



La question des femmes dans les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* : pensé et impensé

Valérie Cossy

Lumières.Lausanne | *Actes du colloque « L'Europe en province: la Société du comte de la Lippe (1743-1747) », Université de Lausanne, 25 et 26 juin 2009*

2013

ISBN 978-2-940331-38-3

Pour citer cet article :

Valérie Cossy, « La question des femmes dans les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* : pensé et impensé », in Béla Kapossy, Danièle Tosato-Rigo, François Rosset et Béatrice Lovis (dir.), *L'Europe en province : la Société du comte de la Lippe (1743-1747). Actes du colloque organisé à l'Université de Lausanne, 25 et 26 juin 2009*, Lausanne : Lumières.Lausanne, 2013, url : <https://lumières.unil.ch/fiches/biblio/5605/>.

© Université de Lausanne. Tous droits réservés pour tous pays.

Toute reproduction de ce document, 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 Suisse. Son stockage dans une base de données est interdit.

La question des femmes dans les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* : pensé et impensé

Valérie Cossy

Mobiliser le genre pour lire les comptes rendus

On en sait déjà beaucoup sur l'histoire des femmes et du genre dans la première moitié du XVIII^e siècle grâce notamment au tome 3 de l'*Histoire des femmes en Occident* dirigé par Nathalie Zemon Davis et Arlette Farge, grâce au projet collectif *Women, Gender and Enlightenment* coordonné par Barbara Taylor¹, grâce aux travaux de Thomas Laqueur qui, dans *La fabrique du sexe*, fait du XVIII^e un siècle charnière dans l'évolution du concept de « la » différence des sexes (désormais déclinée au singulier), grâce au livre de Lieselotte Steinbruegge, *The Moral Sex*, qui retrace l'évolution du genre tel qu'il a pu être théorisé par Poulain de la Barre jusqu'à l'émergence du discours sensible, grâce aussi au travail des philosophes Françoise Collin, Evelyne Pisier et Eleni Varikas qui, dans leur anthologie *Les femmes de Platon à Derrida* (2000) nous ont appris à lire leur présence entre les lignes du discours philosophique². Comme le suggèrent ces quelques références, ce qu'on a pris l'habitude aujourd'hui de désigner sous le mot « genre » – et qui recouvre les significations explicites et implicites de même que les rapports de pouvoir hiérarchisés entre le masculin et le féminin³ –, le genre, donc, se déniche dans les sources étudiées par les historiens, peut être déconstruit dans les textes philosophiques et littéraires. Mais, malgré la richesse de ces contributions et les exemples méthodologiques qu'elles nous fournissent, il y a de quoi se sentir fort dépourvu devant le manuscrit des comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe*⁴. Plusieurs facteurs le rendent particulièrement déroutant.

Tout d'abord, il faut rappeler le caractère « provincial » de Lausanne, évoqué par Danièle Tosato-Rigo : du point de vue de la Suisse romande (protestante), l'histoire intellectuelle a été écrite en des termes « universels » plutôt franco-français, ce qui nous la rend étrangère à nous-mêmes et exige un réajustement constant de nos points de référence. Deuxièmement, il faut citer la nature du document :

¹ Comme préambule à l'étude de la question des femmes dans les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe*, on lira avec profit les contributions de Mary Catherine Moran, Barbara Taylor et Anne C. Villa dans la première partie de ce recueil, intitulée « Sexual Distinctions and Prescriptions », avec une introduction par Karen O'Brien (dans KNOTT, Sarah et TAYLOR, Barbara (éd.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke et New York : Palgrave, 2007, p. 1-69).

² Même s'il ne se rapporte pas directement à la situation de la Suisse romande, l'ouvrage de Karen O'Brien est exemplaire en ce qu'il montre l'imbrication du genre dans l'histoire générale par le biais de plusieurs objets de débat ou formes de représentation (le libéralisme – amour de soi, raison et bienveillance –, l'anthropologie – le sauvage –, les discours de l'Histoire sur modernité et moyen-âge, la politesse, etc.) et, à cet égard, il mérite d'être cité : O'BRIEN, Karen, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge : Cambridge UP, 2009.

³ A propos des incertitudes de la terminologie et de la nécessité du concept, on peut se référer à VARIKAS, Eleni, *Penser le sexe et le genre*, Paris : PUF, 2006.

⁴ *Extrait des conférences de la Société de Monsieur le comte de la Lippe*, 2 vol., 1742-1748. Le manuscrit est déposé à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne (2S 1386/1-2). Le premier volume contient les 29 premières assemblées et le second les assemblées 30 à 80. Pour chaque extrait repris de ce manuscrit, on se contente d'indiquer la page entre crochets.

les comptes rendus donnent la parole à des intellectuels, certes, à ce que l'on peut considérer comme l'élite locale, mais sur le mode relativement informel de la « conversation » (qui est le terme employé dans le statut n° 5). Même lorsque l'un ou l'autre membre de la société présente un « discours », les spécialistes qui ont étudié ces comptes rendus nous y ont rendus attentifs, il ne s'agit pas pour autant de discours « académiques ». Les textes qui constituent cette source se situent *entre* l'exercice académique et la conversation de salon : la formalisation des propos prévue par les statuts répond aux impératifs pédagogiques de la leçon et à ceux d'une sociabilité visant la concorde entre les membres de l'assemblée. Le déroulement de la « leçon » du prince est ainsi précisée par les statuts : « Monsieur le comte mettra sur le tapis quelque notion ou matière intéressante » (statut n° 5), il « proposera le sujet huit jours à l'avance » (statut n° 6), et il rédigera chaque semaine « une récapitulation » des propos tenus pas l'assemblée (statut n° 13)⁵. En outre, il est prévu que l'assemblée entame la discussion après que « l'on aura bu le café » (statut n° 5) et il est clair que la Société du prince ne veut pas devenir un lieu de contestation : chacun doit pouvoir s'exprimer de bout en bout « sans être interrompu par aucun autre, à moins que ce ne soit pour demander quelque éclaircissement à ceux qui auront opiné avant lui » (statut n° 10). Il ne s'agit donc pas tant, pour les chercheurs, de s'intéresser à la lettre du discours qu'à un certain horizon intellectuel que nous transmettraient, à leur corps défendant, les maîtres vaudois du comte de la Lippe. Et les discours consacrés explicitement aux femmes ou à la question des femmes n'échappent pas à cette règle, voire offrent une version caricaturale de la conversation en tant que caisse de résonance d'un certain sens commun, par opposition à un véritable débat intellectuel qui, lui, se prêterait à l'analyse⁶.

En outre, la source est intéressante mais difficile à saisir, parce que, comme on l'a dit à maintes reprises au cours du colloque, ce qu'il y a de plus intéressant au fil du manuscrit, c'est tout autant ce qui y est dit que ce qui n'y est *pas* dit. Cela est éminemment vrai pour ce qui touche de près ou de loin au genre. Enfin une difficulté supplémentaire pour l'analyse d'un tel document a trait à la position paradoxale dans laquelle se trouve en général la chercheuse ou le chercheur qui étudie le genre dans le contexte des Lumières : l'histoire du genre au XVIII^e siècle s'écrit le plus souvent – c'est malheureux d'un point de vue féministe – à contre-courant des Lumières, à contre-courant de ce que l'on peut appeler la « modernité » ou le « progrès » proposés par les Lumières. Ou du moins la téléologie féministe ne correspond pas à la téléologie de l'historiographie des Lumières.

Si vous prenez une notion comme la sensibilité, une notion que l'on a pris l'habitude de considérer comme un progrès en cela qu'elle rompt avec la vision chrétienne d'une séparation entre le corps et l'esprit mais postule, dans une perspective scientifique, une continuité entre les deux, une telle notion peut bien proposer une modernisation de la définition de l'être humain, elle s'avère pourtant profondément problématique d'un point de vue féministe. Comme le montre Poulain de la Barre, le sujet cartésien, basé sur une suprématie du sujet conçue à partir d'une subjectivité complètement désincarnée, permet de penser l'égalité entre les sexes, c'est-à-dire l'égalité entre tous les sujets pensants quel que soit leur sexe⁷. Mais, dès que l'on situe une subjectivité dans un corps, on se met plutôt à penser en termes inégalitaires, et la sensibilité va produire, entre autres, un discours sur la différence entre raison masculine et sensibilité féminine, comme si la différence anatomique entre les

⁵ La fonction de secrétaire de Pavillard est précisée lors de la 2^e assemblée du 24 novembre 1742 : c'est lui qui tiendra la plume de bout en bout des comptes rendus « afin que Monsieur le Comte pût les relire à loisir » [5]. Les statuts se trouvent aux pages [2-4].

⁶ Sur l'importance du sens commun comme révélateur des normes, voir le chapitre de Michèle RIOT-SARCEY, « Un autre regard sur l'histoire », dans le volume qu'elle a dirigé, *De la différence des sexes, Le genre en histoire*, Paris : Larousse, 2010, p. 7-22 (notamment, p. 17-19).

⁷ L'œuvre de Poulain de la Barre a fait l'objet d'une édition critique récente qui recense ses textes principaux : POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes, De l'éducation des dames, De l'excellence des hommes*, Marie-Frédérique Pellegrin (éd.), Paris : Librairie philosophique Vrin, 2011.

corps, qui devient un objet d'étude de plus en plus significatif au cours du XVIII^e siècle, justifiait l'existence de deux formes distinctes d'intelligence. L'idée d'une différence sexuelle affectant l'entendement humain s'impose peu à peu, soutenue par le concept de sensibilité, idée que contestera avec vigueur Constance, l'héroïne d'Isabelle de Charrière dans *Trois femmes*, à la fin du siècle⁸. Ou, autre exemple de la manière dont la question « femme » brouille une notion de progrès universel au sein de la réflexion politique, c'est sous la plume d'une conservatrice, Mary Astell, que l'on trouve la première critique féministe du discours politique libéral contractuel des Lumières, de Locke en particulier⁹. Il faut être une royaliste absolutiste pure et dure pour se gausser de l'analogie entre l'Etat et la famille sur laquelle repose l'édifice lockéen, analogie au sein de laquelle l'aliénation perpétuelle des droits des épouses n'est pas thématifiée et, par conséquent, n'est pas perçue comme contredisant en profondeur la définition libérale du contrat. Seule une réactionnaire dénonce la contradiction de ces premiers libéraux qui, tout en jetant les bases d'une définition contractuelle de l'Etat, s'accommodent du préjugé sur l'infériorité inhérente des femmes :

Si la souveraineté absolue n'est pas nécessaire dans un Etat, comment expliquer qu'elle le soit dans une famille ? Ou si elle l'est dans une famille, pourquoi ne le serait-elle pas dans un Etat ? [...] Le souverain domestique est élu sans discussion et les stipulations et le contrat sont mutuels, mais n'est-il pas alors incohérent au plus haut point pour les hommes de s'arroger et d'exercer au sein de leur famille un pouvoir qu'ils refusent s'agissant de l'Etat ? Car si le pouvoir arbitraire est en lui-même mauvais, s'il est une méthode inappropriée de gouverner des agents rationnels et libres, alors il ne devrait être pratiqué nulle part. Et il n'est pas moins, mais plus détestable dans les familles que dans l'Etat, parce que 100'000 tyrans sont pires qu'un seul.¹⁰

Comme ne manque pas de le rappeler la présentation d'Astell dans *Les femmes de Platon à Derrida*, son ironie surgit de son conservatisme. Elle ne se plaint pas ici de la soumission des épouses : tel n'est pas l'objet du délit. Ce qu'elle conteste c'est « la dénégation de son caractère politique, sa *naturalisation* »¹¹. Par conséquent, même si son horizon idéologique demeure la défense de la monarchie absolue (et pas la transformation de l'institution du mariage), elle met le doigt sur les implications essentialistes des discours des Lumières : sur cette zone aveugle et pétrie de contradictions de la théorie politique qui entretient la confusion entre masculin universel et masculin tout court. Quand on étudie le genre au XVIII^e siècle, il faut donc garder à l'esprit que les propositions de modernité et de progrès « universels » ont produit, collatéralement, de l'inégalité entre les sexes, voire une régression des femmes dans l'espace social. D'un point de vue féministe, il n'est pas toujours aisé de savoir ce que l'on qualifie de « progressiste » ou de « moderne ».

Les difficultés rencontrées tiennent, en résumé, à la dimension décentrée de Lausanne par rapport au récit de l'histoire des idées, aux incertitudes quant au genre discursif de ces comptes rendus, et à une histoire des femmes et du genre qui s'inscrit le plus souvent à contre-courant de la dynamique des Lumières. Par contre, la lecture « entre les lignes » fait partie intégrante des pratiques de la recherche en études genre. Ainsi que les historiennes et les philosophes l'ont montré, les textes les plus significatifs pour la question des femmes et des rapports sociaux de sexe ne sont pas seulement

⁸ CHARRIERE, Isabelle de, *Trois femmes*, in *Œuvres complètes*, t. 9, Amsterdam : Oorscot, 1981, p. 115.

⁹ Voir PERRY, Ruth, « Mary Astell and Enlightenment », in KNOTT et TAYLOR 2007, p. 357-370 ; COTTEGNIES, Line (éd.), *Mary Astell et le féminisme en Angleterre*, Lyon : ENS Editions, 2008 ; SPRINGBORG, Patricia, « Mary Astell and John Locke », in *The Cambridge Companion to English Literature 1650-1740*, ZWICKER, Steven N. (éd.), Cambridge : Cambridge UP, 1998, p. 277 (sur la position paradoxale de Mary Astell conservatrice et féministe), p. 278 (sur la dichotomie privé/public récusée par Astell) et p. 283 (sur sa critique de l'analogie entre la famille et l'Etat).

¹⁰ Tiré de *Some Reflections Upon Marriage* (1700), édition de P. Springboard (Cambridge UP, 1996), traduction d'E. Varikas et P. Savidan dans COLLIN, Françoise, PISIER, Evelyne et VARIKAS, Eleni, *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*, Paris : Plon, 2000, p. 293.

¹¹ COLLIN 2000, p. 287.

ceux – plutôt rares comme *A Serious Proposal to the Ladies* (1694) ou *De l'égalité des deux sexes* (1673) – qui en ont fait explicitement leur objet. Mais c'est dans l'accumulation et la réitération de poncifs aux marges des discours que se sont joués le sort des femmes et l'histoire du genre. Comme le relèvent Françoise Collin, Evelyn Pisier et Eleni Varikas en préambule à leur anthologie consacrée à la question des sexes dans le discours philosophique : « Les ramifications profondes de l'exclusion des femmes de la vie publique et de la pensée apparaissent même parfois de manière plus significative quand elles irriguent le mouvement de la réflexion presque à l'insu de l'auteur que lorsqu'elles sont abordées frontalement. »¹²

Cette observation vaut tout à fait pour les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe*. C'est par rapport au cadre fixé par les branches d'étude retenues au statut n° 14 que le genre « irrigue » les propos tenus par ses maîtres vaudois à leur insu : « Toutes les questions au choix de Monsieur le Comte ne rouleront que sur quelques points de religion, de morale, de politique, de droit naturel et civil, d'histoire et de littérature » [3].

Aborder la question des femmes à partir de quelques séances choisies

La présentation de cet article s'appuiera néanmoins sur les trois pointes de l'iceberg où affleure en surface la question des femmes : premièrement il abordera l'assemblée XI, consacrée à la lecture d'une traduction de deux poèmes de Pope, « *Epistle to Cobham* » (1733-34) et « *An Epistle to a Lady* » (1734-35). Ce deuxième poème est bien connu des étudiants de littérature anglaise comme particulièrement représentatif du « *Augustan Age* », c'est-à-dire du classicisme à l'anglaise, et comme un monument de misogynie à nul autre comparable. Deuxièmement, nous nous arrêterons à l'assemblée XXI qui porte sur une lecture d'un autre ouvrage traduit de l'anglais : *La religion des dames* de Stephens, publié en guise et sous forme de supplément à l'ouvrage de Locke *Le Christianisme raisonnable* (*The Reasonableness of Christianity*, 1695). Et, troisièmement, nous en viendrons au cœur du sujet avec, en fin de recueil, les assemblées LXXI, LXXII et LXXIII qui, d'un point de vue théorique, sont les plus intéressantes, les plus révélatrices de ce qui est pensé et impensé lorsque les comptes rendus s'emparent des femmes comme objet de discours. Ainsi, à partir de la question attendue du choix de la future épouse du prince (ass. LXXI), on en arrive à évoquer l'autorité du mari (ass. LXXII), qui entraîne la question de l'égalité ou de l'inégalité entre les sexes et, finalement, dans un souci peut-être de pacifier le débat, celle de l'influence des femmes dans la vie sociale (ass. LXXIII), qui permet aux chercheurs du XXI^e siècle de revenir sur ce qui est posé comme une évidence au statut n° 2 de la *Société du comte de la Lippe* : l'exclusion des femmes.

Une première lecture entre ou hors les lignes des comptes rendus de ces séances nous amène à constater qu'aucune de celles explicitement vouées à des sujets « femmes » ne correspond à la formule standard des assemblées qui sont censées se composer d'un long exposé, pris en charge par un membre et reposant sur une rédaction lue à haute voix, suivi d'une discussion où chacun exprime son point de vue, que Pavillard indique dans la marge sous le terme « sentiment » (voir statuts n° 7 et 11). Nous avons, pour les assemblées XI et XXI, des résumés de lecture, conformément au statut n° 15 qui prévoit, en effet, que « pour diversifier les entretiens, l'on pourra, de temps en temps, si l'on veut de 15 en 15 jours faire quelques lectures d'ouvrages qui tendent au même but ». Dans le cas des assemblées XI et XXI, on comprend que le terme « diversifier » signifie soit – assemblée XI – que la lecture d'ouvrages permet de passer à un sujet complètement différent ou – assemblée XXI –

¹² *Ibidem*, p. 15.

d'étendre un sujet au-delà de ce que les membres de la *Société* en ont dit précédemment. Avec Pope, la lecture permet d'introduire une question qui n'a pas encore été abordée du tout, et sur laquelle un adolescent de seize ans attend probablement des éclaircissements : les différences entre les hommes et les femmes¹³. Pour ce qui est de la présentation de l'ouvrage de Stephens, par contre, il s'agit de prolonger la discussion d'un ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre lui aussi adressé à une dame : *Observation sur la béatitude après cette vie* [219]¹⁴.

La forme des assemblées LXXI, LXXII et LXXIII s'écarte encore plus de la formule « normale » : pas de discours mais pas non plus de résumés de lectures tels que ceux-ci pouvaient être prévus par les statuts. Les questions annoncées pour ces séances donnent lieu à l'élaboration de « plans » pour remplacer la structure habituelle d'un discours tenu par un orateur principal par de brèves interventions de la part de chacun des membres. Ainsi, l'assemblée LXXI consacrée au choix de l'épouse commence avec une petite présentation synthétique par Pavillard : « Monsieur le lieutenant ballival DeBochat a tracé un plan pour traiter cette question ; il faut, a-t-il dit, examiner ce que c'est que le mariage, 2° développer le but qu'on se propose ou qu'on doit se proposer en se mariant, 3° examiner quelles qualités sont nécessaires dans une femme pour nous conduire à ce but » [365]. Pavillard enchaîne en relevant les avis exprimés par les membres selon un ordre qui respecte plus ou moins le plan de départ (plutôt plus en début de séance et plutôt moins à la fin). Les assemblées LXXI, LXXII et LXXIII, si l'on s'en tient aux indications du secrétaire dans les marges du cahier, consistent donc en une succession de « sentiments » exprimés. Le secrétaire souligne indirectement l'absence de démonstration, voire une part subjective dans les propos. On ne sait évidemment pas comment les interlocuteurs auraient eux-mêmes qualifié leurs interventions s'ils en avaient eu le choix. Le manuscrit semble suggérer que la question des femmes, pour les membres de la *Société*, n'est pas un sujet comme les autres ou que, justement, elle n'est pas un sujet du tout : en tout cas pas un de ces sujets à partir desquels on développe un argumentaire en se sachant écouter. L'évocation des femmes est source de désaccords et laisse deviner certaines réticences. A l'occasion des assemblées LXXI, LXXII et LXXIII apparaît un peu de l'humanité et de la singularité de chacun des intervenants.

Assemblée XI du 26 janvier 1743 : lecture de deux poèmes de Pope

On l'a déjà dit, en dépit de ce que les statuts et très souvent les comptes rendus annoncent, il est impossible de savoir si le jeune comte choisit lui-même les thèmes de discussion, ou s'il ne fait que relayer des propositions de son précepteur Pavillard. Le choix des textes de Pope suggère en tout cas un intérêt non seulement pour les femmes mais pour la question de la différence entre les sexes. Le comte tire ces poèmes d'un recueil traduit qui a pu, certes, orienter sa sélection, mais, en choisissant de les lire tous deux côte à côte¹⁵, il renoue bel et bien avec le projet de Pope qui les a conçus comme devant être publiés et lus ensemble, sous forme d'un diptyque présentant la différence entre virilité et féminité, ainsi que l'attestent clairement les sous-titres en anglais et en traduction française : « On a lu ensuite deux lettres de Mr Pope, l'une adressée au Vicomte de Cobham, 'De la connaissance et du caractère des hommes', l'autre adressée à une dame, 'Du caractère des femmes' » [132]. Ces

¹³ Il n'y a ici aucune continuité avec l'assemblée X, consacrée à l'utilité de l'Histoire.

¹⁴ Le recteur Polier s'appuie sur un texte qui se trouve « à la page 11° du XIII Tome des *Ouvrages de Morale et de Politique* de M^r l'Abbé de Saint-Pierre. Charles Irénée Castel, de l'Académie française à Rotterdam 1737 in 12° » [220]. En marge de la page [220], Pavillard a indiqué que les *Observations sur la béatitude après cette vie* sont adressées « à Madame D. P. ».

¹⁵ Le compte rendu, il faut le préciser, accorde une beaucoup plus large place à l'« Epître à une dame » qu'à l'« Epître à Cobham ». Dans le cas des séances s'appuyant sur des lectures, le comte est probablement tributaire de la bibliothèque de Pavillard.

poèmes, comme l'explique Brean Hammond, s'inscrivaient dans un grand projet de Pope qui avait l'ambition de produire un système philosophique en vers. Le poème que nous connaissons aujourd'hui sous le titre « An Essay on Man » (majuscule) aurait alors constitué l'un des quatre « livres » de son système philosophique, et les deux poèmes résumés pour le comte auraient pris place dans le quatrième livre consacré à « Ethics, or Practical Morality » : leur but était de décliner la morale en fonction du sexe, en s'appuyant sur des définitions générales de la virilité et de la féminité¹⁶. Il est impossible de savoir ce que le comte ou les membres de la société ont pensé de ces deux poèmes car, si l'on en croit Pavillard, la séance a été interrompue et c'est lui seul qui prend l'initiative de résumer les deux « épîtres » par écrit : « Quoique Messieurs les membres de la Société n'aient point fait de réflexion sur ces lettres parce qu'ils furent interrompus, j'ai cru cependant qu'il était à propos d'en faire un petit résumé pour Monsieur le Comte, et d'y ajouter le jugement que j'en porte. » [135] Quelles qu'aient été les raisons de l'interruption, les maîtres vaudois du comte de la Lippe ne lui sont d'aucune utilité sur le sujet « du caractère des femmes » en ce 26 janvier 1743.

Chez Pope la question de la différence n'est pas originale et repose sur le consensus essentialiste de son temps de même que sur la tradition classique misogyne, notamment la *Satire* 6 de Juvénal. Comme la *Société du comte de la Lippe*, mais avec une verve d'une autre trempe, ces poèmes se font l'écho et donnent une forme aux idées reçues, celle qui sont dans l'air du temps en cette première moitié du XVIII^e siècle : Pope est érudit et poète plus que philosophe¹⁷. Publiés initialement entre 1733 et 1735, les poèmes « à Cobham » et « à une dame » correspondent à une conception essentialiste d'origine divine de la différence entre les sexes et de la domination masculine¹⁸. Selon Pope, l'homme est déterminé par une passion principale qu'il doit, grâce à l'éducation, apprendre à maîtriser et dont il pourra alors tirer le meilleur profit. Pavillard en retient que « l'éducation change les hommes », en bien ou en mal : « à l'un elle donne de grands sentiments, des vues étendues, à l'autre des sentiments bas » [132]. Ainsi la passion dominante de Cobham serait l'amour de la patrie [133]. Les femmes, quant à elles, sont décrites comme étant d'une nature beaucoup plus volatiles que les hommes. Contrairement à eux, elles seraient, de par leur constitution, entièrement livrées à l'influence des passions :

Dans la lettre suivante Mr Pope dit que le caractère des femmes est encore plus changeant que celui des hommes, et plus rempli de contradictions. C'est un sujet tendre où les impressions ne sont pas durables. Outre ces variétés qu'elles ont de la nature, elles en ont encore d'affectées, elles sont douces, artificieuses, capricieuses, spirituelles et stupides par art. [...] Il cite quelques exemples de femmes, composés bizarres d'esprit et de stupidité, de vices et de vertus, de douceur et d'emporment. [133]

Cette définition d'un caractère féminin défini par la contradiction permet entre autres à Pope de déployer sa virtuosité rhétorique : une pléthore de paradoxes, d'antithèses et d'oxymorons relèvent ses vers. Pavillard offre un florilège des passages les plus percutants : « Toutes les femmes sont partagées entre ces deux passions, l'amour du plaisir et l'amour de dominer : l'une leur étant donnée

¹⁶ HAMMOND, Brean, *Pope*, Brighton : Harvester Press, 1986, p. 188-189.

¹⁷ Voir ses deux vers souvent cités, tirés du livre II de l'*Essay on Criticism* : « True Wit is Nature to advantage Dress'd/ What oft was thought, but ne'er so well express'd ». Voir POPE, Alexander, *Poems*, Douglas Grant (éd.), Harmondsworth : Penguin, 1985, p. 22.

¹⁸ L'épître à « une dame » dont l'anonymat est préservé au niveau de la publication était adressée à l'amie du poète, Martha Blount, dont la modestie était ainsi respectée (alors que « Cobham » pouvait parfaitement être nommé en tant que récipiendaire). Il peut paraître étonnant de dédicacer un poème misogyne à une amie, mais Pope lui conseillait précisément de se distinguer des femmes dont il dresse le portrait : « Ah, Friend ! to dazzle let the Vain design ;/To raise the Thought, and touch the Heart, be thine ! » (POPE 1985, p. 147). Pavillard traduit en partie cette adresse de Pope à son amie en l'introduisant ainsi : « L'Auteur donne un avis au beau sexe et fait le portrait d'une femme estimable » [134], ce qui, chez Pope, correspond au degré maximal de contradiction puisqu'il conseille à Martha Blount d'être « a softer Man » (p. 147).

par la nature et l'autre naît de l'expérience » [134]¹⁹. Et le résumé de poursuivre : « Toute femme a le cœur libertin, toute femme voudrait être reine à vie » [134]²⁰. Les épîtres de Pope dressent le tableau classique d'une virilité synonyme de maîtrise et d'une féminité impérieuse et incontrôlable.

De la part du comte ou de son précepteur, le choix de Pope invite à considérer également la question des femmes et du rapport entre les sexes dans le contexte de la « crise de la littérature » évoquée par François Rosset et, par conséquent, dans le contexte de la guerre entre les Anciens et les Modernes. Pope est en effet un ténor dans le débat qui, en Angleterre, accompagne la « démocratisation » de la littérature, phénomène que l'on a pris l'habitude de désigner sous l'étiquette « Grub street ». Pope est un angoissé de la décadence littéraire, un pourfendeur des auteurs sans éducation que sont notamment les femmes. Sa défense du classicisme et sa misogynie constituent un tout que l'on peut difficilement décomposer en parties distinctes. Pope, par exemple, s'attaque aussi bien à une Eliza Haywood, romancière risquée puis assagie et sentimentale, emblématique des opportunités qu'offre aux femmes roturières le marché du livre, qu'à une Lady Mary Wortley Montagu, savante comme Pope, connaissant bien ses classiques, et s'appuyant comme lui sur des réseaux aristocratiques de patronage. Choisir Pope, c'était peut-être une façon de marquer une préférence pour une littérature basée sur la connaissance des Anciens en contournant la dispute associée à Boileau auprès du public suisse romand. Et c'était, en fin de compte, sur la question des femmes, s'en remettre à une misogynie plutôt tempérée par rapport à celle exprimée dans la *Satire* 10 de Boileau (1694)²¹.

Le commentaire de Pavillard sur le style de Pope est représentatif de son peu d'intérêt pour les poèmes en tant que constructions textuelles. On observe qu'il n'entre pas en matière sur leur contenu, et il commente leur style de façon assez plate. Il se contente de relever le talent exceptionnel de Pope, non pas pour faire l'éloge de son écriture ou du plaisir qu'elle procure mais dans un souci purement pédagogique. Et l'on reste intrigué par son injonction de ne pas « presser littéralement » le sens des maximes du poète :

Ces deux lettres sont écrites avec toute la vivacité possible et elles sont remplies de portraits des mieux touchés, de figures hardies, de comparaisons brillantes, en un mot de tous les ornements que l'imagination du poète peut répandre dans un ouvrage. Rien n'y est inutile, tous les traits portent coup et frappent vivement. Bien qu'elles aient été écrites en vers, le traducteur a su conserver ce feu dont la prose est rarement susceptible. Il y a seulement quelques expressions hardies qui ne doivent pas être prises dans toute leur force, comme si elles étaient détachées ; ce sont des traits et des tours poétiques qu'il faut expliquer par le génie de la pièce, sans les presser littéralement. [135]

Au stade où nous en sommes, on peut déjà retenir que les poèmes de Pope illustrent à quel point la question de la différence des sexes est imbriquée dans la querelle entre les Anciens et les Modernes : d'une part parce que la misogynie est un héritage du classicisme, mais aussi parce que la modernisation (ou la crise) de la littérature – le fait qu'elle échappe peu à peu à l'élite intellectuelle aristocratique – coïncide avec une féminisation potentielle et redoutée de ses discours et de ses pratiques. En outre, le commentaire de Pavillard au sujet de Pope révèle une dissociation entre une

¹⁹ « In Men, we various Ruling Passions find ;/ In Women, two almost divide the kind ;/ Those, only fix'd, they first or last obey,/ The Love of Pleasure, and the Love of Sway. », in POPE 1985, p. 145.

²⁰ Traduction des fameux vers : « But ev'ry Woman is at heart a Rake:/ [...] But ev'ry Lady would be Queen for life. » (POPE 1985, p. 146).

²¹ Voir HAMMOND 1986, p. 159 : l'Épître de Pope « is a philosophical attempt to distinguish female character types », alors que la *Satire* 10 de Boileau dresse la liste des avantages et des inconvénients du mariage. Comme le relève Patrick Snyder, « ce texte suscita d'emblée de très vives réactions ». Voir SNYDER, Patrick, « Autour de la Satire X de Boileau (1694) », publié à la suite de son excellent article sur « L'amitié femme-homme entre 1600 et 1750 : dénonciation de l'inégalité et dialogue égalitaire », in Danielle Haase-Dubosc et Marie-Elisabeth Henneau (dir.), *Revisiter la « querelle des femmes », Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013, p. 121. Un court extrait de cette *Satire* est cité à la page [303].

forme (classique) offerte à l'admiration du comte et des membres de la *Société* et un contenu (jugé problématique) dont le précepteur lui-même nous invite relativiser le sens. La féminisation comme implicite de la querelle des Anciens et des Modernes est peut-être un spectre qui hante les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe*. Pour en savoir plus, on pourrait, par exemple, pousser l'analyse de l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre pour mieux saisir le sens de sa présence dans l'éducation du prince : l'importance de ce vulgarisateur – simplificateur aux vertus pédagogiques visiblement appréciées – contribua à séculariser voire à efféminer le discours religieux, en faisant de la religion un sentiment, une affaire du cœur, une conception, comme on va le voir, prisée du jeune comte mais pas de tous ses interlocuteurs vaudois²². Enfin, dernier point à relever au sujet de cette 11^e séance, elle ne fait l'objet d'aucun résumé dans celle qui suit comme le voudrait la règle, ce que Pavillard avait scrupuleusement annoncé.

Assemblée XXI du 13 avril 1743 sur *La Religion des dames* de Stephens

Ce qu'il faut constater en premier lieu, à propos de cette assemblée, c'est que, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, il n'y est presque pas parlé des femmes. Le compte rendu qu'en donne Pavillard est paradoxalement comparable à ces textes philosophiques évoqués par Collin, Pisier et Varikas dans lesquels les marges ou l'entre-lignes comptent plus que la question des sexes en tant qu'objet explicitement débattu. Son intérêt pour l'histoire du genre réside dans les constructions discursives dans lesquelles s'insère implicitement, voire de manière subliminale, la catégorie « femmes ». Bien que rebondissant sur l'ouvrage de Stephens intitulé « *La Religion des dames* », l'opposition hommes-femmes n'apparaît jamais explicitement dans le discours : on oppose plutôt les riches aux pauvres ou les savants aux ignorants. Ainsi n'est-il jamais débattu de ce que nous serions enclins, aujourd'hui, à considérer comme la question de fond : pourquoi faudrait-il une religion spéciale pour les femmes ? Ou, en l'occurrence, pour les « dames », substantif dénotant une origine non populaire pour des femmes susceptibles d'avoir quelque éducation (hypothèse parfaitement admise par Stephens). C'est par « contamination » et implicitement que le lecteur est amené à penser qu'il en va des femmes *comme* des pauvres, *comme* des travailleurs manuels ou *comme* des ignorants, *sans* que la condition des femmes ou leur rapport au savoir deviennent réellement l'objet du débat. Le titre de l'ouvrage de Stephens annonce la couleur : « *La Religion des dames, Discours où l'on montre que la Religion est et doit être à la portée des plus simples, des femmes et des gens sans Lettres* »²³. On voit ici que, dans la réflexion théologique protestante, les femmes sont assimilées aux « plus simples » et qu'elles ne sont pas censées faire partie des « gens de Lettres ». Cette distinction est comme une évidence dans l'outillage mental présidant aux raisonnements qui suivent : ces raisonnements reposent donc de bout en bout sur une confusion entre les femmes en tant que catégorie naturalisée et les femmes en tant que catégorie sociologique. La question du rapport des femmes à la religion ou au savoir est absente de la surface du texte, mais elle est implicitement réglée par ce qui peut paraître, lors de cette séance du 13 avril 1743, comme un consensus fort au sujet de leur appartenance à une catégories

²² Dans le résumé collectif (« on a lu » [66]) du discours de Saint-Pierre sur la religion – religion protestante où règneraient « la Raison de concert avec la Révélation » [68], Pavillard, dans sa transcription de la 6^e assemblée du 22 décembre 1742, en arrive à formuler une forme d'idéal pédagogique : « [L'Auteur] voudrait que les Précepteurs eussent toujours cette règle devant les yeux pour procurer à leurs Disciples les instructions les plus utiles au bonheur de la Nation, et pour leur faire remplir un jour tous leurs devoirs avec joie. » [70]. La règle en question consiste à faire voir à l'élève que les bonnes actions trouvent toujours leur récompense. Ces propos suggèrent un souci de justifier le projet éducatif et de le faire par le biais d'arguments optimistes et humanistes.

²³ Voir la page de titre en français telle qu'elle figure au tome 2 de l'édition utilisée par Pavillard : « *Le Christianisme raisonnable, Tel qu'il nous est représenté dans l'Ecriture sainte*, Traduit de l'Anglais de M. Locke, Troisième Edition revue, corrigée et augmentée [...]. On a joint à cette Edition *La Religion des Dames*. Amsterdam, chez Zacharie Chatelain, 1731. »

distincte de celle des membres de la *Société*, consensus qui, comme on le verra, va beaucoup moins de soi dans les assemblées LXXI à LXXIII de novembre-décembre 1744.

Cette vingt-et-unième assemblée poursuit une discussion amorcée dans la séance précédente au sujet des *Observations sur la béatitude après cette vie* de l'abbé de Saint-Pierre, ouvrage qui soulevait à sa façon la question de la féminisation d'une partie des discours et de la morale au milieu du XVIII^e siècle²⁴. Pour encourager au bien et à la pratique de la bienfaisance, la dissertation résumée par Polier au cours de l'assemblée XX ne s'appuyait pas sur une démonstration pour théologiens mais recommandait « à Madame D. P. » de cultiver sa motivation en pensant au Paradis et aux « plaisirs de l'espérance d'un bonheur sans fin » [223]. Lors de l'assemblée XXI, *La Religion des dames* implique elle aussi une simplification du discours religieux qui passe par un vocabulaire séculier, que l'on peut qualifier de « sensible ». Déjà dans l'assemblée VII, au cours de laquelle le comte avait résumé son propre discours sur un autre ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre consacré à la religion chrétienne, celle-ci était définie comme la religion du bonheur²⁵. La lecture de *La Religion des dames* est une occasion de plus de le redire : c'est par le bonheur terrestre que l'on arrive à Dieu [227] et c'est « dans nos cœurs » que nous ressentons sa présence [228]. En outre, au cours de cette assemblée VII du 20 décembre 1742, les membres de la *Société du comte* avaient également eu l'occasion de s'interroger sur la nature divine ou séculière de notre sens du bien et du mal. Dans ses propos sur « l'origine de nos devoirs », le conseiller Polier de Saint-Germain commençait par produire une définition du devoir issue de la réflexion politique – le devoir comme synonyme d'une obéissance librement consentie – avant de glisser à la question théologique de son origine : la capacité de distinguer entre le bien et le mal est-elle garantie par ce qu'il appelle « un supérieur » ? Mais alors qu'arrive-t-il, ajoutait-il, à l'homme qui serait, de par ses convictions ou sa culture, « privé de ce secours » ? Dans une veine philosophique, Saint-Germain demandait alors « si avec le secours des simples lumières naturelles, [l'homme] peut parvenir à s'éclairer sur une matière si intéressante » [77]. Et il en concluait, dans un registre franchement séculier, que la recherche sur l'origine de nos devoirs peut « nous conduire à la découverte d'une loi primitive et fondamentale, de laquelle découlent naturellement nos devoirs » [78]. Dans *La Nouvelle Héloïse*, roman paru en 1761, la Julie de Rousseau est une héroïne qui, contrairement aux « dames » imaginées par Stephens, se posera les mêmes questions que Saint-Germain et qui, sur son lit de mort, renverra dos à dos les deux types d'argument : « Que je sois libre de vouloir le bien par moi-même, ou que j'obtienne en priant cette volonté, si je trouve enfin le moyen de bien faire, tout cela ne revient-il pas au même ? »²⁶ Dans son cas la volonté de faire le bien ne dépend pas d'une supériorité de la pratique liée à une incapacité des femmes à raisonner (voir Stephens et Polier) mais d'une indifférence revendiquée au débat théologique comme n'influant aucunement le sens du bien qu'elle tire de son cœur. Si presque vingt années séparent le roman de Rousseau des comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe*, ceux-ci suggèrent en tout cas un contexte favorable à l'émergence d'une telle morale sécularisée. Et si les amours de Julie sont inscrites dans une intrigue patriarcale conformiste qui a de quoi décevoir les féministes d'aujourd'hui au point de se demander ce que ce roman pouvait bien avoir de révolutionnaire, le résumé par le recteur Polier de *La Religion des dames* nous rappelle à quel point il pouvait être inattendu d'entendre une femme raisonner. Après tout, Stephens, comme le rappelle Polier, prend en charge la réponse à « Mme Howards » qui, selon la logique de ce petit traité, s'en

²⁴ Voir la référence complète en note 14.

²⁵ Selon les mots du comte, le but de la morale est le bonheur du peuple : « L'Auteur voudrait qu'on multipliât dans chaque Etat les conférences de morale et qu'on inculquent [sic] ces vérités dans les esprits de tous les sujets, parce qu'ils seraient tous heureux en les pratiquant » [70].

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes*, t. II, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1964, p. 699.

remet complètement aux avis savants du « docteur Stephens » sur le *Christianisme raisonnable* à l'usage des femmes [229]. « Mme Howards », en fait, n'est qu'un prétexte rhétorique à l'exposé qui suit. Mais en dotant Julie de subjectivité et de parole, l'auteur de *La Nouvelle Héloïse* troublait un discours moral complètement androcentrique et déstabilisait la pertinence de l'autorité de ces messieurs parlant *au nom des femmes* de leurs opinions, de leurs sentiments et de leurs désirs, terre inconnue qui agita la *Société du comte* au cours des réunions de l'hiver 1744²⁷. Enfin, il peut être utile de se souvenir que, dans l'ouvrage qu'il avait consacré à *Voltaire and Protestantism*, Graham Gargett établissait que, selon une enquête commanditée par le gouvernement bernois en 1757 au sujet des enseignements de l'Académie, la sécularisation de la morale avait gagné du terrain à Lausanne et que le manque d'orthodoxie des pasteurs vaudois déploré par Berne n'avait rien à voir avec l'arrivée de Voltaire en 1755 mais la précédait²⁸. Les comptes rendu de la *Société du comte* donnent corps à l'enquête citée par Gargett tout en introduisant une nuance : on voit que la sécularisation de la morale est librement discutée durant l'assemblée VII lorsqu'elle l'est sous l'angle universel, mais l'intrusion des « dames » à l'assemblée XXI rabat par contre le débat sur des positions plus orthodoxes, comme s'il allait de soi que cette controverse n'était pas pour elles.

Dans le résumé de l'ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre lors de la 7^e assemblée, la prédestination apparaissait déjà, dans les mots du jeune comte, comme « un cœur bien fait » [77]. Dans ses propos, la discussion sur la religion semble se jouer sur le mode d'un conflit de générations, lui-même se plaçant du côté de la sensibilité et de la bienfaisance, ses maîtres du côté de la foi en une vérité révélée et de la croyance en la vie éternelle :

Monsieur de Saint-Pierre fait consister l'essence de la religion dans la justice et la bienfaisance ou la charité et il montre que si on a ces deux vertus à cœur, on ne fera jamais de tort à personne, que nous ferons au contraire tout le bien qui dépend de nous. [...] Vous m'avez dit, Messieurs, qu'à ces vertus essentielles il fallait joindre la croyance des vérités que la Religion nous prescrit comme nécessaires ; d'autant plus que la persuasion de ces vérités nous porte nécessairement à l'observation de ces vertus. Vous m'avez aussi averti que le bien ou le mal que nous pouvons faire à notre prochain, n'est pas celui-là seul qui regarde le corps et cette vie, mais nous pouvons aussi faire du tort à son âme, ce qu'il faut éviter avec un très grand soin... [76]

La lecture de Stephens est-elle une suggestion de Pavillard ou du comte lui-même ? Toujours est-il qu'elle vient donner du poids à cette approche sensible, quelque peu sécularisée, du sentiment religieux, par opposition au dogmatisme. Conformément à cette nouvelle approche, les « dames », selon l'ouvrage de Stephens, seraient, comme les pauvres d'esprit, les chrétiens par excellence. La religion réside alors dans la pratique et dans un message simple. Cette redéfinition du sentiment religieux par Stephens en termes séculiers et féminins qui corroborent ceux de Saint-Pierre correspond à une modernisation des pratiques de la foi qui, dans cette perspective, est de moins en moins dépendante des dogmes.

On a là affaire à une de ces ambiguïtés typiques que posent les concepts des Lumières à la réflexion féministe. D'une part de tels discours sur la religion, probablement appréciés par le jeune comte, semblent correspondre à une légitimation des femmes en tant que chrétiennes et en tant que détentrices d'une certaine vérité : elles peuvent en effet être perçues comme entretenant un rapport privilégié avec la « vraie » religion. D'autre part, ce discours a aussi pour effet de contenir les femmes et de fixer des bornes à leur désir de savoir. Stephens leur prêche en effet une saine ignorance » :

²⁷ Voir la profession de foi de Julie : « J'ai vécu et je meurs dans la communion protestante qui tire son unique règle de l'Écriture Sainte et de la raison ; mon cœur a toujours confirmé ce que prononçait ma bouche [...] ». Sa conclusion quant à son incapacité à s'en fier à certains dogmes avait de quoi bousculer les certitudes académiques des émules de Polier : « [Dieu] pourrait-il me demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait ? » (ROUSSEAU 1964, p. 714)

²⁸ GARGETT, Graham, *Voltaire and Protestantism*, Oxford : Voltaire Foundation, 1980, p. 125-128.

« De plus la Religion étant pour le simple Peuple autant que pour les Savants doit par-là même être sans embarras et sans obscurité. On voit par là qu'on peut s'épargner la peine d'examiner toutes les questions abstraites et mystérieuses dont la Théologie est embarrassée. » [230] Les spéculations intellectuelles ne sont bonnes ni pour le peuple ni pour les dames, et celles-ci seront d'autant plus heureuses qu'elles ne se posent pas de question. Il est intéressant de constater que, dans ses commentaires sur l'ouvrage de Stephens, Cheseaux le fils opère une sexuation sur un mode subliminal ou implicite du discours lorsqu'il cautionne le point de vue de Stephens sur la nécessité de limiter les besoins des femmes d'acquérir du savoir : « il faut perfectionner sa volonté plutôt que son entendement », dit-il [233]. Derrière cet énoncé opéré sur un mode apparemment universel se cache en fait une dichotomie sexuée : aux femmes la volonté (la dévotion, le désir de faire le bien), aux hommes l'entendement (les disputes théologique). Et on récompense les femmes en leur faisant miroiter leur supériorité en tant que bonnes chrétiennes pratiquantes.

Pourtant la simplification encouragée par les ouvrages de l'abbé de Saint-Pierre ou de Stephens entraînait forcément la discussion sur la pente glissante de la sécularisation de la morale qui constituait, quant à elle, une vraie dispute théologique, ainsi que le suggère l'escarmouche entre le boursier Seigneux et le recteur Polier du 6 avril 1743. Tout en respectant les règles de la courtoisie et celles de la *Société*, le boursier se laisse aller à un lapsus plus que significatif lorsqu'il évoque la source d'inspiration divine des actions humaines, lapsus consciencieusement transcrit par Pavillard : « L'homme, dit le boursier Seigneux, se porte à des travaux rudes et fatigants par des motifs chimériques, tels que l'espérance de parvenir à quelques emplois, espérance qui le trompe souvent, à plus forte raison ces vraisemblances, que dis-je, ces vraisemblances, disons plutôt ces vérités devront-elles le porter à faire ce qui dépend de lui, pour obtenir les récompenses qui lui sont promises. » [224] Si Saint-Pierre parle de « vraisemblance » au lieu de « vérité », nous force à nous interroger Seigneux, se pourrait-il que la bienfaisance se passe des dogmes ? Polier revient sur ce lapsus opéré sur un mode apparemment involontaire, ce qui confirme les enjeux soulevés par les termes entre lesquels hésite le boursier : si Saint-Pierre parle de « vraisemblance », se croit obligé d'expliquer Polier, « il faut se souvenir qu'il écrit à une dame » [226]. Celle-ci ne pouvant comprendre une « démonstration » des « suppositions » à la base de la religion chrétienne, Saint-Pierre s'en tiendrait par commodité au vocable « vraisemblance » avec elle. Mais, comme le laisse à penser l'hésitation (peut-être pas innocente) de Seigneux, le mot lâché par l'abbé de Saint-Pierre dans sa réponse à « Madame D. P. » ouvrait la porte à plus d'une interprétation.

En résumé, l'assemblée XXI sur *La Religion des dames* est représentative d'un discours qui, tout en valorisant les femmes, reconduisait leur ségrégation et fixait des limites à toute possibilité d'investigation intellectuelle ou théologique de leur part. Ce compte rendu est emblématique, par conséquent, de la nature contrastée de la « modernité » selon qu'on l'envisage sous l'angle du masculin universel – comme synonyme d'une sécularisation de la morale par le biais des discours et des pratiques « sensibles » – ou sous celui du genre et de l'assignation des femmes à une sphère distincte. Leur mise à l'écart, réitérée chaque fois que sont évoquées les activités de l'esprit, peut alors difficilement passer pour un « progrès ».

Assemblées LXXI, LXXII et LXXIII au sujet des femmes

Enfin, les assemblées LXXI, LXXII et LXXIII de novembre et décembre 1744 abordent des sujets concrets – les critères justifiant le choix d'une épouse – qui entraînent peu à peu les membres de la *Société* sur des questions de fond pour les études genre : la nature de l'autorité, la définition d'une

égalité universelle et/ou entre les sexes, les enjeux soulevés par la mixité et l'effémination des usages dans la société. Le sujet de l'assemblée LXXI est attendu : le choix d'une épouse est évidemment capital pour un prince, et le comte de la Lippe, après tout, a dix-sept ans. L'énumération des qualités attendues de la future épouse donne lieu à des échanges assez cocasses où chacun de ces messieurs imagine, avec une candeur désarmante, une femme entièrement façonnée par ses propres besoins. On assiste à un catalogue des caractéristiques de l'épouse idéale sur un mode opportuniste. Tous veulent de la « douceur », maître-mot, mais le bourgmestre Seigneux est le seul à aller au bout de sa pensée : « sa douceur lui fait supporter les défauts, les vivacités d'un époux » [367]. Seigneux le juge croit bon de préciser, pour sa part, que l'épouse idéale doit avoir « du bon sens plutôt que de l'esprit », à quoi Saint Germain ajoute « la modestie qui tranquillise et apaise la jalousie » [370]. Quant au professeur Dapples, il voit l'épouse idéale dans « le portrait que Salomon fait de la femme forte » parce qu'elle est « laborieuse » [370]. De tels échanges évoquent les propos de Nathalie Zemon Davis et Arlette Farge à propos des discours tenus par les hommes *sur* les femmes :

[Les hommes] disent la norme : ils sont lourds et bavards, fats parfois, quoique toujours légèrement apeurés. Sentencieux parce que se voulant informés, mais aussi, disons-le, calculateurs et compliqués – les justifications sont parfois difficiles – et très souvent la femme ne menace que parce qu'elle fascine, et de cet étrange mélange de sentiments naissent des logiques incohérentes, prises au piège des peurs, des désirs et des nécessités.²⁹

Le seul à se détacher du lot, c'est le Boursier Seigneux qui voit dans l'épouse la future éducatrice des enfants : il faut donc, selon lui, éduquer les femmes [371]. Surtout, il est le seul à retourner le discours : « nous n'avons parlé, dit-il, que des qualités des femmes, on devrait aussi parler de celles des hommes, ils manquent souvent à leur devoir » [371]. Il va même jusqu'à souhaiter « de l'égalité dans le mariage » [371], formule qui manifestement ne fait pas l'unanimité au sein de l'assemblée et, peut-être, amène le thème suivant : l'autorité des maris. Le boursier, il faut le souligner, apparaît très seul.

L'assemblée LXXII sur l'autorité des maris est intéressante parce qu'elle entraîne les membres de la société à aborder la question de fond sur la nature de la différence entre les sexes : qu'est-ce qui fait qu'un sexe a de l'autorité sur l'autre ? Et d'où vient ce consensus apparemment universel ? Le boursier est toujours aussi seul et la cacophonie à peu près complète. Clairement, la « recherche d'équilibre » évoquée dans la présentation de Frédéric Sardet aboutit ici à un échec, et le résumé tenté par le comte, truffé de contradictions, s'en ressentira [voir notamment la page 389]. Aucun point de vue ne se détache nettement, mais il est intéressant de relever que tous les types d'argumentation se déploient pour justifier qui la domination masculine, qui une domination partielle, qui une égalité partielle : la religion (la Genèse ou l'Evangile), la nature (par laquelle on justifie tantôt l'égalité tantôt l'inégalité), l'anthropologie (une coutume qui voudrait que les usages soient partout les mêmes ou des lois qui divergent d'une société à l'autre). Les arguments tirent leur force de persuasion de leur ancrage philosophique ou théologique et l'on peut déduire des uns comme des autres toutes les conclusions. Aucune synthèse ne se détache nettement au sujet de la domination masculine, mais les paradigmes au sein desquels elle est débattue sont tous là.

Le défenseur le plus acharné d'une domination masculine intransigeante est certainement le recteur Polier. C'est d'ailleurs lui qui a défini le sujet : « De l'origine, des droits et des bornes de l'autorité des maris ». Pour lui, c'est simple, tous les types d'arguments plaident en faveur de la soumission des femmes. Par ce que l'on peut qualifier d'argument anthropologique, il prouve la supériorité des hommes : « Il faut bien examiner ce qui se fait dans toutes les nations et ce qui s'est fait dans tous les

²⁹ DUBY et PERROT 1991, p. 270.

temps ; par là on reconnaîtra que les hommes ont de la supériorité. » [380]. Il enchaîne avec un argument biblique tiré des récits des Patriarches : « L'Histoire sacrée l'établit aussi » [380]. Il en conclut que « les femmes ont toujours vécu dans la subordination » et que « ce n'est donc pas par usurpation que les hommes ont cette supériorité » [380]. Pour enfoncer définitivement le clou, il s'en remet à la Genèse : « la femme tire son origine de l'homme et non pas l'homme de la femme, elle a été formée pour lui et non pas l'homme pour la femme. Ajoutez à cela que cette sujétion a été imposée à la femme comme une punition après sa chute » [381]. Et la Genèse serait, bien sûr, à l'origine de l'organisation sociale : « Les lois civiles sont fondées sur l'institution primitive » [381]. La supériorité des maris est, pour lui, un usage qui correspond à une réalité intrinsèque évidente : elle « n'est acquise aux maris ni par usurpation ni par prescription ; les femmes ne se sont jamais soulevées contre cet usage » [381]. Qu'on se le dise.

L'absence évidente de consensus et ce qui ressemble à un coup de semonce de la part de Polier vis-à-vis du manque d'orthodoxie de ses collègues entraînent une troisième et dernière discussion sur les femmes, l'assemblée LXXIII. Cette fois c'est Saint-Germain qui propose le thème (et le plan) : « De l'influence du commerce des femmes par rapport au cœur et à l'esprit, des moyens de rendre ce commerce le plus avantageux qu'il est possible et de prévenir les dangers et les inconvénients qu'il peut entraîner avec lui ». [382] Cette question, l'influence des femmes sur la vie en société, renvoie directement au 2^e statut d'après lequel « cette société doit être d'hommes sans mélange de dames ». Elle se rapporte donc aux enjeux soulevés par la mixité, l'efféminement des usages sociaux et, éventuellement, les angoisses qu'ils suscitent. De fait, le sujet proposé par Saint-Germain oblige les membres à débattre d'une exclusion qui allait tellement de soi qu'elle était devenue un impensé. Ouvrir le débat à son sujet, c'était un peu ouvrir la boîte de Pandore. L'assemblée LXXIII révèle les termes de la querelle susceptibles de lézarder le beau consensus androcentrique implicite du XVIII^e siècle.

Le rôle et les qualités des sociétés particulières avaient déjà fait l'objet de trois assemblées sans que la question des femmes ou celle la mixité viennent compliquer la discussion. Dans ces réunions les propos se déploient longuement et dans l'ordre. Au cours de l'assemblée XXII du 20 avril 1743, le recteur Polier abordait le sujet sous l'angle du masculin universel : « Je me propose dans ce discours de parler du bon ou du mauvais usage des Sociétés que les Hommes forment entre eux pour leur intérêt particulier. » [236] Il y mentionnait la « Société d'amitié ou de mariage » [238] mais même s'il n'excluait pas complètement l'éventualité d'une sociabilité avec l'autre sexe, la mixité n'était pas ce jour-là l'objet de son discours. Le recteur reprenait longuement le même sujet trois semaines plus tard, le 11 mai 1743, lors de l'assemblée XXV [273-290] : « La matière dont je dois vous entretenir aujourd'hui, c'est l'usage établi depuis plusieurs années d'avoir des Sociétés composées d'un certain nombre de personnes qui s'assemblent à un certain jour marqué pour se voir en particulier et s'occuper ensemble de diverses choses conformes à leur goût. » [273] En dissertant sur un type de société qui ressemble à celle du comte, Polier imaginait, toujours selon la logique du masculin universel et de la non-mixité, les bienfaits de la rencontre entre « le laïque et l'ecclésiastique », « le magistrat et l'homme privé », « l'homme de qualité et le simple bourgeois », « l'homme du monde et le savant » [275-276]. Les sociétés de femmes qu'il inventait pour les besoins de sa démonstration s'appuyaient sur les mêmes stéréotypes que le poème de Pope : on y voit se rencontrer « la fausse prude et la coquette », « la prodigue et la ménagère », « la causeuse et la taciturne » [276]. Mais, ce jour-là, l'influence des femmes sur la vie en société n'était pas abordée et la dissertation décrivait sur un mode théorique les avantages et les inconvénients du besoin humain de vivre en groupe. Dans le long discours du 18 mai 1743 (ass. XXVI [296-311]) par lequel il prolonge le sujet déjà largement débattu par Polier, le boursier Seigneux, dans son style plutôt bienveillant, met plus que le recteur

l'accent sur la nécessité de joindre l'utile à l'agréable dans tous les types de « Sociétés particulières » [296]. Et il faut souligner, certes, que, parmi ses exemples de sociabilité réussie, le boursier ne se fait pas faute d'évoquer « l'Académie de Lyon » et les « femmes illustres » auxquelles elle ouvrit ses portes : Louise Labbé, Clémence de Bourges, Louise Sarrazin [307]. Mais, comme c'était le cas pour les assemblées XXII et XXV, son propos est plutôt théorique et pas explicitement rattaché à la *Société du comte de la Lippe*. Le boursier lui-même n'abordait pas, ce jour-là, la question de la mixité.

L'assemblée LXXIII est donc exceptionnelle dans la mesure où elle mobilise un type de discussion qui était, certes, dans l'air du temps, et à propos de laquelle on pouvait abondamment disserter, mais elle le fait dans le contexte des tensions très concrètes et des désaccords entre les membres qui se sont révélés lors de l'assemblée LXXII. Contrairement à ce qui se passe dans les assemblées XXII, XXV et XXVI, on voit que la question de la vie des Sociétés, lorsqu'elle est abordée sous l'angle de l'influence des femmes, suscite de vives tensions. Touchant de très près à la nature même de la *Société du comte*, ces tensions sont palpables sous la plume de Pavillard. C'est le cas en début de séance, lorsque l'on passe des propos de Loys de Bochat à ceux du boursier Seigneux (qui décidément est bien, sur la question, le plus *cool* de cette compagnie³⁰). De Bochat apparaît franchement impatienté, si ce n'est bougon. En gros, dit-il, cette matière est importante mais déplaisante, et il ouvre la discussion avec une petite plaisanterie bien misogyne : on est obligé de traiter de la question « puisqu'on ne peut pas vivre ni avec les femmes ni sans les femmes », en latin dans le texte [390]. La question se pose pour lui en termes évidemment androcentriques : comment faire pour *nous* rendre les femmes agréables. Il ouvre donc la discussion sur le mode d'une candeur misogyne. Seigneux, le boursier, adopte un ton tout différent et « répond » probablement à Loys de Bochat lorsqu'il affirme, en toute sobriété : « la matière est belle et riche » [390].

Le lecteur d'aujourd'hui ne peut s'empêcher de se demander s'il faut interpréter ses propos comme une critique implicite de la non-mixité de la société à laquelle il appartient. Le boursier Seigneux se fait en l'occurrence le défenseur de la mixité pour plusieurs raisons. Celle-ci, argument téléologique inédit, correspondrait à un plan divin : Dieu a fait des hommes et des femmes pour que ceux-ci vivent ensemble. Il faut donc qu'ils se connaissent réciproquement : « Cela marque le dessein de Dieu d'établir la sociabilité » [390]. Il est le seul de la compagnie, en outre, à aborder la question du mariage dans sa relation au sentiment amoureux : un sujet qui doit concerner le comte à l'âge de dix-sept ans. Il est le seul, également, à effleurer la question sur un ton probablement plus personnel. Moins on a fréquenté les femmes, dit-il au jeune homme, plus on risque d'être sous l'empire d'un premier sentiment : « Mais il y a ici un écueil contre lequel on échoue le plus souvent, c'est qu'on ouvre son cœur et on se livre avant que de se connaître » [391]. Or ce premier sentiment a de quoi nous aveugler : « Content des premières découvertes qu'on a fait [*sic*], on ne soupçonne pas même qu'il y ait rien de plus à connaître, on ne croit pas qu'il y ait rien au delà de ce qu'on a vu comme on est sans expérience et sur son propre cœur et sur celui d'autrui, on n'en connaît pas les replis et on ne les étudie pas. » [391] La mixité est donc souhaitable parce qu'elle permettrait des unions plus heureuses entre des femmes et des hommes qui ont eu le loisir de se connaître. En 1744 le droit au bonheur n'est pas à l'ordre du jour, mais on le voit se dessiner dans les propos du boursier. Enfin, dernier de ses arguments en faveur de la mixité, la féminisation des usages est souhaitable. Le goût et la politesse sont, pour le boursier, façonnés par les femmes, et le commerce des femmes « élève l'imagination » [392]. Leur compagnie est, à ce titre, un enrichissement nécessaire. Est-ce à dire que la formation du comte devrait relever d'une sociabilité mixte ? Ou la présence des femmes menace-t-

³⁰ Nicole Staremborg Goy avait d'ailleurs signalé, lors du colloque, que le mariage tardif du boursier Seigneux passait pour avoir été exceptionnellement heureux.

elle de réduire toute réflexion et toute production culturelle à une « agréable diversion » comme la littérature menace de le devenir aux yeux de certains ?

C'est de nouveau le professeur Polier qui coupe court aux digressions originales du boursier Seigneux sur les avantages de l'influence des femmes en recourant à une rhétorique qui oppose la forme (féminine) et le fond (affaire masculine) : la grâce et l'agrément sont le propre des femmes comme le fond est l'apanage exclusif des hommes³¹. La société des femmes a de quoi nous améliorer dans les formes, concède-t-il. Mais il en arrive, par le biais de cette opposition rhétorique, à justifier – CQFD – le 2^e statut, puisqu'il en conclut : « On ne fréquente pas ordinairement les femmes pour acquérir des lumières » [393]. L'affaire est ainsi entendue. La compagnie des femmes est inutile puisqu'elle n'a rien à fournir à l'enseignement du comte. Quant au baron de Caussade, il donne carrément dans la métaphore catastrophiste : il faut éviter de côtoyer des femmes car, selon lui, « c'est une mèche attachée à un baril de poudre » [394], tout en concédant que les dames âgées peuvent éventuellement donner des avis qui s'écoulent sans risque. Pavillard note...

Au-delà des sourires provoqués par le contenu aux allures de bêtisier des assemblées LXXI, LXXII et LXXIII, celles-ci, il est important de le dire, sont d'un grand intérêt car elles suggèrent à quel point la question des femmes fait l'objet de « querelle » dans les débats des Lumières : une brèche est ouverte par rapport aux dogmes chrétiens ou classiques et, même si les progrès concernant l'égalité entre les sexes sont beaucoup plus lents et beaucoup plus souvent interrompus que ceux des Lumières en général, cette brèche ne se refermera pas. Les échanges animés entre les membres de la *Société du comte de la Lippe* montrent qu'il y a un versant lausannois à cette « querelle des femmes » que le recueil dirigé par Danielle Haase-Dubosc et Marie-Elisabeth Henneau permet, depuis peu, d'étudier plus en détail³².

Conclusion

Le choix d'un poème de Pope ainsi que l'omniprésence des références protestantes ébauchent une spécificité culturelle lausannoise par rapport à laquelle nous devons approfondir notre connaissance de la querelle des femmes et de son devenir. Les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* permettent d'assister à l'ébranlement des certitudes classiques et chrétiennes dont dépendaient l'ordre ancien et la place que les femmes et les hommes étaient censés y tenir. En s'en remettant à Pope, le précepteur du comte a opté pour une défense des Anciens à l'anglaise, qui peut paraître paradoxale, voire carrément contradictoire d'un point de vue franco-français, mais qui est révélatrice de l'impossibilité d'assimiler purement et simplement le point de vue culturel des maîtres vaudois du comte à un universalisme à la française. Le classicisme défendu par Pope ne doit pas grand chose à Boileau et ne se veut en tout cas pas synonyme d'un respect des règles. Pour Pope, en effet, la bonne littérature se distingue forcément du classicisme français, au sujet duquel il formule une critique dans la veine des représentations stéréotypées des Anglais et des Français qui inspirent *Les Lettres sur les Anglais et les Français* de Bèat de Muralt (1722), auteur fétiche de Julie et Saint-Preux. Dans cette perspective, Boileau, avec son goût des règles, serait, pâle copie d'Horace, un auteur tout juste bon pour la France – « a nation, born to serve » –, alors que les valeureux Bretons le mépriseraient comme tout ce qui ressemble à l'imposition de lois étrangères. Dans un registre qui peut paraître déroutant, Pope invoque même pour le classicisme anglais insoumission et rugosité : « But we, brave

³¹ Dans le résumé de la séance [396], le comte reviendra d'ailleurs avec insistance sur les avantages d'une féminisation des usages et de la politesse.

³² HAASE-DUBOSC et HENNEAU 2013.

Britons, foreign laws despis'd,/ And kept unconquer'd, and uncivilis'd ;/ Fierce for the liberties of wit, and bold,/ We still defy'd the Romans, as of old. »³³ Lorsqu'elle est abordée par le biais de Pope, la question du « caractère des femmes » l'est donc au sein d'une différence culturelle clairement conscientisée pour ne pas dire revendiquée. Or cette différence culturelle n'a rien d'anecdotique puisque, comme Rousseau nous oblige à y penser, elle se trouve au cœur des propositions de modernisation associées aux Lumières, modernisation qui concernait l'Europe entière. Alors, certes, le Clarens imaginaire de *La Nouvelle Héloïse* n'est pas Lausanne, Rousseau n'a pas fait œuvre de sociologue et, en tant que romancier, il revendiquait même haut et fort un recours à l'imagination libéré des obligations et des noirceurs de la réalité. Pourtant, les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* nous ramènent à cette distinction culturelle qu'il tient si fort à établir dès la préface de son roman et dont dépendaient les innovations qu'il proposait par le biais de Julie. Le modèle d'organisation sociale et les réflexions morales qu'y ont découvert avec enthousiasme ses lecteurs sont produits par « des provinciaux, des étrangers, des solitaires », non pas, insistait-il, par « des Français, des beaux-esprits, des académiciens, des philosophes ».³⁴ Si les comptes rendus de la *Société du comte de la Lippe* sont symptomatiques de la disproportion relevée par Arlette Farge et Nathalie Zemon Davis entre la pléthore de discours tenus *sur* les femmes et le silence effectif de celles-ci, ils nous encouragent néanmoins à ne pas nous arrêter à ce constat. Le manuscrit qui en a gardé la trace constitue plutôt une occasion exceptionnelle de poursuivre les investigations sur ce que l'on peut considérer comme une amorce de déstabilisation dans « une petite ville au pied des Alpes ».

Coordonnées de l'auteure

Valérie Cossy
Professeure de littérature anglaise
Université de Lausanne
valerie.cossy@unil.ch

³³ Tiré de POPE, Alexander, *An Essay on Criticism*, in POPE 1985, p. 34-36.

³⁴ ROUSSEAU 1964, p. 6.

Bibliographie

Littérature primaire

COTTEGNIES, Line (éd.), *Mary Astell et le féminisme en Angleterre*, Lyon : ENS Editions, 2008.

POPE, Alexander, *Poems*, sélectionnés par Douglas Grant et introduits par Angus Ross Harmondsworth : Penguin, 1985.

POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes, De l'éducation des dames, De l'excellence des hommes*, Marie-Frédérique Pellegrin (éd.), Paris : Librairie philosophique Vrin, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes*, t. II, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris : Gallimard, coll. Pléiade, 1964.

Littérature secondaire

COLLIN, Françoise, PISIER, Evelyne et VARIKAS, Eleni, *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*, Paris : Plon, 2000.

DUBY, Georges et PERROT, Michelle (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 3, *XVI^e-XVIII^e siècles*, Natalie Zemon Davis et Arlette Farge (dir.), Paris : Plon, 1991.

GARGETT, Graham, *Voltaire and Protestantism*, Oxford : Voltaire Foundation, 1980.

HAASE-DUBOSC, Danielle et HENNEAU, Marie-Elisabeth, *Revisiter la « querelle des femmes », Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013.

HAMMOND, Brean, *Pope*, Brighton : Harvester Press, 1986.

KNOTT, Sarah et TAYLOR, Barbara (éd.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke et New York : Palgrave, 2007 (1^{ère} édition 2005).

LAQUEUR, Thomas, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris : Gallimard, 1992 (édition originale en anglais 1990).

O'BRIEN, Karen, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge : Cambridge UP, 2009.

PERRY, Ruth, « Mary Astell and Enlightenment », in Sarah Knott et Barbara Taylor (éd.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke et New York : Palgrave, 2007, p. 357-370.

RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *De la différence des sexes, Le genre en histoire*, Paris : Larousse, 2010.

SNYDER, Patrick, « L'amitié femme-homme entre 1600 et 1750 : dénonciation de l'inégalité et dialogue égalitaire », in Danielle Haase-Dubosc et Marie-Elisabeth Henneau (dir.), *Revisiter la « querelle des femmes », Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013, p. 107-120.

SPRINGBORG, Patricia, « Mary Astell and John Locke », in *The Cambridge Companion to English Literature 1650-1740*, Steven N. Zwicker (éd.), Cambridge : Cambridge UP, 1998, p. 276-306.

STEINBRUEGGE, Lieselotte, *The Moral Sex, Woman's Nature in the French Enlightenment*, New York et Oxford : Oxford UP, 1995 (édition originale en allemand 1992).

VARIKAS, Eleni, *Penser le sexe et le genre*, Paris : PUF, 2006.