



HAL
open science

La Religieuse ou l'humanité retrouvée : la folie sous le regard clinique de Diderot

Clarisse Chapel

► **To cite this version:**

Clarisse Chapel. La Religieuse ou l'humanité retrouvée : la folie sous le regard clinique de Diderot. Travaux & documents, 2022, Journée de l'Ancien Régime 2021, 58, pp.99-107. hal-04229490

HAL Id: hal-04229490

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-04229490v1>

Submitted on 5 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

***La Religieuse* ou l'humanité retrouvée : la folie sous le regard clinique de Diderot**

CLARISSE CHAPEL
DIRE, UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

L'histoire de la folie est liée, depuis le Moyen-Âge, au motif de l'exclusion. La société rejette, à la fois socialement et physiquement, ceux qu'elle considère comme monstrueux, comme en dehors de la norme. Aux temps moyenâgeux, ce sont les lépreux qui sont exclus et enfermés dans des léproseries. Au XVII^e siècle, ce sont les vénériens dans des hôpitaux. Or, comme l'explique Michel Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, « sous l'influence du monde de l'internement tel qu'il s'est constitué au XVII^e siècle [...] la maladie vénérienne s'est détachée, dans une certaine mesure, de son contexte médical, et [...] elle s'est intégrée, à côté de la folie, dans un espace moral d'exclusion »¹. Ce faisant, de 1650 à 1800 environ – ce que Foucault appelle le « Grand renfermement » –, les vénériens partagent le même espace d'enfermement avec les déraisonnés. Cette proximité entre sexualité et folie engendre pendant plusieurs siècles un amalgame entre les péchés contre la chair et les fautes contre la raison. Autrement dit, pour l'âge classique, il n'y aucune différenciation entre la folie morale et la folie mentale ; dans chacun des cas, la raison a cédé face à la déraison. C'est cette peur de se déposséder de soi-même qui pousse ceux qui sont – ou se pensent – raisonnés et raisonnables à exclure les aliénés de mœurs ou d'esprit dans des asiles, pour nier leur existence ainsi que celle de la folie elle-même.

Paradoxalement, alors que le fou n'a aucune place dans la société, sa voix, elle, étouffée, s'affirme et devient un topos littéraire. C'est ainsi que l'exclu de la société se mue en un personnage de choix de la littérature puisqu'il est l'incarnation d'une vérité profonde, « le désir d'un certain relâchement, d'une suspension de règles de la raison et des formes de l'ordre »². La figure du fou *de facto* permet de remettre en cause le cadre normatif des pouvoirs en place. C'est dans cette optique que la littérature de la Renaissance reconsidère le fou moralement et humainement. Nous pouvons notamment le voir avec Erasme et son essai satirique *Éloge de la Folie*, dans lequel le personnage allégorique de la Folie entreprend sa propre louange face au manque de reconnaissance des hommes. Dans son argumentation, la Folie avance que sans elle la vie n'existerait pas vu qu'elle règne à la fois sur tous les vices et sur tout ce qui est positif, comme l'amour ou l'expérience de vie. Erasme, dans son *Éloge*, place la Folie comme figure de vérité pour pouvoir critiquer son pendant, la Sagesse. Cette sagesse céans renvoie,

¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 18.

² Robert Morrissey, « Vers Un Topos Littéraire : La Préhistoire De La Rêverie », in *Modern Philology*, vol. 77, n°3, 1980, p. 271.

entre autres, à celle des théologiens. Ces derniers, est-il expliqué, détournent le sens des Écritures à leur profit ; dès lors, leur prétendue sagesse se mue en une folie morale et devient plus particulièrement une figure de duplicité parce que, comme le dit Gérard Defaux, « la plus grande folie pour l'homme, et en même temps la plus inévitable, consiste à se croire sage, à ignorer sa propre déraison »³. C'est ce qu'énonce également Montaigne dans son « Apologie de Raymond Sebond » lorsqu'il dit que « La présomption est en nous maladie naturelle et originelle ». Par ailleurs nous comprenons que, pour Erasme et pour Montaigne, la folie ne renvoie pas à une réalité clinique mais s'inscrit dans un contexte moral et religieux. Finalement, l'esprit satirique des deux humanistes montre que le fou n'est pas forcément celui qu'on croit et vont ainsi, en critiquant les institutions politico-religieuses, à l'encontre de leur norme sociale.

En revanche, au XVII^e siècle et plus particulièrement avec le classicisme, norme littéraire rime avec norme sociale. Si la folie était précédemment l'alliée de la sagesse et de la vérité, elle est désormais associée à un défaut, celui d'être trop original, d'être marginal. La folie est rejetée dans la société et moquée dans la littérature ; marginalité et disconvenance vont de pair sous la plume de moralistes tels que La Bruyère ou de dramaturges comme Molière, qui en font des ridicules : le rire étant la manifestation de l'exclusion. Dans *Le Misanthrope*, Molière remet quelque peu en question ce pouvoir du rire et ses vertus, en interrogeant justement les normes d'une société du paraître : les ridicules ne sont pas toujours ce que l'on croit et le marginal ne dit pas que des *folies*. S'il disconvient dans cette société, ce peut aussi être parce qu'il énonce de dérangeantes vérités.

Une remise en cause s'esquisse donc à la fin du XVII^e siècle. Le marginal commence à paraître plus ambigu (et n'en dérange pas moins).

C'est pour cela que le XVIII^e siècle, en réaction à l'intolérance du classique, réhabilite peu à peu une lecture positive des marginaux selon laquelle ils offrent un nouveau regard sur la société et sur ses normes de manière philosophique⁴. On mentionne souvent le *Neveu de Rameau* dans lequel Diderot imagine un dialogue entre Le Neveu nommé « Lui » et un philosophe nommé « Moi ». Le personnage du Neveu est un artiste fantasque et cynique, et surtout est un double fou : il est l'homme qui fait le fou pour divertir et l'homme qui est fou en exposant la vérité brute. Cette vérité principale pour Lui est que la vertu est synonyme de malheur, notamment puisque la société pousse à être amoral. C'est en cela que l'œuvre est une satire seconde, comme l'indique son sous-titre, car elle permet à Diderot, entre autres, de critiquer la société et ses vices⁵.

³ Gérard Defaux, « Sagesse et folie d'Erasme à Molière », *MLN*, May 1976, vol. 91, n°4, p. 658.

⁴ La liste est longue des marginaux dans le roman du 18^e siècle notamment. La première moitié s'intéresse plus précisément aux marginaux sociaux, comme *Le Paysan parvenu* de Marivaux. La seconde va se pencher sur des types encore plus originaux.

⁵ Il s'agit bien entendu d'une *lecture* du sous-titre, qui au propre fait référence à un premier texte écrit antérieurement par l'auteur et sobrement intitulée *Satire première*,

Or, à l'inverse du Neveu de Rameau qui est clairement présenté comme amoral, le personnage du religieux, en incarnant la règle du cloître, ne devrait guère représenter la folie. Mais c'est aussi pour cela que c'est un personnage de choix en littérature parce que si un religieux est fou, alors il devient un aliéné de mœurs *et* d'esprit qui transgressera à la fois l'ordre humain et l'ordre divin. Chez Diderot, ce personnage sort de la tradition libertine – le moine lubrique ou gourmand, la religieuse victime d'un libertin – et il s'agit de retourner les notions de norme et de folie : ce sont le cloître et sa règle qui deviennent le lieu facteur de dérèglement mental.

Denis Diderot, débute la rédaction de *La Religieuse* vers 1760. Le roman est publié dans sa version définitive en 1796, à titre posthume. L'œuvre est une sorte de roman-mémoires, posant déjà un contexte ambigu : l'héroïne Suzanne y narre son histoire de fille adultérine, prédestinée ou plutôt condamnée à la vie monacale à cause de sa bâtardise ; elle se trouve donc enfermée dans différents couvents, successivement sous la tutelle de trois Mères supérieures, trois visages de folie différents que Suzanne semble ausculter. Elle doit se battre pour garder sa pureté mentale et physique tout en tentant de regagner sa liberté.

Dans la même lignée que ces prédécesseurs, Diderot use de la folie pour remettre en cause les normes de l'Église comme nous le verrons. Néanmoins, grâce à ses connaissances médicales, la dimension morale de la folie est supplantée par la dimension clinique : le cloître devient un laboratoire de l'humain. Si le cloître est facteur de folie, alors les individus ne sont plus si responsables de leurs actes. C'est pourquoi nous pouvons nous demander comment le regard clinique de Diderot dans *La Religieuse* absout la folie pécheresse des moniales en exposant une humanité aliénée par la société et notamment par la religion ? Nous verrons tout d'abord les diverses aliénations déshumanisantes auxquelles sont soumises les moniales, puis comment la philosophie de Diderot restaure l'humanité des religieuses grâce à sa conception de la nature humaine.

Dans *La Religieuse*, les personnages de religieuses sont sujets à l'hystérie, une passion au sens médical du terme qui est liée à la mélancolie. Elle était auparavant considérée comme une maladie féminine vu que les antiques l'avaient associée à la matrice – d'où le fait que l'hystérie ait une étymologie dérivée d'*utérus*. Cependant, avec les progrès cliniques du XVIII^e siècle, et notamment avec les traités sur les vapeurs de l'école de Montpellier⁶, l'évolution étiologique affilie cette affection au diaphragme ; ce dernier étant présent dans tout humain quel que soit son genre. Néanmoins, les mœurs de l'époque ne sont pas en adéquation avec ces nouvelles découvertes médicales ; il en résulte que l'hystérie reste jugée comme une normalité congénitale du genre féminin qui aboutit, paradoxalement, à une

dans laquelle il imite à sa façon Horace. *Le Neveu de Rameau* constitue un texte beaucoup plus novateur, tant sur la forme que sur le fond, qui en fait aussi, en quelque sorte, une œuvre *marginale* dans le panorama littéraire et de Diderot et du 18^e siècle.

⁶ Voir, notamment, Pierre Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes* (1767).

marginalité sociale puisque les femmes restent quand même soumises à leur instinct. *La Religieuse* offre trois représentations de l'hystérie : une mystique avec Mère de Moni, une autre sadique avec Mère Sainte-Christine et une dernière perverse avec la Mère lesbienne du couvent d'Arpajon dont le nom est tu.

Malgré les différents visages et modes d'expression de la maladie, l'hystérie est causée par les mêmes aliénations. La plus globale, pourrait-on dire, est l'exclusion de la société, bien que celle-ci soit théoriquement volontaire pour les religieuses⁷, sauf dans le cas de Suzanne chez qui elle fut forcée. Mais qu'elle soit volontaire ou non, cette exclusion est une aliénation car la liberté est ôtée⁸. C'est en cela que le microcosme claustral repose sur les mêmes schémas d'enfermement que le microcosme carcéral, alors qu'ils sont diamétralement opposés sur le plan de la morale. Quoique nous ne puissions guère comparer les types d'enfermement entre le cloître et la prison sans tomber dans une généralisation faussée, cette proximité dans la réclusion permet de souligner le caractère hétérotopique des maisons de Dieu. A la manière des prisons et des asiles, les couvents sont des hétérotopies de *déviatio*n, à savoir « celle[s] dans [l]es[qu]elle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée »⁹. Cette proximité entre les deux microcosmes est également concrétisée, dans *La Religieuse*, par le système punitif qui est mis en place dans le couvent dirigé par la Mère sadique. Suzanne est enfermée arbitrairement par Mère Sainte-Christine à *l'in pace*, qui est un cachot souterrain dans les monastères. Or, ce double enfermement est révélateur parce qu'il montre le paradoxe de ce lieu où l'on est déjà enfermé, et affirme que le cachot où on est *solitaire* demeure bien une punition. Ainsi, cela met en exergue la dimension spéculaire du cloître : il est un reflet *stérile* de la société, au sens propre puisqu'il y a une impossibilité de la procréation et au sens figuré étant donné que son dessein de transcendance n'est même pas respecté. Précisons, néanmoins, que le couvent de la Mère de Moni permet également ce parallèle entre le cloître et la société, mais de manière plus positive puisqu'elle montre que tout n'y est pas mauvais et qu'il y a une réelle possibilité de transcendance avec elle.

Toutefois, l'enfermement n'est que la première aliénation physique engendrée par le cloître et il ne suffit pas à ôter entièrement la liberté. Pour cela, il faut, comme l'explique Foucault dans *Surveiller et Punir*, une discipline pour créer des « corps dociles ». Cette discipline au cloître est créée par la ritualisation des gestes comme le signe de croix, et par la codification du temps avec chaque office qui quadrille et rythme la journée. *A fortiori*, la répétition entraîne une autonomisation *inconsciente* du corps, ce dernier devenant alors incontrôlable aux niveaux physique

⁷ Suzanne suggère en effet que les jeunes filles enfermées contre leur gré dans les couvents sont plus nombreuses qu'on ne le croit.

⁸ Or, Diderot, dans plusieurs de ses œuvres, définit l'homme comme un « animal sentant, pensant et libre ». Voir, par exemple, le *Supplément au Voyage de Bougainville*.

⁹ Michel Foucault, « Des espaces autres », <https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm> - no1, *Empan*, vol. 54, n° 2, 2004, p. 15-16.

et mental¹⁰. Par exemple, lorsque Suzanne s'enfuit du cloître et se retrouve chez une blanchisseuse à la fin de l'œuvre, elle aura encore des réflexes ecclésiastiques ; elle dit : « Je n'ai jamais eu l'esprit du cloître, et il y paraît assez à ma démarche ; mais je me suis accoutumée en religion à certaines pratiques que je répète machinalement »¹¹. Avec ses automatismes, les blanchisseuses croiront qu'elle contrefait la religieuse, ce qui est assez ironique. En outre, nous comprenons que le corps docile induit obligatoirement un esprit discipliné et que cet assujettissement infère *a posteriori* l'aliénation. Néanmoins, le premier assujettissement mental qui est possible pour les moniales a lieu avant leur claustration, lors de la vêtue et, plus particulièrement, lorsqu'elles prononcent leurs vœux religieux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Ces trois vœux en étant dérivés des vertus évangéliques ont normalement pour but de se délivrer des contraintes extérieures, des contraintes sociales, pour se consacrer pleinement à Dieu. Or, comme le souligne l'avocat de Suzanne lors de sa tentative d'apostasie :

Faire vœu de pauvreté, c'est s'engager par serment à être pauvre et voleur. Faire vœu de chasteté, c'est promettre à Dieu l'infraction constante de la plus sage et de la plus importante de ses lois. Faire vœu d'obéissance, c'est renoncer à la prérogative inaliénable de l'homme, la liberté. Si l'on observe ces vœux, on est criminel ; si on ne les observe pas on est parjure. La vie claustrale est d'un fanatique ou d'un hypocrite¹².

Ainsi, ce sacrifice de sa personne et de sa liberté insinue, comme le nomme Christina Berdichevsky, une « triple mutilation métaphorique »¹³ qui est le prisme de l'oppression se manifestant au couvent. Selon sa thèse, le vœu de pauvreté est une « mutilation sociale [vu que les moniales] s'isolent du monde »¹⁴. Dominique Jullien, dans son article « Locus hystericus », explicite que ce vœu est aussi celui qui interdit sur le plan légal la libre disposition des biens¹⁵, tels que les héritages. Puis vient le vœu d'obéissance qui est observé par Berdichevsky comme une mutilation intellectuelle dans la mesure où les moniales sont privées de liberté de

¹⁰ Alors que ces règles sont justement érigées en vue d'un contrôle du corps, de ses besoins et pulsions, afin de favoriser l'épanouissement de l'âme. C'est, globalement, le principe de l'ascèse.

¹¹ Denis Diderot, *La Religieuse*, F. Lotterie (éd.), Paris, Flammarion, « GF », 2009 (désormais notée LR), p. 193.

¹² LR, p. 102.

¹³ Christina Berdichevsky, *La question de la violence dans La Religieuse, dans Les Liaisons dangereuses, et dans Candide* (thèse de doctorat, Université McMaster, Hamilton, Canada), 1987, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Dominique Jullien, « Locus hystericus : l'image du couvent dans *La Religieuse* de Diderot », *French Forum*, vol. 15, n°2, Mai 1990, p. 134.

pensée et d'action¹⁶, c'est-à-dire que le libre arbitre que prône (ou feint de prôner) l'Église leur est enlevé par cette même institution. Enfin, le dernier vœu, celui de chasteté, est une « mutilation sexuelle parce que les religieuses renoncent à la satisfaction de certains instincts »¹⁷ ; ou selon Jullien, c'est le vœu « qui empêche le développement physique de l'adulte défini biologiquement aussi bien que symboliquement par la capacité de reproduction »¹⁸, point essentiel dans la pensée matérialiste de Diderot¹⁹.

Ces trois vœux demandent une abnégation totale de la personne pour que celle-ci puisse correspondre à l'idéal catholique ; elle n'aura plus d'identité personnelle, d'autant plus que, l'émission des vœux entraîne un changement du statut légal de la personne qui les prononce étant donné qu'ils sont logiquement indissolubles et que la parole du profès devient invalide juridiquement ; cela complexifie les éventuelles apostasies comme dans le cas de Suzanne et cela renforce aussi le caractère hétérotopique et sacrificiel du cloître car il est un lieu de réclusion à perpétuité. Puis, plus généralement, cette coercition du corps et de l'esprit renseigne aussi sur la conception de l'Homme dans la religion : il est bien cet être qui a transgressé le commandement de Dieu et qui porte en lui le péché originel du premier père. Or, en tentant d'empêcher les péchés qui sont considérés comme une folie morale, l'institution religieuse essaye également de nier la réalité corporelle humaine ; cette réalité est que les désirs et les pulsions sont consubstantiels à l'Homme. La prohibition des pulsions par la religion avec, entre autres, le vœu de chasteté ne fait qu'engendrer pour les moniales une mélancolie qui agirait à la manière d'un refoulement freudien. En effet, d'un point de vue psychanalytique, les pulsions qui viennent de l'instance psychique du Ça sont refoulées par les interdits créés par l'instance psychique du Surmoi. Ce faisant, les pulsions sont inconscientes, mais non absentes. Et, lors du retour du refoulé – parce qu'il y en a généralement un –, les pulsions deviendront dérégulées et entraîneront une folie mentale.

Dans la philosophie de Diderot, cette lutte inconsciente entre les pulsions et les interdits est représentative de l'opposition entre le Code naturel et le Code religieux. Les pulsions sont un mécanisme biopsychique naturel, et c'est *ipso facto* l'impossibilité de les réaliser, ou de les contrôler en les acceptant, que la pathologie mélancolique se transforme, chez ses religieuses, en hystérie. Autrement dit, le cloître favorise et engendre possiblement la tentation et le désir dont il est censé protéger. Ce paradoxe révèle conséquemment une intériorisation qui n'est pas que spatiale, mais également psychique. *A fortiori*, sous l'effet de son renfermement et de sa contrainte, le cloître est supplanté par une autre représentation possible de lui-même où il incarne un laboratoire de l'humain entre nature et contre-nature.

¹⁶ Christina Berdichevsky, *loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Dominique Jullien, *loc. cit.*

¹⁹ Sur ce point, nous renvoyons à l'article « Jouissance » de l'*Encyclopédie*, et aux travaux de Colas Duflo, Michel Delon et de Guilhem Armand.

Bien entendu, nous savons que le terme psychanalytique de *pulsion*²⁰ est anachronique à la philosophie de Diderot. En revanche, l'idée même de celle-ci n'est pas contraire aux réflexions du philosophe puisqu'elle met, tout comme lui, en lien le corps et l'esprit. Assurément, Diderot est matérialiste, c'est-à-dire qu'il admet l'existence d'une seule substance, la matière, et non de deux comme le dualisme qui oppose l'âme et le corps. Or, Colas Duflo, dans son livre *Diderot : Du matérialisme à la politique*, indique que Diderot se détache des autres matérialistes du XVIII^e en introduisant une composante dynamique à cette matière, c'est-à-dire « qu'il est possible de concevoir le passage de la matière insensible, comme le bois, à la matière sensible, comme le corps vivant [...] Cette pensée du passage, c'est la dynamique matérielle »²¹. D'une part, cela permet à Diderot d'abstraire la thèse métaphysique de l'âme qui est, selon lui, infondée et insondable. D'autre part, cela induit par ce rejet métaphysique qu'il n'y a pas d'essence chez l'Homme, mais seulement des états à différent degrés sensibles.

Mais qu'est-ce que la sensibilité dans la perspective de Diderot et quel est son rôle dans sa conception de l'Homme ? Nous pouvons trouver ces réponses dans *Le Rêve de d'Alembert*. En effet, le personnage du médecin Théophile de Bordeu apprend au personnage de la marquise Julie de l'Espinasse que la sensibilité est une disposition naturelle de l'homme et qu'elle est, plus exactement, « l'extrême mobilité de certains filets du réseau [qui] est la qualité dominante des êtres médiocres »²². Bien que la sensibilité soit, plus ou moins, une propriété universelle de la matière²³, celle-ci semble négative puisqu'elle est attribuée aux imbéciles. Cela s'explique par cette fameuse mobilité du réseau ; le réseau dans la philosophie diderotienne renvoie à l'équilibre entre la tête et le bas-ventre, où le diaphragme joue le rôle de balancier. Lorsque la tête et le bas-ventre sont en harmonie, le sujet est en bonne santé. Si jamais l'une des parties domine l'autre, alors un dérèglement s'opère dans l'organisme. Dans *La Religieuse*, l'impossibilité de réaliser les désirs sexuels entraîne ce déséquilibre.

Pour corroborer sa thèse d'une morale religieuse contre-nature, Diderot utilise les diverses contributions dans l'*Encyclopédie* du médecin vitaliste Jean-Joseph Ménéuret de Chambaud et notamment son article sur la *Manustupration*, qui signifie dans notre langage courant la « masturbation ». Dans cet article, Ménéuret énonce que « la *manustupration* qui n'est point fréquente, qui n'est pas excitée par une imagination bouillante & voluptueuse, & qui n'est enfin déterminée que par

²⁰ Il est en effet absent des dictionnaires du XVIII^e siècle et de l'*Encyclopédie* (du moins dans ce sens, car d'Alembert l'emploie au sens newtonien de « propagation du mouvement » en physique).

²¹ Colas Duflo, *Diderot : Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Edition, 2013, p. 32.

²² Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Colas Duflo (éd.), Paris, Flammarion, GF, 2002, p. 152.

²³ Diderot ne cesse de spécifier la potentialité de sa dynamique matérielle ; il est anti-système cependant sa philosophie pose des principes parfois systématiques, mais dont il ne cesse d'interroger la validité, les contradictions, les nuances.

le besoin, n'est suivie d'aucun accident, & n'est point un mal (en Médecine) »²⁴. Tandis que l'Église considère l'onanisme comme une folie *morale*, pour ce médecin la masturbation serait *naturelle* et ordonnée par le corps. Cette approche médicale de la sexualité par Ménuret permet à ce dernier – et par extension à Diderot – de prouver la nécessité du rapport sexuel, ou du moins de l'onanisme, pour la nature humaine vu que l'abstinence complète produit un déséquilibre et une mauvaise santé²⁵. Aussi, Colas Duflo précise cette pensée médicale en corrélant les articles encyclopédiques « Mariage » et « Pollution Nocturne » ; il dit que « si l'évacuation de la semence ne se fait pas, cette rétention risque de nuire à l'organisme [...] Et, conformément à la loi d'action et de réaction entre ces différentes parties, la tête sera affectée par ce désordre du bas-ventre »²⁶. C'est pour cela que la majorité des religieuses deviennent peu à peu hystériques à leur entrée dans le cloître et c'est en cela que Suzanne énonce de manière ironique et tragique que « sur cent religieuses qui meurent avant cinquante ans, il y en a cent tout juste de damnées, sans compter celles qui deviennent folles, stupides ou furieuses, en attendant »²⁷. Cette critique de la protagoniste signale bien que le cloître est créateur de la folie. Les personnages les plus atteints – exception faite de la folle croisée dans le couloir – le sont progressivement : Diderot donne à voir l'évolution du sadisme de Sœur Christine, de la mélancolie de la supérieure de Saint-Eutrope. C'est après une conversation entre cette dernière et Suzanne que l'héroïne, seule dans sa cellule, rêve « à la bizarrerie des têtes de femmes » : cette rêverie, par trop philosophique, dans laquelle résonne la voix de Diderot²⁸, constitue un diagnostic général.

Or, ce déterminisme montre aussi que la folie marginale des moniales est une réaction *naturelle* de l'organisme, face à des interdits religieux contre-nature ; les moniales de ce fait répondent au Code naturel qui le précepte normatif de l'Homme chez Diderot. En revanche, Suzanne, malgré son genre féminin, est pratiquement le seul personnage qui est raisonnable et raisonné au couvent du fait de son absence totale de désir ; cela induit logiquement qu'elle n'a aucun dérèglement dans son réseau, mais cela veut également dire qu'elle ne répond pas au Code naturel. Si Suzanne était auparavant considérée comme la norme en diagnostiquant ses moments de déraison et en ne devenant pas hystérique, elle devient présentement *monstrueuse*. C'est peut-être ce qu'exhibe et cache à la fois le jeu d'incohérences autour de son âge : figée dans une perpétuelle adolescence, à mesure que le temps s'écoule dans le cloître, Suzanne ne devient jamais vraiment femme. D'où le paradoxe de ce personnage sur lequel la mutilation sexuelle a si bien fonctionné, mais sans totalement étouffer en elle la voix de la nature

²⁴ Art. « Masturbation » (*Médec. Pathol.*), *Encyclopédie*, vol. X (1765), p. 51a-54a.

²⁵ Colas Duflo, *Diderot : Du matérialisme à la politique*, op. cit., p. 80

²⁶ *Ibid.*

²⁷ LR, p. 19

²⁸ Sur ce passage, voir : Colas Duflo, « Chapitre 6 : Suzanne un instant philosophe », *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS éditions, « Biblis », 2013, p. 125-140.

puisqu'elle ne cesse de lutter pour sa liberté. Colas Duflo, dans son article « La nature pervertie. L'analyse des passions dans *La Religieuse* de Diderot », renseigne que :

Celui à qui la vie conventuelle convient parfaitement révélerait à la dissection (si elle était possible) qu'il lui manque quelque chose, que son organisme est mal organisé, bref, qu'il est un monstre, au sens le plus rigoureux où l'on appelle « monstre » toute créature non conforme à la norme habituelle de son espèce et incapable de se reproduire²⁹.

C'est ainsi que Suzanne qui est « inattaquable moralement »³⁰ devient *en marge* du Code naturel, de la nature humaine. Dès lors, les moniales hystériques en réagissant conformément à leur nature et à ses lois ne peuvent redevenir que plus humaines, ou comme l'énonce Catherine Cusset dans son article « Suzanne ou la liberté », « la folie [est le] signe même de l'humanité »³¹.

En définitive, dans *La Religieuse*, le microcosme claustral devient, par son caractère coercitif, un laboratoire de l'humain où se dévoilent la nature et la contre-nature en engendrant paradoxalement la folie pécheresse des moniales. Néanmoins, le regard clinique de Diderot absout à la fois la folie *mentale* et la folie *morale* de ces religieuses en prouvant que l'hystérie et l'exacerbation de leurs désirs ne sont que des réponses naturelles de l'organisme face à un dérèglement contre-nature. *In fine* ce renversement de la norme et de la marge démontre qu'il s'agit bien d'une attaque de l'institution religieuse – et donc aussi de la société –, mais pour « sauver » celles – et ceux – qui sont sacrifiées et dénaturées au nom d'une idéologie que Diderot juge néfaste au bien et à la vraie morale (athée et naturelle).

²⁹ Colas Duflo, « La nature pervertie. L'analyse des passions dans *La Religieuse* de Diderot », in Colas Duflo et Luc Ruiz (dir.), *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 88.

³⁰ Catherine Cusset, « Suzanne ou la liberté », *art. cit.*, p. 31.

³¹ *Ibid.*, p. 36-37.