

Dialogisme dans les *Lettres chinoises* (1739-1740) du marquis d'Argens

Miao Li
Université de Calgary

Durant le siècle des Lumières, à mesure que les canaux de communication entre la France et la Chine se multiplient, les Français disposent de plus en plus de sources pour mieux connaître ce pays: porcelaine, tableaux et objets d'art amenés de la Chine, récits des jésuites et des voyageurs, écrits des philosophes français sur le système politique, les religions et les mœurs. La présence de la Chine dans la littérature française est donc étroitement liée à ces manifestations et “inventions” de l'exotisme oriental.

L'ouvrage du marquis d'Argens, les *Lettres chinoises*, sera une des nombreuses œuvres de l'époque à s'inspirer des *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu. Initialement présenté au public sous une forme périodique,¹ et ensuite réédité et traduit en anglaise et en allemand suivant sa publication en France (Bush 80), ce recueil contient 150 lettres échangées entre six personnages chinois² dont Yn-Che-Chan resté en Chine, et les cinq autres voyageant dans différents pays d'Europe et d'Asie. L'échange de correspondances étalé sur une période de dix ans entre Yn-Che-Chan, résidant à Pékin, et Sioeu-Tcheou, voyageur chinois à Paris, constitue un ensemble principal de 64 lettres.

Publiées pendant l'apogée de l'exotisme chinois³ sous une forme très prisée au XVIIIe siècle, les *Lettres chinoises* attirent notre attention parmi les vingt-sept œuvres romanesques du XVIIIe siècle portant sur la Chine que nous avons pu identifier.⁴ Dans cet article, à la lumière des théories du dialogisme, nous tenterons de montrer d'un côté, comment la forme épistolaire et le paratexte servent de stratégies de rapprochement entre le Moi et l'Autre, participent à la création de

¹ De petits cahiers sur divers thèmes paraissaient le lundi et le jeudi, du 11 juin 1739 au 15 novembre 1740. Ce recueil s'arrête à cause de la maladie de l'auteur.

² Yn-Che-Chan (YCC), Sioeu-Tcheou (ST), Tiao (T), Choang (C), Kieou-Che (KC) et I-Tuly (IT). À part YCC qui reste en Chine, tous les autres voyagent dans des pays différents : ST traverse la France et l'Allemagne, T voyage en Moscovie et dans les pays du Nord (le Danemark, la Russie et les États allemands), C visite la Perse, KC se rend au Japon et au Siam et IT écrit de Rome.

³ L'exotisme chinois passe par trois périodes: l'apparition du phénomène (1660-la fin du XVIIIe siècle), son intensification et son point culminant (1700-1770) et finalement son déclin (1770-1800). Voir Martino, chap. VI « La Connaissance de l'Orient: ses progrès, ses phases, ses modes », pp. 166-88.

⁴ La plupart des ouvrages sur la Chine ont apparu au milieu du siècle. Outre trois pièces de théâtre (*Le Chinois poli en France* (1754) de Louis Anseaume, *L'Orphelin de la Chine* (1755) de Voltaire et *Les Chinois* (1756) de Charles Simon Favart), vingt-sept œuvres romanesques ont pris la Chine ou les personnages chinois comme sujet. On peut diviser ces œuvres romanesques relevant de l'exotisme chinois en quelques catégories : contes, histoires galantes et satires (épistolaire ou non épistolaire). Comme la statistique des œuvres romanesques portant sur la Chine au XVIIIe siècle n'a pas été dressée, les données citées ici sur la Chine viennent de nos recherches fondées sur les références suivantes: Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*; Marie-Louise Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France, 1704-1789*; S. Paul Jones, *A list of French Prose Fiction from 1700 to 1750* et Angus A. Martin, *Bibliographie du genre romanesque français (1751-1800)*.

l'effet de réel et à la déclaration du projet philosophique de l'auteur, et de l'autre, dans quelle mesure l'épistolaire polyphonique permet de démontrer la faiblesse universelle de l'être humain, et incite à retrouver les principes et les valeurs qui devraient guider les gens dans tous les domaines de leurs activités.

Rapprochement entre le Moi français et l'Autre chinois

Frédéric Calas affirme que le roman épistolaire répond au XVIII^e siècle de façon originale aux deux attentes du lecteur de fiction: le plaisir (l'attente esthétique) et l'instruction (l'attente éthique) (Calas 19-21). Cette observation ne diffère pas de la constatation de Laurent Versini portant sur deux raisons principales du succès des œuvres épistolaires à l'époque: l'honnêteté (ou la sociabilité) et l'authenticité détaillée (Versini 48-51). En fait, ces critiques aident à mieux saisir le rôle de la forme épistolaire dans la représentation de l'altérité romanesque chinoise: la forme épistolaire permet de mieux établir l'image de l'Autre et de transformer le rapport entre le Soi et l'Autre.

Du point de vue esthétique, par l'action de confiance qu'elle réalise, la forme épistolaire constitue, selon Calas, le moyen par excellence d'exprimer les sentiments et de créer un rapport familial. Ce rapport, précise Versini, se déroule dans le cadre de l'honnêteté et de la sociabilité exigées aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'honnêteté (classique) « s'exprime d'abord par la conversation, en un âge riche en brillants causeurs; la société de l'honnêteté, du commerce, prolonge bientôt l'art de la conversation par la lettre, message de civilité, expression de la politesse » (Versini 48). Dans une œuvre épistolaire, ce rapprochement entre le lecteur et le héros/le narrateur est réalisé par la réduction du recul du temps (l'utilisation du présent) et par la narration à la 1^{re} personne (54). En publiant des lettres (et ce même si le public n'est pas dupe du caractère topique de ce geste), l'auteur français veut établir un lien étroit entre le destinataire français et le destinataire chinois, ce qui confirme le rôle du genre épistolaire comme « dominant medium », impliquant le public dans une relation active et interactive (Goodman 137). Sont donc inclus non seulement la Chine et les Chinois comme l'Autre aux yeux des Français, mais aussi le public français au sens large, qui est un Autre aux yeux de la classe privilégiée. On peut observer cette triple relation (entre l'auteur français, les personnages/narrateurs chinois et le lecteur français) du point de vue des valeurs chinoises ou du point de vue des valeurs françaises. Dans le discours romanesque du personnage chinois, l'Autre chinois devient « nous » alors que le nous, la France et les Français, deviennent l'« Autre ». Ce changement de position par rapport à la situation externe du texte permet de modifier la distance entre le lecteur français et l'Autre chinois, ainsi que celle entre le lecteur français et les valeurs de son pays: l'Autre dans le récit devient plus proche du lecteur français, alors que le Moi français s'éloigne du lecteur français à cause du ton et des propos du narrateur - personnage Autre.

Les *Lettres chinoises* illustrent bien ce sens de rapprochement et d'inclusion extrêmes. Non seulement les locuteurs/narrateurs chinois rédigent-ils leurs lettres

en respectant le code d'expression occidentale,⁵ mais aussi, en tant que sujets agissant sur leurs destinataires par la parole, ces Autres emploient les pronoms « nous » et « on » (en incluant leurs destinataires fictifs chinois et réels occidentaux) dans une réflexion sérieuse sur les coutumes, les religions, la philosophie, les institutions civiles et la nature humaine.⁶ Les sujets et les expressions qui s'y trouvent situent ainsi les Chinois dans un lieu qui leur permet d'établir un dialogue d'égal à égal avec l'Occident. Dans la préface, l'auteur français confirme bien la valeur de la parole de ses personnages en tant qu'énonciateurs cultivés et raisonnables:

J'ai supposé des Chinois assez bien instruits dans les sciences européennes; mais cela ne choque point la vraisemblance, puisque j'en fais d'anciens amis des missionnaires jésuites, et que j'apprends qu'ils ont cultivé la connaissance de plusieurs marchands anglais, établis à Pékin, par le moyen desquels ils ont lu pendant dix ans les meilleurs livres européens. (Argens 174)

Bref, la forme épistolaire permet de réduire la distance entre l'Autre chinois comme personnage/narrateur et le Moi français qu'est le lecteur. De plus, en valorisant la parole de l'Autre, elle renverse aussi le rapport traditionnel entre le Moi occidental et l'Autre, dans lequel l'Autre est toujours inférieur (Todorov 1982 28). En effet, comme le constate Julia Kristeva, l'Autre en tant qu'étranger peut être perçu comme un *alter ego* de soi-même qui peut fonctionner comme un procédé scriptural permettant la critique de soi: « L'étranger devient alors la figure en laquelle se délègue l'esprit perspicace et ironique du philosophe, son double, son masque. Il est la métaphore de la distance que nous devrions prendre par rapport à nous-mêmes pour relancer la dynamique de la transformation idéologique et sociale » (Kristeva 196).

Paratexte: de l'effet de réel à la réflexion sur l'Autre

Du point de vue éthique, la forme épistolaire crée un effet de réel. Dans le paratexte de ces œuvres, les auteurs insistent généralement sur l'authenticité de l'histoire et des personnages par le biais du titre, de la préface, des noms, des termes, et des dates spécifiés dans les lettres. Ainsi, le titre complet du recueil l'inscrit dans un ensemble discursif topique : *Lettres chinoises, ou correspondance philosophique, historique et critique, entre un Chinois Voyageur à Paris & ses Correspondants à la Chine, en Moscovie, en Perse & au Japon*. Les noms monosyllabiques vraisemblables des correspondants chinois contribuent également à cette vraisemblance. Il est à noter que les *Lettres chinoises* empruntent aux *Lettres*

⁵ « Porte-toi bien, cher Yn-Che-Chan et donne-moi de tes nouvelles » (206), « Porte-toi bien, et salue de ma part Sioeu-Tcheou, lorsque tu lui écriras » (318).

⁶ « Oui, cher Yn-Che-Chan, examinons bien les hommes, considérons-les dans tous les différents états, et nous verrons que presque toutes leurs vertus ne sont que des vertus plâtrées; ôtons le masque qui les couvre, nous en découvrirons le faux. Tel est en général le malheur de la nature humaine, elle n'aima presque jamais le bien et le vrai par rapport à eux-mêmes; un lâche et servile intérêt en est toujours la cause » (329).

persanes un procédé de « transposition typographique par l'italique » (Calas 80) des termes « étrangers ». Dans un premier temps, ce procédé typographique frappe le narrataire, il accentue l'étrangeté de l'Autre et crée une sorte de distance entre celui-ci et le lecteur, car il insiste sur ce qui les sépare du point de vue langagier. Mais l'effort du narrateur engagé pour expliquer ces termes montre en même temps que celui-ci cherche à faire disparaître l'étrangeté de l'Autre: le Soi et l'Autre se rapprochent. Ainsi, par le biais d'un outil langagier, les narrateurs chinois et leur créateur français rendent leur altérité à la fois distante et proche. Pourtant, à l'encontre des *Lettres persanes*, les *Lettres chinoises* sont dépourvues de dates. Une autre différence qui sépare Montesquieu et d'Argens est que ce dernier ne se présente jamais comme éditeur fictif de ces correspondances. En fait, sa préface insiste sur le fait que ses lettres sont fictives (« Lettres feintes des Chinois »). Néanmoins, cela n'atténue pas l'effet de réel de cet ouvrage. Le paratexte à caractère auctorial (épître dédicatoire, préface, avertissement) souligne le fait que les personnages chinois et les histoires qu'ils racontent sont le fruit de la propre expérience de l'auteur, de son expérience de l'altérité, et de ses lectures. D'Argens y relate son séjour en Hollande, ses conflits avec la critique et les libraires, ses difficultés financières : il veut donc relier son œuvre à ce réel historique.

Et puis, la forme elle-même accorde à l'auteur le droit de ne pas se soucier apparemment du développement de l'intrigue, car le temps de l'histoire peut s'arrêter à tout moment pour faire place aux pauses descriptives ou aux commentaires du narrateur. Dans le cas de la satire épistolaire, toute œuvre peut « s'ouvrir comme document historique au tableau des mœurs, capable de peindre la réalité sociale dans toute sa complexité » (Calas 20). Dans l'œuvre du marquis d'Argens, les notes et les citations attestent sa connaissance quasi-parfaite des deux ouvrages les plus importants de l'époque sur la Chine, les *Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776) des missionnaires de Chine et la *Description géographique, politique, physique de l'empire de la Chine et de la tartarie chinoise* (1735) du père Jean Baptiste Du Halde, et possiblement aussi les deux œuvres du père Louis Le Comte : *Un jésuite à Pékin, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine : 1687-1692* (1696) et *Des cérémonies de la Chine* (1700). On y remarque dans les premières lettres les considérations stéréotypées sur les pratiques commerciales racoleuses (Lettre 1), les petits pieds des Chinoises (Lettre 2), les habitudes conjugales (Lettres 2, 21 et 23), les repas en Europe et en Chine (Lettre 25). Pourtant, cela est graduellement remplacé par des observations et réflexions plus profondes: système des censeurs publics (Lettre 48), comparaison du système administratif chinois avec les parlements français (Lettres 48, 145, 146), mission en Chine (Lettres 50, 142, 144) et finalement, idées des philosophes chinois sur la formation de l'univers (Lettres 7-9, 11, 14, 26).

Le paratexte est aussi le lieu privilégié où l'auteur déclare d'emblée un projet didactique et philosophique en relation avec ses autres écrits : sans nom d'auteur sur la page de titre, le recueil n'est pas pour autant anonyme car il émane de « l'auteur des *Lettres juives* et des *Lettres cabalistiques* ». Ce choix n'est pas dû au hasard. D'Argens lui-même, dans ses préfaces aux *Lettres chinoises* et aux *Lettres cabalistiques*, formule son projet cosmopolite d'englober dans sa réflexion

l'Europe, l'Asie et l'Afrique, et confirme l'unité profonde de ses trois ouvrages: « Ces trois ouvrages n'en sont réellement qu'un seul ...; voulant donner une critique générale des mœurs et des coutumes des peuples anciens et modernes, je formai l'idée de faire voyager un Juif dans toute l'Europe et dans les principales parties de l'Afrique, un Chinois dans l'Asie et dans les pays septentrionaux ... » (Argens 19-20). L'Épître dédicatoire « Au défunt roi de Corse, de piteuse mémoire » des *Lettres chinoises* formule aussi le but éducatif qui préside à la représentation de l'Autre: « La reconnaissance et l'amour de la vérité sont deux vertus bien essentielles à tous ceux qui veulent faire quelque progrès dans l'étude de la véritable Philosophie. Ces deux vertus demandent aujourd'hui que je vous offre ce premier Volume des *Lettres chinoises*, préférablement à tous ceux à qui j'aurais pu le dédier » (Argens 171). Ici, le but de l'œuvre est la recherche de la vérité (notion universelle) et son terrain comprend divers pays dans le monde.

Épistolaire polyphonique: du relativisme à l'universalisme

Dans la polyphonie, la correspondance s'établit entre plusieurs destinataires et destinataires, en démultipliant les sujets discutés et les points de vue, en exprimant leur subjectivité saisie à divers moments de leur manifestation. Comme le constate Versini, « la pluralité des voix conserv[e] à chacune d'entre elles le prestige de l'actualisation par la première personne, et d'une subjectivité replacée dans une pluri – voire dans une intersubjectivité » (Versini 83). En effet, les épistoliers chinois qui expriment leurs opinions divergentes ne cherchent pas ou n'arrivent pas toujours à se persuader l'un l'autre. Nous sommes donc ici dans un dialogue plus heuristique que socratique. Ce type de communication polyphonique rend chaque voix légitime, à l'image de l'attitude tolérante de l'auteur à l'égard de la diversité des nations et des idéologies. C'est ce qui annonce cet autre dialogue, entre l'auteur et son lecteur, dans le périphrase auctorial:

Une autre chose, dont il est bon que j'avertisse mes lecteurs, c'est que quoique j'aie rendu presque tous mes Chinois très bons déistes, je ne prétends point décider la fameuse dispute qui dure depuis si longtemps entre plusieurs savants européens, pour savoir si les lettrés penchent plutôt vers l'athéisme que vers le déisme. (Argens 174)

Selon Elsie Johnston, le déisme du marquis d'Argens est fondé sur l'ordre et l'harmonie « qu'il remarque dans l'Univers et qui présupposent un créateur qui seul a pu vivifier et donner le premier mouvement à la matière inerte » (Johnston 149). Si cette vision l'incite à adopter une attitude de tolérance à l'égard d'autres conceptions de Dieu, et qu'il s'attaque à l'intolérance comme le font aussi ses modèles Montesquieu⁷ et Voltaire⁸, c'est parce qu'il constate que les conséquences

⁷ Dans la Lettre 60 des *Lettres persanes*, Usbek décrit à Ibben les suites funestes de l'intolérance en Europe et, dans la Lettre 85, il présente à Mirza les avantages de vivre dans un état qui approuve la cohabitation de plusieurs religions.

⁸ Dans le chapitre sur la Chine de *La Princesse de Babylone*, on lit : « Cet Empereur [l'empereur chinois Young-tcheng] venait de chasser de ses États une troupe de Bonzes étrangers qui étaient venus du fond de l'Occident, dans l'espoir insensé de forcer toute la Chine à penser comme eux, et

de l'intolérance religieuse existent depuis toujours dans tous les pays. Le romancier aura pour tâche de montrer aux lecteurs, par la forme épistolaire polyphonique, qu'il s'agit encore d'un autre vice universel.

Dans les comparaisons, où les pays examinés se renvoient mutuellement leurs images, les vices des bonzes chinois ne diffèrent pas, affirme Yn-Che-Chan, de ceux des ecclésiastiques en France (Lettre 148). Motivés par la crainte de voir leur pouvoir diminué par la présence des missionnaires, les bonzes dénigrent le christianisme et contribuent indirectement à l'expulsion des jésuites. Une autre voix, celle de Kieou-Che (KC), relève la même crainte au Japon, pays qu'il critique pour sa politique sévère et intolérante. KC affirme qu'une bonne politique intérieure de l'empereur, qui cherche à développer le commerce, l'industrie et les sciences, ne peut contrebalancer les punitions sévères des crimes dans son pays. De même, la nécessité de protéger le pays ne justifie pas l'attitude globalement hostile des Japonais à l'égard des Chinois, pas plus que l'expulsion sanglante des Portugais et des Espagnols envoyés dans ce pays par leurs rois.⁹ KC s'insurge contre cette barbarie des Japonais: « Si j'avais osé parler plus librement, je lui [le Japonais] aurais montré avec beaucoup de force que l'action barbare qu'ils avaient commise, était capable de les rendre aussi odieux à toutes les nations de l'univers » (Argens L. 20 304).

En même temps, à la recherche de modèles positifs, les correspondants chinois font l'éloge de la tolérance du peuple chinois et de ses empereurs. Dans la Lettre 1, ST explique à ses hôtes français: « nous avons une religion différente de la sienne [le pape]. Cependant nous vivons fort bien avec ceux qui sont de sa croyance, et je suis fort ami avec plusieurs missionnaires européens » (L. 1 191). Comme dans *La Princesse de Babylone*, deux empereurs, K'anghi et Young-tcheng, sont évoqués pour appuyer l'auteur dans sa revendication de la tolérance. L'histoire de l'expulsion des missionnaires sera mentionnée assez rapidement dans le conte de Voltaire, mais la forme épistolaire permet d'entrer dans les détails de cette rencontre entre le Moi (chinois) et l'Autre (français).

L'histoire de l'expulsion des missionnaires de la Chine sera représentée dans la Lettre 50 (de YCC à ST). Le récit de fiction puise encore dans l'Histoire pour réaliser sa fonction cognitive et didactique. Le premier contact a été positif. L'empereur K'anghi, attiré par les talents des jésuites en science et en mathématiques, accueille bien les étrangers: « les jésuites trouvèrent beaucoup de protection à la cour; ce prince même les favorisa d'abord ouvertement, il vint enfin

qui sous prétexte d'annoncer des vérités avaient acquis déjà des richesses et des honneurs » (Voltaire 379-380).

⁹ Dans cette lettre, c'est un Japonais cité par Kieou-Che qui décrit le crime: « Dans un seul jour, ou plutôt dans un seul instant, soixante Portugais perdirent la vie; car c'est une coutume chez nous que chaque criminel a son bourreau: ainsi au premier signal du directeur de l'exécution, les soixante têtes de nos perfides ennemis tombèrent à terre » (Argens L. 20 303).

à les aimer cordialement » (L. 50 497-98). Il manifeste une attitude d'ouverture à l'égard du christianisme en Chine:¹⁰

... aussi fut-il décidé par le tribunal des rites que les Européens, n'excitant aucun trouble dans le royaume, y donnant journellement des marques de leur esprit, de leur science et de leur sagesse, il était juste, non seulement de les tolérer, mais de leur accorder une pleine et entière liberté, puisqu'on souffrait les lamas de Tartarie et les bonzes de la Chine, dont les sectes étaient si contraires aux opinions des lettrés. (498)

Quand la querelle des rites commence, l'empereur K'anghi, piqué par l'intention des dominicains et de Rome d'abolir des usages sacrés et immémoriaux en Chine, conserve toujours son amitié pour les jésuites. C'est son fils le futur empereur Young-tcheng qui prendra la décision d'expulser les missionnaires. Le marquis d'Argens, comme Voltaire, n'y voit pas un exemple de l'intolérance religieuse. Au contraire, cette expulsion lui semble nécessaire à l'assurance de l'ordre social, ainsi qu'à la protection des traditions civiques en Chine.¹¹

La Chine ne constitue pas le seul exemple de tolérance religieuse. En fait, dans la Lettre 81, en relatant à YCC sa visite à Strasbourg, ST reconnaît la politique tolérante du roi de France dans cette région, loue sa décision d'accorder la liberté de culte à ses habitants. La tolérance et l'intolérance sont ainsi des attitudes qui germent dans tous les pays, dans tous les groupes, chez tous les individus. Il s'agit d'examiner, le roman s'en charge aussi, les circonstances particulières dans lesquelles ces attitudes se concrétisent et de tirer des leçons permettant d'assurer le bien-être des pays et des sociétés.

En exploitant toujours les ressources de la polyphonie épistolaire, l'auteur présente les attitudes différentes des Chinois à l'égard de leurs propres religion et traditions. Rappelons rapidement que le confucianisme, qui n'a pas été bien reçu à son époque (551 av. J.-C. – 479 av. J.-C.), devient la philosophie d'état 300 ans plus tard et son idée centrale est le bonheur et la bénévolaence (仁). Les nouveaux commentateurs du confucianisme, apparus sous la dynastie Song autour du XI^e siècle, ont enrichi le discours de Confucius en lui donnant aussi un sens politique et religieux. Il en résulte qu'au XVIII^e siècle, il y a deux interprétations divergentes du confucianisme, tant en Chine qu'en Europe.

D'un côté, les confucianistes orthodoxes, ainsi que les jésuites, Voltaire et Leibniz, considèrent le confucianisme comme une « vraie » théologie, qui reconnaît l'idée d'un être surnaturel-créditeur du monde, la théologie décrite de cette façon

¹⁰ « Ce prince [K'anghi] la [une requête pour obtenir le libre exercice du christianisme] lut, et ne la trouvant pas écrite d'une manière à faire impression sur l'esprit des Chinois, il eut la complaisance d'en composer une en langue tartare » (L. 50 498).

¹¹ « On leur [les jésuites] reprochait leur amour pour les richesses, le soin qu'ils prenaient d'amasser de grandes sommes, sous le prétexte spécieux d'assister les pauvres. On se plaignait que les autres missionnaires ruinaient toutes les coutumes civiles et politiques de l'empire. Ces requêtes, réitérées maintes fois, firent ouvrir les yeux au prince et aux plus illustres mandarins. Le tribunal des rites jugea l'exil de tous les missionnaires nécessaire à la tranquillité de la Chine, où leur division, leur haine, leur ambition auraient pu causer tôt ou tard des troubles aussi dangereux, que ceux que les prêtres ont excités et excitent journellement dans les états de l'Europe » (L. 50 503-04).

par le Père Du Halde. Pour les jésuites, il s'agissait de rapprocher le confucianisme du christianisme, dans le but de favoriser la propagation de la foi chrétienne en Chine.¹² De l'autre, les mandarins et certains penseurs européens (tels que Isaac Vossius, William Temple, Saint-Évremond, Pierre Bayle, Anthony Collins et Nicolas Fréret) contestent le pouvoir des jésuites et le rayonnement de la pensée chinoise traditionnelle. Ils voient dans le confucianisme le courant matérialiste et athéiste. Ainsi, au centre de ce débat se trouve la question de l'interprétation de la nature des objets de culte que sont pour les Chinois *Chang-ti* (Dieu) et *Tien* (le Ciel). Ces objets sont-ils de nature spirituelle, comme dans le christianisme, ou bien de nature matérielle?

L'épistolarité romanesque donne la parole à deux personnages chinois qui figurent la diversité d'opinions généralisée à ce sujet. Pour d'Argens, la divinité n'est pas donc la Vérité qui s'impose d'elle-même, mais bien l'objet de divers discours. ST représente la voix des nouveaux commentateurs, en insistant avec eux que l'ordre de l'univers est « produit et maintenu par une vertu infinie en pouvoir, mais aveugle et matérielle » (L. 14 270). YCC, qui est un admirateur du discours confucianiste canonique et représente l'attitude des jésuites, accorde à *Chang-ti* et *Tien* les attributs de l'Être suprême. Dans leurs échanges, si l'intention de YCC déiste est de persuader ST de renoncer à la vision du monde exclusivement matériel, ST athée ne force pas son ami à changer son opinion: que « chacun abonde dans son sentiment » (271). Telle est aussi l'attitude de d'Argens dont le but est de rendre compte de la diversité de positions et non pas d'imposer l'une d'elles.

Dans les *Lettres chinoises*, le marquis d'Argens cherche, par l'insertion d'informations sur la Chine, et par la formulation du projet d'écriture, à rapprocher l'Autre chinois du lecteur français, et surtout, à permettre à ce dernier de mieux comprendre le portrait littéraire de l'Autre dans un contexte universel. Terrain textuel des rencontres et des interactions qui se réalisent au gré des expériences sans cesse renouvelées, la forme épistolaire polyphonique impose proprement la coexistence du Soi (les personnages chinois et l'auteur français) et de l'Autre (les peuples décrits dans les lettres et les lecteurs), et celle de diverses opinions. Le dialogue entre les correspondants principaux, l'athéiste ST et le déiste YCC, se veut ainsi la représentation d'un esprit ouvert à l'acceptation et à la tolérance de l'Autre, dont le marquis d'Argens se veut un excellent modèle.

¹² Voir par exemple Li, Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIIe siècle*, Québec, PUL, 2001.

Bibliographie

- Amorim, Marília. *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Argens, Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'. *Lettres chinoises ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un Chinois voyageur à Paris & ses correspondants à la Chine, en Moscovie, en Perse & au Japon*. Édition établie et présentée par Jacques Marx. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2009.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique Générale*. T. 1. Paris: Gallimard, 1966.
- Bush, Newell Richard. *The Marquis d'Argens and his philosophical correspondence: a critical study of d'Argens' Lettres juives, Lettres cabalistiques, and Lettres chinoises*. Diss. Columbia U. Ann Arbor: Edwards Brothers, 1953.
- Calas, Frédéric. *Le roman épistolaire*. Paris : Éditions Nathan, 1996.
- Dermigny, Louis. *La Chine et l'occident: le commerce à Canton au XVIIIe siècle (1719-1833)*. Paris: Éditions Jean Touzot, 1964.
- Du Halde, le Père J.B. *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale & des cartes particulières du Thibet & de la Corée; & ornées d'un grand nombre de Figures & de Vignettes gravées en Tailedouce*. 4 Tomes. À la Hâte: Chez Henri Scheurleer, 1736.
- Goodman, Dena. *The republic of letters: a cultural history of the French enlightenment*. New York: Cornell University Press, 1994.
- Johnston, Elsie. *Le Marquis d'Argens: sa vie et ses œuvres, essai bibliographique et critique*. Genève: Slatkine Reprints, 1971.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
- Martino, Pierre. *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. New York: Burt Franklin, 1971.
- Montesquieu. *Lettres persanes*. Éd. Alain Sandrier. Paris: Gallimard, 2006.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Lyon : J. Vernarel, 1819.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les Autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.
- Versini, Laurent. *Le roman épistolaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- Vissière, Isabelle et Jean-Louis Vissière. *La société française du XVIIIe siècle dans Les Lettres Juives du marquis d'Argens*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1990.
- Vissière, Jean-Louis (éd.). *Le Marquis d'Argens*. Actes du colloque international de 1988, Centre aixois d'études et recherches sur le XVIIIe siècle, Aix-en-Provence. Aix-En-Provence: Université de Provence, 1990.
- Voltaire. *Romans et contes*. Édition établie par Frédéric Deloffre et Jacques Van Den Heuvel. Paris : Gallimard, 1979.