Le pouvoir panique (1)

Il s'est passé dans l'année qui vient de s'écouler un fait considérable. Je ne dis pas qu'il soit le plus important, mais il est l'un des plus importants, ou plutôt l'un des plus symptomatiques. Dans un banquet commémoratif de la révolution de Février, un toast a été porté au dieu Pan, oui, au dieu Pan, par un de ces jeunes gens qu'on peut qualifier d'instruits et d'intelligents.

– Mais, lui disais-je, qu'est-ce que le dieu Pan a de commun avec la révolution ?

– Comment donc ? répondait-il ; mais c'est le dieu Pan qui fait la révolution. Il est la révolution.

– D'ailleurs, n'est-il pas mort depuis longtemps ? Je croyais qu'on avait entendu planer une grande voix au-dessus de la Méditerranée, et que cette voix mystérieuse, qui roulait depuis les colonnes d'Hercule jusqu'aux rivages asiatiques, avait dit au vieux monde : Le dieu Pan est mort !

– C'est un bruit qu'on fait courir. Ce sont de mauvaises langues ; mais il n'en est rien.

Non, le dieu Pan n'est pas mort ! le dieu Pan vit encore, reprit-il en levant les yeux au ciel avec un attendrissement fort bizarre… Il va revenir. Il parlait du dieu Pan comme du prisonnier de Sainte-Hélène.

– Eh quoi, lui dis-je, seriez-vous donc païen ?

– Mais oui, sans doute ; ignorez-vous donc que le Paganisme bien compris, bien entendu, peut seul sauver le monde ? Il faut revenir aux vraies doctrines, obscurcies un instant par l'infâme Galiléen. D'ailleurs, Junon m'a jeté un regard favorable, un regard qui m'a pénétré jusqu'à l'âme. J'étais triste et mélancolique au milieu de la foule, regardant le cortège et implorant avec des yeux amoureux cette belle divinité, quand un de ses regards, bienveillant et profond, est venu me relever et m'encourager.

– Junon vous a jeté un de ses regards de vache, Bôôpis Êré. Le malheureux est peut-être fou.

– Mais ne voyez-vous pas, dit une troisième personne, qu'il s'agit de la cérémonie du bœuf gras. Il regardait toutes ces femmes roses avec des yeux païens, et Ernestine, qui est engagée à l'Hippodrome et qui jouait le rôle de Junon, lui a fait un œil plein de souvenirs, un véritable œil de vache.

– Ernestine tant que vous voudrez, dit le païen mécontent. Vous cherchez à me désillusionner. Mais l'effet moral n'en a pas moins été produit, et je regarde ce coup d'œil comme un bon présage.

Il me semble que cet excès de paganisme est le fait d'un homme qui a trop lu et mal lu Henri Heine et sa littérature pourrie de sentimentalisme matérialiste.

Charles Baudelaire, L'École païenne

La révolution pastorienne, c'est-à-dire la naissance de la médecine bactériologique, déclenche une révolution profonde dans la conception du lien social : des liens invisibles relient tous les individus : les microbes. Il y a donc une interdépendance profonde entre tous les vivants, qui ruine la séparation du médical et du social, du présent et du futur. Ainsi (…) la lutte contre la tuberculose et la politique de prévention associée deviendront-elles un programme illimité : tous les versants de la vie de l'individu sont concernés, et ce de la naissance à la mort. Les théories pastoriennes apportent l'idée que le mal révèle la solidarité ; de plus, il fonde l'antinaturalisme de l'action politique : il faut contrecarrer la nature, la société n'est jamais assez sociale ; enfin, il fonde une morale positive : je ne peux pas vouloir mon bien sans vouloir celui des autres, c'est impossible. L'Etat a donc des devoirs positifs envers ses membres et l'individu a des droits positifs : voilà la révolution de pensée du solidarisme fondé sur la médecine pastorienne (…) La médecine pastorienne fonde, donc, une théorie du corps politique microbien solidariste, dont les principes se formuleraient ainsi : le tout est plus que la somme des parties ; il forme une réalité sui generis. Ensuite, il n'y a pas de partie qui ne soit partie d'un tout, et il n'y a pas de tout qui ne soit partie d'un plus grand tout : l'individualité n'est que le résultat d'un processus d'individualisation. Enfin, le rapport des parties au tout est à analyser sous la logique des causalités complexes, c'est-à-dire celle des probabilités (…). (L)a responsabilité individuelle d'une faute devient le partage collectif et réparti d'un risque. Il y a un mal ni métaphysique, ni moral, c'est l'accident de travail, mal social ; le taux des accidents est constant, quelles que soient les circonstances. Le simple fait de vivre et produire ensemble, crée des rapports d'interdépendance inéluctables et déterminés (…). L'État lui-même devient responsable (…). Se met en place un nouveau contrat social selon le principe de totalisation, de justice distributive et de masse globale des biens produits, contre l'ancienne forme de contrat comme rapport d'individus à individus avec distinction de l'État et de la société civile, et simple justice commutative, dont l'État était le garant. Fondamentalement, il y a dommage et risque parce que nous vivons tous ensemble : il nous appartient collectivement d'assumer cette solidarité organique, par l'État qui y trouve, à la fois, sa nécessité, sa justification et sa ligne d'action. Ainsi, schématiquement, nous pouvons dire que l'État Providence naît de la métaphore pastorienne du corps politique. La création du ministère de la Santé en 1920 consacre, en l'inscrivant dans les structures mêmes de l'État, l'assimilation définitive de l'approche pastorienne.

Suzanne Rameix, Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État (c'est nous qui soulignons)

Les circuits électriques n'ont pas (continué à) créer le public ; ils ont créé la masse, c'est-à-dire un environnement d'information dans lequel tout le monde est en interaction.

Marshall McLuhan, Address at Vision 65

L'occultisme n'est pas l'étude de tout ce qui est caché à la science, c'est l'étude des faits qui, n'appartenant pas encore à la science (je veux dire à la science positive au sens d'Auguste COMTE), peuvent lui appartenir un jour.

Joseph Grasset, L'Occultisme hier et aujourd'hui: Le merveilleux prescientifique (*)

Toute révolution constitue l'aboutissement, la matérialisation, le dernier stade d'une contemplation mystique.

Les transformations profondes de la société, des institutions et des valeurs fondamentales de la civilisation qui se sont succédées en Europe depuis l'antiquité ont toutes pour origine une contemplation mystique. Dans un premier temps, elle est revêtue d'un caractère intellectuel et prend la forme d'une doctrine religieuse, qui, dans un deuxième temps, est traduite idéologiquement sous la forme d'un système philosophique, qui, dans un troisième temps,trouve une expression politique (1).

La contemplation mystique en question est celle d'une seule substance, universelle et primigène, dont le monde et l'homme ne sont que les attributs. Sa première formulation religieuse semble être celle qui en fut donnée dans la théologie égyptienne, dont Jamblique nous en a conservé la substance : « Il est un Dieu antérieur aux commencemens de toutes choses. Il existait avant le premier dieu. Il demeure immuable dans son unité. Il est la source de tout. Il existe par lui-même. Il est le principe et le dieu des dieux. De lui émane l'existence (2). » Cette materia prima est appelée Amon, c'est-à-dire le caché, l'impénétrable. Elle correspond au Purusha, « l'Être cosmique » auquel est dédié l'hymne 10.90, d'origine non aryenne, du Rig-veda. L'Hymne orphique à Pan (daté du VIe siècle avant notre ère) (3) en est le premier écho connu dans l'aire européenne.

C'est précisément en Grèce que la théologie panthéiste se présenta pour la première fois sous un travestissement philosophique. « J'appelle Univers et Tout, dit le pythagoricien, Ocellus de Lucanie (VIe siècle avant notre ère), le monde pris dans sa totalité, car c'est pour cela qu'il a été nommé ainsi, parce que c'est un composé régulier du tout, ce qui est un système ordonné, par fait et complet de toutes les natures. Car rien n'est hors de lui ; si quelque chose est, il est compris dans lui ; tout est dans le tout, tout est avec le tout, ou comme partie, ou comme production. Tout ce que le monde contient a des rapports nécessaires avec lui ; mais le monde n'en a point avec aucun être; il n'en a qu'avec lui-même » (4). L'idée d'unité et l'identité du principe absolu, des choses et des êtres fut l'objet de spéculations

infinies chez les Pythagoriciens, les Éléates, Xénophane, Parménide, les stoïciens, les néoplatoniciens et les gnostiques.

Philosophiquement, le panthéisme est la doctrine d'après laquelle Dieu est tout ou le tout. « Dieu est tout et tout est Dieu. Le tout n'est rien d'autre que Dieu et Dieu n'est rien d'autre que le tout (…) Seul Dieu existe » (5) ; ou encore : « Dieu est à la fois le Un et l'Universel (…). Il est non-seulement l'Être des êtres, l'Être primordial, étant de lui, par lui et pour lui-même, principe de toute existence et de toute réalité, sans lequel rien n'est ni ne peut même être conçu ; mais encore l'Être unique, hors et en face duquel n'est aucun être, nulle existence, nulle réalité en soi ; de telle sorte que l'homme, le monde et l'univers ne sont rien en eux-mêmes, ne sont que la Divinité dans sa manifestation infinie ; car Dieu seul est et existe, lui seul est tout (6). »

Du point de vue du panthéisme, le rapport de la divinité au monde peut être conçu sous une double forme : immanente ou émanatiste. « Dans le premier cas non-seulement toutes choses ont leur origine en la divinité, mais l'être et la vie de toutes choses sont permanents en Dieu, ou Dieu est permanent, immanent en elles. L'Être est, il a été, il sera ; il est infini et ne pose rien de fini hors de lui ; il est éternel et ne crée rien de temporaire : point de passage de l'absolu au contingent ; point de sortie du créé hors de l'incréé. Dieu est un tout clos et parfait, qui identifie tous les êtres dans la totalité et l'unité absolue, aujourd'hui et toujours, d'une manière immuable et éternelle. Sans Dieu il n'est pas de monde, sans monde point de Dieu. Dieu et le monde, l'univers et Dieu sont un et identiques, absolument et de toute éternité ; toutes choses sont, existent, vivent et sont unies en Dieu, comme en leur substance, et n'obtiennent jamais d'être, de vie et d'existence véritable et substantielle, en elles et pour elles ; car Un est tout » (7). C'est la position du panthéisme immanentiste, dit aussi moniste.

« Dans le second cas, Dieu n'est pas un tout clos eu lui-même, l'univers dans sa totalité ; il est l'Être primordial, se propageant par des générations successives qui émanent perpétuellement de lui et qu'il embrasse dans son unité : tout est un. L'Absolu est sorti de lui-même, l'Infini a posé le fini distinct de lui, le pân est progressivement sorti et sort continuellement du ên, tandis que, dans le système de l'immanence, le ên ne peut être conçu sans le pân » (8). C'est la vue du panthéisme émanatiste, encore appelé dualiste, même si, dans le fond, il admet identité de substance entre Dieu et le monde.

Le panthéiste moniste refuse toute réalité aux phénomènes, « il les regarde comme de pures apparences, comme un véritable néant, et il ne veut admettre qu'une seule réalité : la substance absolue » (9).

Le panthéisme émanatiste concède « une certaine réalité à la variété phénoménale, en la considérant, ou « comme un développement de la substance divine, » ou « comme des attributs et des modes immanents ou créés de la substance infinie » (10). Tous les êtres dont est composé le grand tout ne sont qu'une extension – un écoulement – de la substance divine, dont ils émanent continuellement, sans le diminuer ou l'amoindrir. Les émanations sont décroissantes, c'est-à-dire que les êtres, à mesure qu'ils s'éloignent de l'être absolu, perdent de leur pureté, de même que la lumière perd de son éclat à mesure qu'elle s'éloigne de son foyer.

Dans le néo-platonisme, cet éloignement est appelé « procession » (prohodos). Toutefois, l'émanationisme néo-platonicien tend à se combiner avec une eschatologie qui envisage le retour de l'âme à sa source ultime par « conversion » (épistrophé). Pour Plotin, qui dit procession des êtres de l'Un dit aussi retour des êtres à l'Un, loi également universelle qui veut que l'être désire plus ou moins consciemment se tourner vers son principe générateur pour en recevoir la forme et participer ainsi de sa perfection : la matière reçoit sa forme de l'âme, qui, à son tour, reçoit sa forme de l'Intellect, qui reçoit lui-même sa forme de l'Un, lui-même dépourvu de forme et donc parfait. Ce retour des « âmes particulières » à l'Un « (s'accomplit) (…) avec le cours du temps » (11)

Dans l'antiquité, la philosophie védantine, Pythagore, les stoïciens et, à l'époque moderne, Spinoza, furent monistes. Dans l'antiquité, la philosophie samkhya, le manichéisme, les néo-platoniciens (Proclus et Plotin) (12), les kabbalistes, pour certains les gnostiques (13) et, à l'époque moderne, les représentants de l'idéalisme philosophique, furent émanatistes.

Idéologiquement, l'historisation de la conception d'une unité et d'une identité de toutes les choses et de tous les êtres avec le principe absolu donna naissance au sentiment d'unité du genre humain et à la doctrine conséquente de l'égalité de tous les membres d'un même peuple entre eux, de tous les peuples entre eux et enfin de toutes les races entre elles, tandis que l'historisation du concept d'épistrophé contribua à faire naître la sensation d'un processus évolutif vers un terme idéal, qui, une fois greffée à la croyance chrétienne au progrès de la révélation et à la marche progressive du genre humain vers la vérité (14), mit en branle des forces dont l'action aboutirait à la formation du mythe du progrès.

Politiquement, le refus du panthéisme moniste d'accorder la moindre réalité aux substances créées et aux causes secondes et son « affirmation que tous les êtres ne sont que des modifications d'un seul et même être, ou les instruments et les causes occasionnelles des manifestations successives de cet être » trouve son expression dans le centralisme, qui se traduit effectivement par « la négation de toute personnalité indépendante à l'égard du ministère public, et de toute action propre à lui ; (par)

l'affirmation que les individus formant ce ministère ne sont nullement Pouvoirs eux-mêmes, mais que ce sont des nuances, des organes du Pouvoir suprême » (15).

L'idée de progrès humain est une théorie qui implique « une synthèse du passé et une prophétie de l'avenir. Elle est fondée sur une interprétation de l'histoire qui considère que les hommes avancent lentement – pedetemtim progredientes – dans une direction définie et souhaitable et en déduit que ces progrès se poursuivront indéfiniment. Et elle implique la jouissance ultime d'un bonheur général qui justifiera l'ensemble du processus de civilisation ; car, sinon, cette direction ne serait pas souhaitable. Elle implique aussi que le processus doit être le résultat nécessaire de la nature psychique et sociale de l'homme ; il ne doit pas être à la merci d'une volonté extérieure ; sinon, rien ne garantirait sa pérennité (…) et l'idée de progrès se transformerait en l'idée de la Providence » (16).

Les Grecs ignoraient l'idée de progrès. S'ils avaient le sentiment que, dans le passé, la civilisation avait évolué dans le sens d'un mieux, ils n'envisageaient pas qu'elle soit vouée à progresser indéfiniment dans le futur. Même Protagoras, Critias, Xénophon, Démocrite, Euripide et Eschyle (17), pour qui l'homme était passé progressivement et péniblement de l'état de brute à celui d'être civilisé, n'imaginaient pas que ce progrès puisse être indéfini. Personne ne doutait du mythe de l'« âge d'or », mais les philosophes n'avaient aucun mal à le combiner avec l'idée d'une séquence graduelle d'améliorations sociales et matérielles au cours de la période de déclin qui y avait succédé. S'ils admettaient certains progrès relatifs, ils s'accordaient en général sur le fait qu'ils vivaient dans une période de dégénérescence et que cette dégénérescence était inévitable, inévitable parce qu'inhérente à la nature de l'univers. Le monde était l'œuvre de la divinité, et, en tant que tel, il était parfait ; mais il n'était pas immortel et portait en lui les germes de la décadence. L'univers finirait par se dissoudre dans le chaos originel, pour en renaître et ainsi de suite. Platon applique la théorie de la dégradation dans l'étude qu'il fait des communautés politiques dans les derniers livres de la République. Il explique cette détérioration principalement par une dégénérescence de la race, due au laxisme et aux erreurs de l'État dans la réglementation des mariages et la naissance consécutive d'individus biologiquement inférieurs. Les théories de Platon valorisent l'immuable par rapport au changement. Son idéal social est celui d'un ordre absolu ; une fois cette société réalisée, tout écart par rapport à l'ordre absolu la mettrait en danger. Aristote, considérant la question d'un point de vue pratique, pose que les changements dans un ordre social établi ne sont pas souhaitables et doivent être aussi peu nombreux et légers que possible. « En raison de la défiance que leur inspirait le changement, la conception de la civilisation comme un mouvement progressif leur était étrangère. Il ne leur venait pas à l'esprit qu'un ordre parfait puisse être atteint par une longue série de changements et d'adaptations. Cet ordre, étant une incarnation de la raison, ne pouvait être créée que par l'acte délibéré et immédiat d'un esprit planificateur. Il pouvait être conçu par la sagesse d'un philosophe ou révélée par la divinité. Par conséquent, le salut d'une communauté doit résider dans la préservation intacte, dans la mesure du possible, des institutions imposées par le législateur éclairé, car le changement signifiait corruption et désastre » (18). Ils voyaient donc « le temps comme un ennemi » (19).

La théorie des cycles, qui peut être décrite comme une théorie du temps cosmique, passa telle quelle de la Grèce à Rome. Même si elle pouvait se présenter sous des formes moins extrêmes que celle qui était la sienne dans le pythagorisme, où chaque cycle reproduisait dans les moindres détails le cours et les événements du précédent, elle n'était guère propre à stimuler la spéculation au sujet de l'avenir. Pourtant, le premier, Sénèque, tout en évoquant le souvenir d'un « âge d'or passé », parla du progrès des sciences et de leurs applications. L'idée d'une possible amélioration de la société se fit ainsi jour dans le stoïcisme et la morale des stoïciens fut regardée comme celle qui devait apporter le bonheur, non seulement au peuple, mais aussi – du jour où, ayant repris le concept de cosmopolitisme aux cyniques, les philosophes de cette école déclarèrent que tous les hommes sont frères et que le véritable pays d'un homme n'est pas sa ville particulière mais l'oikeiosis (oecumène) – à l'humanité (20).

Or l'idée de progrès prend précisément appui sur le concept d'humanité et encore davantage sur celui d'unité de l'humanité, qui fut mis en avant et systématisé pour la première fois par le christianisme. « (L)es Grecs et les Romains connaissaient bien d'autres peuples sur terre, des peuples aussi éloignés d'eux que les Chinois. Et la référence à 'l'homme' était fréquente dans les traitements classiques du progrès. Il suffit de se souvenir de 'l'homme est la mesure de toutes choses' de Protagoras et de l'ode de Sophocle aux merveilles accomplies par l'homme sur terre. Mais ni cela, ni la conscience d'une grande multiplicité de peuples et de cultures sur la terre ne sont la même chose que la conception de l'humanité ou de l'homme comme quelque chose d'existant à part entière, d'unifié et doté d'une capacité de développement et de progrès sur une longue période de temps. Cette conception n'apparaît pas en Occident avant le début du IIIe siècle de notre ère, lorsque les théologiens chrétiens, désireux de promouvoir le thème de l'universalité de l'Église et de son accessibilité par tous les êtres humains, quels que soient leurs origines familiales, géographiques, ethniques ou culturelles et de faire progresser l'idée de la suzeraineté de Dieu sur tous les peuples de la terre, commencèrent à ne plus parler dans leurs écrits de civilisation romaine mais d'humanité ! » (21) et, qui plus est, de solidarité humaine, d'intérêt commun vital entre les diverses races. « C'est au christianisme que nous devons l'idée de progrès ; elle est la conséquence logique de ses enseignemens. En effet, que nous a-t-il appris ? Que nous sommes tous fils d'un même père qui est Dieu, que nous sommes tous membres d'un même corps, qu'un jour viendra où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur, etc. Ainsi, non seulement l'espèce humaine est une, mais encore elle est en société (…) » (c'est nous qui soulignons) (22). A la notion d'unité humaine le christianisme ajouta ainsi celle d'unité historique, autre condition nécessaire à la naissance de l'idée de progrès. Elle germa chez Augustin, le premier, dans la Cité de Dieu, à « s'occup(er) de la signification morale des faits historiques ; (…) (à) en cherch(er) le lien commun, et (…) (à) les class(er), d'après une loi providentielle qui en donnait l'explication et le sens » (23).

Déjà la « bonne nouvelle » n'avait pas été présentée comme une rupture radicale avec le passé. Jésus, dans le Sermon sur la montagne montre le christianisme « comme préparé dès le commencement de

l'histoire mais proclamé seulement lorsque la plénitude du temps fut accomplie ; ce lien traditionnel était un des arguments des premiers propagandistes chrétiens. Ils proclamaient qu'il y avait eu certains stages progressifs dans la révélation, une certaine éducation du genre humain sagement graduée par la Providence. Cette série de révélations avait toujours été en rapport avec les capacités de l'espèce et adaptée à ses besoins ; la dernière en était le couronnement, elle était la vérité absolue, la vie parfaite en Christ ; l'avènement de celui-ci était envisagé comme devant opérer progressivement sur l'humanité de la même manière que le levain agit sur la farine jusqu'à la transformation complète de la masse. Ainsi, d'après les formulateurs de la religion nouvelle, cette dernière était la continuation des croyances anciennes, celles-ci avaient parcouru des stades progressifs suivant un itinéraire tracé par la Providence, et la forme actuelle était l'idéal absolu qui devait s'imposer de plus en plus à l'universalité des hommes. La conception de la continuité dans l'évolution était donc subordonnée à un plan préexistant et artificiel et à une fin fixe et absolue en tant qu'idéale et dont l'extension seule à la masse du genre humain pouvait être différée pendant le temps matériellement nécessaire pour que cette dernière fût ralliée à la foi commune » (24).

La conception d'un développement continu, permanent et inévitable vers un but déterminé ressort également de l'Épître aux Hébreux, où Paul explique comment le christianisme est sorti du judaïsme et pourquoi il lui est supérieur.

Cette proclamation d'une supériorité fondamentale de la nouvelle loi sur l'ancienne n'impliquait pas de la part de ceux qui la faisait la croyance en un processus évolutif d'ordre matériel (25) ; il n'est question chez eux que de progrès intellectuel et moral. Il n'en demeure pas moins que les premiers adeptes du christianisme étaient persuadés que Jésus viendrait rétablir le royaume de Dieu sur la terre et admettaient que la révolution qu'il annonçait était foncièrement et matériellement messianique (26). « Jésus demandait pour le monde que la volonté de Dieu y fût faite ; le règne divin qu'il souhaitait c'était le bien universel ; il voulait que la cité parfaite qu'on pouvait rêver comme existant dans le ciel se réalisât sur la terre (Matthieu, 6:10) ; il demandait 'la réforme de toutes choses' (Actes des Apôtres, 3:21) ; et l'idée d'un changement prochain du monde pouvait bien être accréditée dans les esprits par les miracles que faisait Jésus et qui se traduisaient par des faits nouveaux dans le monde matériel. Jésus employait même des paraboles pour faire comprendre quel sérail ce changement qui deviendrait définitif pour le monde » (27). « Le christianisme primitif était une théorie du Progrès tel qu'on pouvait le concevoir à cette époque » (c'est nous qui soulignons) (28).

Jésus demandait « la réforme de toutes choses », tout en affirmait que son « royaume n'est pas de ce monde » (Mathieu, 13:3). L'Église naissante mit l'accent sur « mon royaume n'est pas de ce monde », mais les espérances messianiques des prophètes juifs (29) se retrouvèrent chez les premiers chrétiens, comme en témoignent les divagations de l'Apocalypse, texte imprégné d'abstractions néoplatoniciennes (30), sur une Jérusalem nouvelle. Même si ou parce que « le règne de mille ans » fut très tôt interprété

moins littéralement que symboliquement (31), la rencontre des thèmes millénaristes du christianisme primitif avec la théorie néoplatonicienne de l'épistrophé fit le lit de l'idée naissante de progrès.

De sa fondation à Alexandrie au IIe siècle de notre ère jusqu'à sa décadence au VIe siècle, le néoplatonisme fut intellectuellement le seul adversaire sérieux du christianisme et même son meilleur ennemi, puisque la théologie chrétienne y fit de nombreux emprunts (32). Pour expliquer la lutte que cette philosophie inspirée de Platon et des doctrines religieuses orientales mena contre le syncrétisme oriental qu'était la théologie chrétienne, Guizot invoque deux raisons, qu'il juge « essentielles » : la première est que « le néoplatonisme est une philosophie, le christianisme une religion. Le premier a pour point de départ la raison humaine ; c'est à elle qu'il s'adresse, c'est elle qu'il interroge, c'est en elle qu'il se confie. Le point de départ du second est au contraire un fait extérieur à la raison humaine ; il s'impose à elle au lieu de l'interroger. De là suit que le libre examen domine dans le néoplatonisme, c'est sa méthode fondamentale et sa pratique habituelle, tandis que le christianisme proclame l'autorité pour son principe, et procède en effet par voie d'autorité. De là suit encore que, bien que le néoplatonisme alexandrin, à en juger par le langage et l'apparence de ses écrits, se présente sous un aspect infiniment mystique, au fond son principe est rationnel, tandis que le christianisme primitif, dont le caractère n'a rien de mystique, qui est au contraire très positif et très simple, a cependant un principe surnaturel » ; la seconde est que « (l)a doctrine dominante du néoplatonisme alexandrin, c'est le panthéisme, l'unité de la substance et de l'être, l'individualité réduite à la condition de pur phénomène, de fait transitoire. L'individualité, au contraire, est la croyance fondamentale de la théologie chrétienne. Le Dieu des chrétiens est un être distinct, qui communique et traite avec d'autres êtres, auquel ceux-ci s'adressent, qui leur répond, dont l'existence est souveraine, mais non unique. Entre bien d'autres symptômes, la diversité des deux doctrines en ce point se révèle clairement dans l'idée qu'elles se forment de l'avenir de l'homme au-delà de son existence actuelle. Que fait des êtres. humains le néoplatonisme au moment de leur mort ? Il les absorbe dans le sein du grand tout ; il abolit toute individualité. Que fait au contraire la doctrine chrétienne ? Elle perpétue l'individualité jusques dans l'infini ; à l'absorption des êtres individuels, elle substitue l'éternité des peines et des récompenses » (33). Le spécialiste de l'école d'Alexandrie Étienne Vacherot (1809-1897), tout en abondant dans le sens de l'historien, suggère, nolens volens, que ce qui rapproche néoplatonisme et christianisme est peut-être plus essentiel que ce qui les sépare ; il montre en effet qu'ils ont le « même point de départ, (les) mêmes principes, (la) même conclusion : tous deux, du fond de cette triste prison qu'ils nomment, comme les gnostiques, le corps et le monde, aspirent vers l'éternel, l'immuable, l'invisible, et rappellent sans cesse à l'âme sa vraie patrie ; tous deux, sous des noms divers, embrasent les trois côtés de la nature divine, et par leur doctrine de la Trinité répondent au même besoin de la pensée ; tous deux enfin emportent l'âme dans le sein de Dieu, sur les ailes d une même faculté qu ils nomment Foi, Raison ou Intelligence » (34). De là, par exemple, l'inclination de la théologie chrétienne au panthéisme. Devenus chrétiens, la plupart des philosophes de l'école d'Alexandrie avaient en effet mêlé leurs anciennes spéculations à leur foi nouvelle, en s'efforçant, sans toujours y parvenir, de les mettre d'accord et c'est ainsi que Origène, représentant de l'école théologique d'Alexandrie fut accusé de panthéisme par Jérôme (v. 347-420), Théophile d'Alexandrie, pape de 384 à 412 et l'empereur Justinien

(35). La formation néo-platonicienne des théologiens chrétiens qui flirtaient ou été soupçonnés de flirter avec le panthéisme n'explique cependant pas tout : des tendances panthéistes se retrouvent chez des Pères de l'Église qui, tels Justin le Martyr, Tatien le Syrien et Théophile d'Antioche au IIe siècle, n'étaient pas passé pas par l'école d'Alecandrie (36). A leur décharge, la ligne de démarcation entre le dieu du christianisme et le dieu du panthéisme n'est pas aussi nette que les docteurs et historiens de l'Église des époques postérieures, par des exposés truffés de cavillations et d'entortillages labyrinthiques (37), voudraient le faire accroire.

La tentative de rapprochement entre la théologie chrétienne et la doctrine néoplatonicienne se fit plus pressante au Ve siècle, avec la parution de toute une série de traités sous le nom de Denys l'Aréopagite, disciple de Paul et premier évêque d'Athènes. Bien que leur authenticité ait été immédiatement attaquée et en dépit des accents panthéisants de leur définition de la divinité chrétienne (« Il habite les cœurs, les esprits et les corps, le ciel et la terre ; constamment immuable, il est dans le monde, autour du monde, par delà le monde, par delà les cieux, par delà toute substance ; il est soleil, étoile, feu et eau, vent, rosée et nuage, pierre angulaire et rocher ; il est tout ce qui est, et n'est rien de ce qui est ») (38), ces traités ne tardèrent pas à être acceptés par l'Église, où ils générèrent un puissant courant d'idées qui dura jusqu'au début de la « Renaissance ». Il faut dire qu'ils s'avérèrent présenter pour elle un intérêt apologétique (39). A partir du IXe siècle, les livres de Denys l'Aréopagite circulaient dans les cloîtres et les abbayes et certaines doctrines du néoplatonisme s'introduisirent par leur biais dans la théologie mystique, où, en dépit du fait que le rationalisme de la toute puissante théologie scolastique s'opposait à son rayonnement, elles furent à l'origine de deux courants : l'un théiste et contemplatif (40), l'autre, plus directement rattaché aux écrits d'Erigène, panthéiste tout court.

Auteur, à la demande de Charles le Chauve, d'une seconde traduction latine de l'œuvre de Denys, Scot Erigène (41) fut le premier représentant du réalisme au « moyen âge », deux siècles avant que n'éclatât la querelle des universaux, controverse scolastique sur la nature et l'origine des idées générales. Les nominalistes, partant d'Aristote, affirmaient que les idées générales ou les concepts n'existent que de mot, n'ont d'existence que dans les mots servant à les exprimer ; que ce sont de pures abstractions de notre esprit, qui n'ont aucune existence réelle en dehors de nous. Au contraire, les réalistes, partant des spéculations ontologiques de Platon et Socrate, déclaraient que nos idées existent en dehors de nous : en Dieu. Partant, les nominalistes enseignaient qu'il n'y a de réalité que dans les individus, les réalistes, que la seule réalité est Dieu. La première position devait mener au rationalisme, la seconde, à un panthéisme idéaliste niant toute individualité (42).

Erigène exposa son système philosophique dans De divisione naturae, tout imprégné des idées platoniciennes et des arcanes de l'astrologie. Par « nature » il entend non seulement l'être, c'est-à-dire Dieu, d'où émane toutes choses, mais aussi le non être, à savoir le monde phénoménal, les êtres, qui émanent de Lui. Le monde phénoménal n'a aucune réalité, si ce n'est en tant qu'il tire son origine de

Dieu. Dans ces spéculations panthéisantes, qu'Erigène avait empruntées à un moine grec nommé Maxime (43) et que nous avons résumées très brièvement ici (44), Marsile ficin (De immortalitate animi, 1499), le théologien et philosophe allemand Reuchlin (De verbo mirifico, 1522), Agrippa (De occulta philosophia, 1486), Paracelse (Paracelsi volumen Medicinae paramirum, v. 1520), l'alchimiste, chimiste, physiologiste et médecin Jean-Baptiste Van Helmont (1579-1644), le moine dominicain et philosophe Campanella (1568-1639) et Giordano Bruno (1548-1600), pour ne citer que les plus connus, puisèrent une partie de leur doctrine ; dès la fin du XIIe siècle, elles avaient été poussées jusqu'à leurs dernières conséquences par les théologiens et philosophes Amaury de Chartres (v. 1150- v. 209) (45) et David de Dinant (1165- v. 1215).

David de Dinant concevait Dieu comme le principe matériel de toutes choses ; pour lui, il n'existait qu'une seule substance, unique principe de toutes les formes, qui ne sont que des accidents imaginaires et cette substance est Dieu. Il compléta son système par la théorie millénariste suivante : « Le Père a agi dans l'ancienne alliance sous certaines formes, notamment sous la forme de la loi ; le Fils a agi dans la nouvelle alliance sous certaines formes, entre autres sous la forme des sacremens. Les formes de la loi mosaïque sont tombées lors de la venue de Christ ; ainsi tomberont maintenant toutes les formes sous lesquelles le Fils a opéré ; les sacremens seront abolis, parce que le Saint-Esprit se manifestera ouvertement par ceux des hommes dans lesquels il s'incarnera ; il parlera principalement par la bouche de sept prophètes au nombre desquels je me trouve moi-même. Le règne de l'Esprit approche ; quand Dieu aura visité les peuples, les princes, les bourgeois et surtout les prélats par les fléaux de la famine et de la guerre, les tremblemens de terre et les feux du ciel, tous les royaumes du monde seront soumis au roi de France. Le pape est l'Antéchrist, et Rome la Babylone d'impureté (46). » Il y avait donc trois âges : le règne du Père était l'Ancien Testament, celui du Fils le Nouveau Testament, celui du saint Esprit était sur le point d'éclore. Les dogmes fondamentaux du christianisme étaient radicalement attaqués.

Cette hérésie inspira toutes les sectes mystiques du « moyen âge » et se diffusa même chez les Franciscains. Le moine cistercien Joachim de Fiore (v. 1130-1202), fervent partisan des doctrines spéculatives et mystiques qu'avait condamnées l'université de Paris, était vénéré par les Franciscains. Il est vrai que, dans le commentaire qu'il avait écrit sur l'Apocalypse, il prédisait un grand succès à cet ordre. Il pensait avoir découvert la loi de la révélation progressive de Dieu dans le monde. L'histoire était divisée en trois âges : l'âge du Père ou de la Loi ; l'âge du Fils ou de l'Évangile et l'âge de l'Esprit, qui devait débuter en 1260. Cet âge serait marqué par une telle surabondance de lumière et de grâce qu'il rendrait inutile l'existence de l'Église et du clergé. Tous les hommes seraient égaux entre eux, libérés des soucis de l'existence et remplis de l'esprit de Dieu. Il appela ce millénium « l'Évangile éternel » (47).

Dinant, pas plus que de Fiore, ne songea à trouver d'application pratique à sa doctrine. Au contraire, Amaury de Chartres fonda une secte.

Un jour, un de ses membres eut l'imprudence de parler de la doctrine almaricienne à un inconnu. Dénoncé par celui-ci à l'évêque de Paris, il fut arrêté, emprisonné et interrogé et ses coreligionnaires, qui étaient fort nombreux, ne tardèrent pas à subir le même sort. Le 18 novembre 1209, dix d'entre eux, parmi lesquels une majorité d'ecclésiastiques, furent brûlés en place publique, quatre autres condamnés à la perpétuité.

En 1210, réunis à Paris, Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, Pierre de Nemours, évêque de Paris et plusieurs autres évêques condamnèrent, quoique pour des motifs différents, les écrits d'Amaury de Chartres, de David de Dinant et d'Aristote. Ordre fut donné d'exhumer le corps d'Amaury et de le jeter en « terre païenne ». Interdiction fut faite de lire certains ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs arabes. Les écrits de Dinant devaient être apportés à l'évêque de Paris avant Noël, afin d'être brûlés. Quiconque les conserverait après cette date serait excommunié (48). Un blâme sévère fut prononcé contre la doctrine de Scot Érigène, pour avoir été la source à laquelle Amaury avait puisé ses hérésies. La sentence fut renouvelée en 1215 dans les statuts donnés par le légat Robert de Courçon à l'université de Paris. L'étude de la dialectique d'Aristote fut recommandée, mais l'interdiction prononcée contre sa philosophie naturelle fut encore étendue à sa métaphysique. La doctrine de Dinant et celle d'Amaury furent condamnées une seconde fois, mais non point l'ouvrage de Scot Erigène incriminé en 1210, dont, du reste, le pape Honorius III avoua en 1221 qu'il se trouvait « entre les mains d'un grand nombre de moines et de docteurs des écoles » (49).

Les ouvrages d'Aristote, contre lesquels la sentence du Synode de Paris n'avait jamais été complètement exécutée, furent rapidement réhabilités (50). Quant à de Fiore, mort douze ans auparavant, sa postérité s'en tira bien : le concile de Latran (1215) condamna une seule de ses propositions et sa doctrine resta considérée par l'Église comme orthodoxe (51). Honorius III l'appela « vir catholicus » (52) et, lorsque les membres de l'ordre de Flore, fondé en 1189, furent soupçonnés d'hérésie, il prit leur défense et défendit qu'on les attaquât de nouveau à ce sujet (53).

Dinant mourut dans la solitude, cependant que la secte fondée par Amaury de Chartres, trop nombreuse, de l'aveu même de ses persécuteurs, pour pouvoir être détruite, grossissait. Persécutés, les amalriciens se dispersèrent et l'hérésie se propagea dans les écoles et dans les couvents ainsi que dans le peuple. Pour une part, ils semblent avoir trouvé refuge à Lyon, où ils se mêlèrent aux Vaudois, eux aussi persécutés pour nourrir des sentiments analogues à ceux des amalriciens à l'égard de l'Église et des formes extérieures du culte chrétien. Pour une autre part, ils gagnèrent l'Alsace ; que ce soit une coïncidence ou non, la doctrine d'Amaury de Chartres s'implanta peu après dans les provinces occidentales de l'Allemagne, qui devait être le foyer de l'hérésie panthéiste au « moyen âge » et que

Heine appellera « la terre fertile du panthéisme » « secret public » et « religion occulte de l'Allemagne » (54).

Dans ces régions, les spéculations d'Erigène, plus ou moins sous la forme que leur avait données Amaury, furent recueillies et propagées d'abord par les béguines et les bégards, ordres mendiants laïcs nés aux Pays-Bas respectivement au XIe et à la fin du XIIe siècle (l'ordre des bégards fut formé sur le modèle de celui des béguines), puis par les Frères et des Sœurs du Libre Esprit, mouvement en gestation dans les riches cités commerçantes du Rhin dès le début de ce même siècle. Les Frères et Sœurs du Libre Esprit paraissent avoir professé des doctrines schismatiques et hérétiques dès leur fondation, tandis que l'attention des béguines et des bégards se porta d'abord uniquement sur les tâches pratiques pour l'accomplissement desquelles leur ordre avait été fondé et qui leur valait la protection des grands et la sympathie des petits : le travail manuel et les œuvres de piété. Très tôt, vers la fin du XIIIe siècle, le mysticisme panthéiste des Frères et Sœurs du Libre Esprit et les doctrines apocalyptiques des rigoristes franciscains (appelés fraticelles), que nous avons évoqués plus haut au sujet de Joachim de Fiore, se diffusèrent parmi eux (55). Une doctrine en sortit.

Les bégards enseignaient que, dès cette vie, « l'homme peut arriver à un tel degré de perfection qu'il sera complètement à l'abri de tout péché ; dès lors il ne fera plus aucun progrès dans la grâce. Car si un homme y avançait toujours, il deviendrait peut-être plus parfait que Jésus-Christ. Alors donc que l'on est arrivé à ce point de perfection, on ne doit plus ni prier ni jeûner […] De plus, la liberté est là où se trouve l'esprit du Seigneur ; or, l'esprit du Seigneur étant avec ceux qui atteignent cette perfection des bégards, ils doivent vouloir la liberté ; par suite, ils ne sont soumis ni à l'autorité des hommes ni aux commandements de l'Église. Dans cette vie, on peut obtenir, aussi bien que dans l'autre, la béatitude finale. Toute intelligence trouve son bonheur en elle-même ; pour voir Dieu et jouir de lui, l'âme n'a pas besoin de lumière de gloire. L'âme parfaite a exclu les vertus ; c'est donc une imperfection que de s'exercer à leur pratique. A l'élévation du corps de Jésus-Christ, l'homme parfait ne doit rendre aucune marque de respect ; car ce serait une imperfection que de descendre de la pureté et de la hauteur de sa contemplation pour penser à la passion et à l'humanité de Jésus-Christ ou à l'Eucharistie » (56).

Le Christ avait dit : « Moi et mon père nous sommes un » et, en conséquence, les Frères et Sœurs du Libre Esprit professaient que « Dieu est tout ; qu'il n'y a aucune différence entre le Créateur et la créature ; que la destinée de l'homme est de s'unir à Dieu, de manière à perdre son essence propre dans la nature divine ; que, par cette union, l'homme ne devient pas seulement semblable à Dieu, mais Dieu lui-même par nature et sans différence, c'est-à-dire Créateur, éternel, infini… » (57) Comme il y a identité de substance entre Dieu et l'homme et que l'homme est donc Dieu, il est absolument libre ; il n'a plus à se soucier des prescriptions de la loi humaine ou de la loi divine et peut faire tout ce qu'il veut, puisque ce n'est plus lui, mais Dieu, qui veut. Le seul but de la vie humaine est l'union à Dieu et, comme

l'homme est capable de s'unir à lui par la seule inspiration du Saint-Esprit, ni les sacrements, ni le clergé, n'ont plus de sens.

Les sectaires dégagèrent de leur doctrine panthéiste une morale à la fois libertaire et communiste.

Pour les bégards, lorsque l'homme était parvenu à l'état de perfection, à l'union à Dieu, toute action lui était permise, il pouvait accorder tous les plaisirs à ses sens. De fait, si l'on en croit les procès-verbaux de leurs procès, la plus grande licence régnait dans les lieux, appelés béguinages, où hommes et femmes, qui avaient adhéré en grand nombre à l'ordre, vivaient en commun. De même, les Frères et Sœurs du Libre Esprit déclarèrent toutes les passions, tous les plaisirs des sens, légitimes, au motif que la sensualité n'a aucune influence sur l'esprit et que, de toute façon, un homme libre peut tout se permettre. Pour un esprit libre qui se sent un avec Dieu, toute distinction morale disparaît et, avec elle, toutes les distinctions sociales et toutes les différences entre les sexes. Les deux sectes demandaient et pratiquaient la communauté des biens et des femmes.

Les sectaires furent excommuniés et persécutés, en raison de leur esprit d'opposition à l'Église, du panthéisme mystique de leur doctrine et du style de vie, fait d'oisiveté cynique et d'hédonisme, que cette doctrine encourageait dans le bas peuple.

Au début du XVe siècle, quelques-uns trouvèrent refuge en Bohême, où ils reçurent le surnom de « Picards » (58). Leur liberté d'esprit continua de s'illustrer particulièrement dans les relations entre les sexes. « La communauté des femmes la plus entière régnait parmi les hérétiques. L'homme présentait la femme de son choix au patriarche de la secte en disant : 'Mon esprit m'a poussé vers celle-ci' ; à quoi le patriarche répondait : 'Allez, croissez, multipliez!' Telle était la cérémonie qui précédait ces unions passagères. De plus, ils considéraient la nudité, surtout pendant les cérémonies du culte, comme le signe extérieur de la perfection morale. 'Nous n'avons point, comme Adam et Ève, transgressé la loi de Dieu, disaient-ils ; nous vivons dans l'état d'innocence des premiers hommes avant la chute.' Ulrich de Rosenberg, un gentilhomme bohème qui persécuta ces hérétiques sous les ordres de Ziska, raconta en 1451 à Énée Sylvius, qu'il avait tenu en prison des hommes et des femmes de la secte, et qu'il avait entendu les femmes déclarer hautement que les vêtemens ne sont que le signe de la servitude spirituelle. 'Quiconque, affirmaient-elles, fait usage d'habits, ne possède point la liberté.' Une des vérités répandues parmi les sectaires était que tout le genre humain est esclave, et qu'eux seuls et leurs enfants sont de race libre » (59). Chassés, pour avoir abusé, quoique non sexuellement, de l'hospitalité de leurs riverains, du lieu où ils s'étaient établis, ils regagnèrent les États allemands, où un bon nombre d'entre eux tombèrent entre les mains des Inquisiteurs.

Extirpée de France, d'Allemagne et de Bohême, vers le milieu du XVe siècle, l'hérésie subsista souterrainement au sein des populations aux Pays-Bas et en Belgique, où elle resurgit, à l'époque de la Réforme, chez les « Libertins spirituels », descendants des Frères et Sœurs du Libre Esprit. Leur doctrine est un panthéisme antinomien. « D'après eux, il n'y a qu'un seul esprit qui existe et vive en toutes les créatures, c'est l'esprit de Dieu, existant toutefois autrement ici—bas que dans le ciel. C'est lui qui fait tout directement dans le inonde ; toutes les créatures, anges, etc., ne sont rien en elles-mêmes et n'ont point d'existence réelle en dehors de lui ; l'homme en particulier est conservé par l'esprit de Dieu qui est en lui ; c'est Dieu qui anime et vivifie nos corps et toute notre activité. En un mot, toutes nos actions et tout ce qui se fait dans le monde émane directement de Dieu, est son œuvre d'une manière immédiate. Hors de là, tout le reste, le monde, le diable, la chair, l'âme, etc. rentre dans la catégorie de l'illusion, c'est le 'cuider', c'est-à-dire rien » (60). Comme Dieu accomplit toutes choses en tous, le péché ne peut être qu'une pure illusion, qui disparaît aussitôt qu'on le reconnaît comme tel et qu'on n'y attache plus d'importance. Les conséquences pratiques de cette doctrine sont « l'émancipation de la chair », que les « Libertins spirituels » justifiaient par 1 Corinthiens 10:23 : « tout est permis. » Dans l'ensemble, leurs enseignements étaient fondés sur la Bible, où, comme on sait, il est dit tout et son contraire.

L'une des figures de proue des Libertins était Antoine Pocque, aumônier de Marguerite de Navarre (1492-1549) et précepteur de sa fille Jeanne d'Albret (1528-1572) (61). En dépit de la publication par Calvin de Contre les Libertins, dont Pocque était la principale cible, il conserva la faveur de la reine. Les Libertins et, avec eux, leur enseignement, disparurent alors peu à peu de France, mais leur principe : « … l'Église de Dieu est la ou sont les cœurs fideles » (62) trouva des partisans parmi les nombreux membres de la noblesse et du clergé qui étaient favorables à une réforme religieuse. Le seul domaine dans lequel un progrès était alors envisagé par le plus grand nombre était la religion.

Pour résumer les doctrines panthéistes des sectaires du « moyen âge », leur « principal objet d'intérêt n'était pas la nature, mais, principalement, l'homme et, par suite, la contemplation était dirigée moins vers l'être divin en tant que présent dans l'univers que vers Dieu en tant que présent dans l'humanité, le premier étant simplement présenté comme une conséquence ou un complément du second. Ce qui importait par dessus tout était Dieu dans l'esprit. ou la conscience de l'homme. De là que le panthéisme de ces groupes n'était pas matérialiste mais idéaliste. Les créatures […] sont en soi un pur néant. Dieu seul est l'être véritable, la substance réelle de toutes choses. Dieu, cependant, est principalement présent dans tout ce qui est esprit et par conséquent dans l'homme. Dans l'âme humaine, il y a quelque chose d'incréé et d'éternel, à savoir l'intellect. C'est le principe divin chez l'homme, en vertu duquel il ressemble à et est un avec Dieu » (63). Ainsi, pour être effectivement divinisé, l'homme doit anéantir sa volonté en Dieu. C'est là le fond de la doctrine panthéiste, dont on peut déjà prévoir par là les conséquences, lorsqu'elle est appliquée à la sphère sociale.

De ce mysticisme panthéiste procédèrent les doctrines des mystiques rhénans, Eckhart (v.1260-1328), Jean Tauler (v. 1300-1361), Ruysbroek (1293-1381) et Henri Suso (XIVe siècle) et, par l'intermédiaire de la Théologie allemande, traité mystique écrit vers la fin du XIVe siècle, la Réforme et la conception de Luther selon laquelle Dieu se manifeste directement à la conscience (64). L'auteur anonyme de ce traité n'échappe au panthéisme qu'en raison des incohérences de sa théorie : il enseigne que « 'Dieu est tout', 'tout est un et le un est tout en Dieu', tout en maintenant la distinction entre le parfait et l'imparfait, l'absolu et le contingent, donc Dieu et l'homme ; tout en la maintenant jusqu'à un certain point, puisque, dans cette doctrine, le fini est composé de deux éléments : l'être, en tant qu'être, qui est essentiellement divin et bon en tout, même dans le démon ; et le vouloir, qui n'est rien, en tant qu'il est mauvais, et qui est mauvais en tant qu'il n'est rien. Le vouloir n'est pas l'être ; donc le vouloir est mauvais en soi. Il faut l'attaquer, l'étouffer sans cesse pour n'être que l'instrument aveugle de Dieu manifestant ses perfections divines … » (65). Héritée des Cathares, des Vaudois, des disciples d'Amaury de Chartres, des Frères et Sœurs du Libre Esprit, de Jean Hus, cette conception panthéiste selon laquelle l'homme doit s'anéantir en Dieu pour être divinisé, Luther la coula dans un moule augustinien et voici ce qui en sortit : « Le péché originel a complètement corrompu la nature humaine ; c'est pourquoi l'homme naît absolument serf. Ce qu'il fait en bien ou en mal n'est pas son œuvre : c'est l'œuvre de Dieu. La foi seule justifie, quelles que soient les œuvres. On est sauvé par la seule confiance qu'on a au pardon de Dieu (…). La hiérarchie et le sacerdoce, dès lors, ne sont pas nécessaires ; le culte extérieur est inutile. Il ne sert à rien de s'occuper des choses saintes. La prière, le jeûne, les Veilles, les bonnes œuvres, toute cette sainte discipline de l'âme est inutile, et peut être suppléée par la foi, simplement par la foi. A l'aide de ce procédé, tout chrétien est prêtre, et peut s'administrer à lui-même le salut, sans s'assujettir à aucun moyen spécial institué de Dieu, pas même celui des œuvres (66). » La doctrine de la justification par la foi fut poussée encore plus loin par le Juif Calvin, selon qui Dieu est tout et fait tout en l'homme, qui est le jouet de sa bonté ou de sa colère, toutes deux gratuites (67).

De cette théologie déterministe les anabaptistes, bien qu'ils ne se déclarassent pas panthéistes, n'en tirèrent pas moins toutes les conséquences pratiques : « Si Dieu est tout, en effet, et si tout est Dieu, donc, chaque homme, et tout ce qui est dans chaque homme, intelligence et volonté, âme et corps, est par là même consubstantiel à Dieu, Dieu ou portion de Dieu ; donc, il n'a et ne peut avoir de supérieur ; donc, il ne peut être soumis à aucune loi, si ce n'est à celle qui le constitue et qu'il ne peut pas plus violer, qu'il ne peut, ainsi que Dieu, cesser d'être. Donc, il n'y a pas plus pour nous de législateur qu'il n'y en a pour Dieu, qu'il n'y en a pour les bêtes et les plantes. Notre législateur souverain, indépendant, s'il en est, c'est nous-mêmes, c'est notre seule raison ; elle est Dieu aussi bien que la raison de qui que ce soit au monde. Ma raison, mon âme, mon corps, tout mon être n'ayant pu être tiré du néant, étant divin, éternel comme la substance de Dieu même, qui donc au monde ou hors du monde peut les lier par des lois et leur sanction, par des châtiments ou des récompenses quelconques ? (…) Donc, nous sommes tous également les créateurs et les auteurs de notre être ; tous également nos législateurs et nos maîtres ; tous également indépendants les uns des autres. Donc, tout gouvernement, toute autorité, tout tribunal qui veut me mettre dans sa dépendance et m'assujettir, est une tyrannie, une contradiction, un non-sens, que je ne puis admettre sans perdre mon indépendance divine et ma

portion de Dieu. Donc, tout ce que nous appelons lois, droit et devoir, juste et injuste, vice et vertu, religion et culte, tout ce qui constitue le monde moral, n'est plus qu'une ombre, un fantôme sans réalité, un mot vide de sens, des mythes, des symboles où l'on contemple ce qui n'y est pas, comme parlent les maîtres du panthéisme, des nuages, des images, des figures que le soleil de la philosophie dissipe tous les jours de plus en plus, comme parlent les disciples » (68). Socialement, la doctrine luthérienne produisit des jacqueries : la guerre des paysans et celle des anabaptistes (69). Si certaines de leurs revendications sociales étaient loin d'être injustifiées (70), pour ne rien dire de leur libertarisme avant l'heure, le luthéranisme les dévoya en y inoculant une idéologie égalitariste et anarchiste d'origine chrétienne (71).

Le panthéisme mystique recula fortement dans les populations à partir de l'époque de la Réforme et se retira dans la sphère de la spéculation pure. La doctrine de l'identité de Dieu et du monde n'en continua pas moins d'exister, sous deux formes : l'une humaniste, chez des penseurs comme Michel Servet (1511-1553) et son admirateur, Sébastien Franck (1499-1542) (72), qui tous deux fondirent les idéaux de l'humanisme avec l'expérience mystique (73) ; l'autre, au siècle suivant, moniste, naturaliste et exposé dans des termes scientifiques, chez Giordano Bruno.

Sur le bateau qui le ramenait de Byzance à Florence, le cardinal de Cues (1401-1464), comme il l'écrira ensuite dans la lettre postface de sa Docte Ignorance, fut « conduit par, je crois, un don du Père des lumières de qui vient tout don excellent à embrasser les choses incompréhensibles de manière incompréhensible dans la docte ignorance, en dépassant les vérités incorruptibles humainement connaissables. Docte Ignorance que, grâce à celui qui est la Vérité, j'achève aujourd'hui d'exposer dans ces livres qui peuvent être résumés ou développés à partir du même principe. Tout l'effort de notre esprit humain doit se concentrer sur ces choses profondes pour s'élever à cette simplicité où les contradictoires coïncident » (74).

De docta ignorentia, premier ouvrage de de Cues, se compose de trois livres. Le premier a pour objet le « maximum absolu », le deuxième, le « maximum contracté », le troisième « le maximum à la fois absolu et contracté ».

Le maximum contracté est l'univers. Il émane du maximum absolu, qui est Dieu. « L'Univers, privativement et non négativement, n'est que la similitude de Dieu ; il est en quelque sorte l'intermédiaire, par lequel Dieu est en tout et tout est en Dieu » (75).

Le maximum à la fois absolu et contracté est Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme. En revêtant l'esprit du Christ, l'homme peut s'élever jusqu'à l'état divin.

De Cues « appelle maximum (absolu) une chose telle qu'il ne puisse pas y en avoir de plus grande. Or, la plénitude convient à un seul être ; c'est pourquoi l'unité coïncide avec la maximité et elle est aussi entité. Or, si une telle unité est absolue d'une façon universelle, hors de tout rapport et de toute restriction, il est manifeste, puisqu'elle est la maximité absolue, que rien ne lui est opposé. C'est pourquoi le maximum absolu est une chose unique qui est tout, en qui tout est, parce qu'il est le maximum. Comme rien ne lui est opposé, avec lui, en même temps, coïncide le minimum ; c'est pourquoi il est ainsi dans tout. Et parce qu'il est absolu il est en acte tout l'être possible, ne subit des choses aucune restriction et en impose à toutes » (c'est nous qui soulignons) (76). La coïncidence des contraires (77) est l'unité infinie, c'est-à-dire Dieu, mais aussi l'homme en tant qu'il est l'image de Dieu.

Nous voyons que la maximité absolue est infinie, que rien ne lui est opposé et qu'elle coïncide avec le minimum, mais nous le voyons « d'une façon incompréhensible » (78). Dieu est inconnaissable, mais il est quand même possible de s'en faire quelque idée au travers du langage mathématique, « la seule voie ouverte vers la divinité » (79). Si l'esprit humain est incapable de concevoir l'infini en acte, il peut arriver à une approximation dynamique de l'infini par des processus d'infinitisation, que de Cues appelle transumptio. La transumptio a trois étapes. s'agit de l'opération inverse de la subsomption : la détermination mentale ne se rapporte pas à un divers sensible qu'elle intègre dans son unité pour l'identifier ou le classer, elle est elle-même placée sous la puissance d'unification supérieure de l'infini pour tenter d'en avoir une vision. « Il faut d'abord mobiliser la connaissance rationnelle d'une figure géométrique finie. L'esprit infinitise alors les propriétés de ces figures de façon à former des figures mathématiques infinies, selon une infinité en acte à la fois mentale et fictive, avant de procéder à un second saut, proprement théologique, de ces figures infinies à l'infinité divine elle-même. Ainsi, le cercle dont le diamètre croit progressivement à l'infini voit le degré de courbure de sa circonférence progressivement décroitre et tendre vers la rectitude de la ligne droite. A l'infini, le droit et le courbe ne s'opposent plus mais se rejoignent et passent l'un dans l'autre » (80). Pour citer de Cues, « c'est comme si la nature humaine était le polygone inscrit dans le cercle, et la nature divine, le cercle ; si le polygone doit être maximal au point qu'il ne peut être plus grand, il ne subsisterait absolument plus par lui-même en ses angles finis, mais dans la figure du cercle, de sorte qu'il n'aurait plus de figure spécifique de subsistance, de figure que l'on pût, même mentalement, séparer de la figure éternelle du cercle » (81). « Dieu est la sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part », avait dit Le Livre des vingt-quatre philosophes (XIIe siècle) (82), « l'un des textes les plus mystérieux et les plus hermétiques, mais aussi les plus importants de toute l'histoire de la philosophie médiévale et même de l'histoire de la philosophie tout court » (83). « La machine du monde a pour ainsi dire son centre partout et sa circonférence nulle part, parce que Dieu est circonférence et centre, lui qui est partout et nulle part (84) » (c'est nous qui soulignons), dit de Cues, transférant ainsi à l'univers une qualité qui n'était attribuée

jusque-là qu'à Dieu. Il pose par là même l'existence d'un univers illimité. Jusqu'alors, la conception d'un univers clos, héritée d'Aristote et de Ptolémée, était universellement admise.

De cette hypothèse de Cues déduit toute une théorie de la pensée et de l'activité humaines qui l'amène à interpréter la notion de microcosme dans un sens dynamique. « Or c'est précisément la nature humaine, élevée au-dessus de toutes les œuvres divines et à peine inférieure à celle des anges, qui, embrassant en elle les natures intellectuelles et sensibles, et résumant l'univers entier en soi, a été appelée avec raison par les Anciens microcosme ou monde en miniature. C'est donc elle qui, à condition d'être élevée jusqu'à l'union avec la maximité, pourrait constituer la plénitude de toutes les perfections de l'univers et de chacun des êtres qui le constituent, de façon qu'il puisse atteindre dans l'humanité à la limite suprême de soi » (85). La plénitude dont il est question ici n'est pas simplement l'état de perfection spirituelle. Dans la conception nouvelle des rapports entre le microcosme et le macrocosme, l'homme est un créateur et l'univers est un être « vivant parcouru par des forces que l'homme peut dominer et guider seul en réussissant à construire les instruments adaptés », à mettre au point les techniques appropriées (86).

Dans le Compendium (1467), de Cues déclare que « la diversité des arts et des produits de l'art manifeste, de façon visible et variée, l'intellect un et indivisible de l'homme » et « par conséquent de Dieu, puisqu'il y a identité de substance entre eux » (87). Dans le Sermon pour l'Epiphanie qu'il prononça le 6 janvier 1546, il évoque « le mythe de Protagoras et l'idée d'un progrès dans le temps auquel collaborent — par référence explicite à l'Incarnation — le travail 'naturel' de l'homme et les grâces 'surnaturelles' qui s'y adjoignent pour lui donner sa pleine valeur » (88). « Le rêve du Cusain est l'unification morale et religieuse de l'humanité grâce à la doctrine du Christ comme homo maximus. L'Incarnation, dont il croit reconnaître l'exigence dans toutes les philosophies, donne pour lui son plein sens à l'effort collectif de l'humanité vers le progrès du savoir scientifique, de la technique conquérante, de la concordia catholica et de la pax fidei » (89).

Entre la mort de de Cues et la publication du premier livre de Giordano Bruno (De umbris idearum, 1582) furent publiés deux ouvrages importants, à des égards différents, pour notre propos : De revolutionibus orbium coelestium (1543) et les Six livres de la république (1570). Dans le second, le philosophe, historien, juriste et théologien Jean Bodin (v. 1530-1596) avait rejeté la conception d'un âge d'or et d'une dégénérescence ultérieure de l'humanité, en affirmant que son époque était comparable, voire supérieure, à l'antiquité classique et que, même si le monde entier était le fruit d'un plan divin dont toutes les parties étaient intimement liées, l'histoire dépendait en grande partie de la volonté des hommes. Il était allé encore plus loin, en appliquant le notion de progrès aux choses politiques (90). Dans la droite ligne du stoïcisme antique, il avait en effet soutenu que tous les peuples de la terre avaient un intérêt commun, idée à laquelle les découvertes des navigateurs contemporains avaient donné une nouvelle importance. Il avait parlé à plusieurs reprises du monde comme d'un État universel

et suggéré que les différentes races, par leurs aptitudes et qualités particulières, contribuaient au bien commun de l'ensemble. Cette conception de la solidarité des peuples devait tenir un rôle important dans le développement de la doctrine du progrès et, bien entendu, dans celui de l'idéologie cosmopolite.

Le traité de Copernic De revolutionibus orbium coelestium (1543) reprend la théorie héliocentrique avancée dix-huit siècles plus tôt par Aristarque de Samos, théorie qui implique l'idée de l'infinitude de l'univers. Chez Copernic, l'univers est toujours conçu comme fini, mais il est dit « non mesurable » ; or, de « non mesurable » à « infini », il n'y a qu'un petit pas, qui sera franchi à moitié par le copernicien Thomas Digges (91) et complètement par Giordano Bruno, lorsqu'il identifiera l'infinité anciennement révélée de Dieu avec l'infinité nouvellement révélée de l'univers (92).

En effet, Giordano Bruno, contrairement à de Cues, ne distingue pas entre un maximum absolu (Dieu), infini en acte et un maximum contracté (l'univers), infini en puissance. Dieu est infini et l'univers est pareillement infini et, comme il ne peut y avoir deux infinis et que l'existence du monde ne peut être niée, il s'en suit que Dieu et l'univers sont un seul et même être. Il en résulte qu'il n'est plus besoin de médiateur entre Dieu et l'univers. Dieu n'est pas le créateur, mais l'âme du monde. L'idée de créateur et de libre création est remplacée par celle de nature et de production nécessaire. La production du monde ne modifie en rien l'univers-Dieu. Unité absolue et indivisible, il est en toutes choses et toutes choses sont en lui. L'âme humaine est le suprême épanouissement de la vie cosmique. Tous les êtres sont à la fois corps et âmes : des monades vivantes reproduisant sous une forme particulière la monade des monades, ou l'Univers-Dieu, dont ils sont l'image réduite. C'est là la théorie de l'immanence divine (93) et c'est sur elle que Bruno fonde sa philosophie morale. Dieu et la nature ne faisant qu'un, il en résulte que la loi divine, la loi naturelle et la loi civile sont inséparablement liées. La loi, impénétrable et insaisissable pour Luther, est rationnelle et compréhensible pour Bruno. A ses yeux, « la loi civile ne peut être que l'effet de la vertu humaine, de la puissance humaine s'appropriant la loi naturelle et la loi divine et les transformant selon la perspective civile de la liberté. La loi permettant la constitution de la communauté humaine, de toute communauté humaine, s'identifie à la puissance humaine, à la virtus, agissant dans l'immanence de la loi divine et de la loi naturelle » (94). Par l'institution de lois justes, c'est-à-dire fondées sur l'activité, l'effort et la vertu, l'individu se perfectionne et contribue au perfectionnement de la communauté dont il fait partie, sachant que l'effort doit être avant tout collectif. « La justice civile permet en ce sens aux hommes de devenir 'semblables aux dieux' » (95). « Pour Bruno, il ne s'agit pas seulement d'accumuler des connaissances dans le domaine physiconaturel, il s'agit véritablement de se parfaire et de se transformer sans cesse en accord avec la vera religione. La perfectibilité, et par conséquent le progrès, sont réels et effectifs lorsque les hommes agissent en accord avec la divinité et la nature » (96). Cette action, il l'appelle « magie naturelle ». Il affirme nettement que « l'esprit moderne est supérieur à l'antiquité, et que les hommes de son temps sont plus vieux que ceux que l'on nomme 'anciens', qu'ils ont plus d'expérience » et « n'admet pas que l 'âge d'or ait été une époque de bonheur, parce que l'homme n'avait pas besoin de travailler : au contraire, il faut que

l'homme transforme la nature par la force de son esprit : on a senti un besoin de mieux, et l'on a fait les découvertes de l'industrie moderne » (97).

Ainsi, outre sa conception d'un univers infini contenant une infinité de mondes et sa conviction que la raison est l'instrument privilégié de connaissance de l'infini, sa théorie de la perfectibilité humaine ouvrit la voie à la science dite classique et par conséquent à la philosophie du progrès. Les temps n'étaient plus très éloignés où de sombres fats imbus de science pourraient claironner du haut de leur vaniteuse bassesse : « l'univers », qui est « tout », « est la source du progrès ; le progrès est donc infini comme la source d'où il découle (98). »

Toutes les idées de Bruno, plus ou moins dérivées de la Kabbale (99), se retrouveront dans les systèmes plus ou moins kabbalistiques de Baruch Spinoza (1632-1677) et de Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) ainsi que, plus tard, dans ceux des représentants de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, von Schelling, Hegel), tous développés et mûris plus ou moins cabbalistiquement (100).

La Kabbale (« tradition ») paraît avoir d'abord été une somme de spéculations donnant un sens allégorique et mystique à certains passages de la Bible, mais, à partir du milieu du XIIe siècle, où elle se diffusa dans les communautés juives de la Provence, du Languedoc et de Rhénanie (101), elle devint l'art d'entrer en communication avec les esprits et de se rendre semblable à eux par la contemplation. La Kabbale était autrefois divisée en deux sections : la bereshith (« au commencement de ») et la merkabah (« char » ou « zodiaque »). La première est la science des vertus occultes renfermées dans le monde, la seconde la connaissance des choses surnaturelles par la géomancie, la numérologie, la gématrie et autres techniques divinatoires. Le kabbaliste peut se mettre en rapport avec trois types d'intelligences : les premières reçoivent la lumière du ciel immédiatement ; les deuxièmes gouvernent les sphères célestes et les troisièmes régissent le destin des hommes. Ces dernières sont au nombre de quatre : Esh, qui préside au feu, Mayim à l'eau, Ru'ach au vent, Afar à la terre. Ces intelligences sont divisées en deux sexes ; elles vivent plusieurs siècles, mais leur âme est mortelle ; les intelligences masculines qui parviennent à s'unir avec une femme et les intelligences féminines qui réussissent à s'unir avec un homme peuvent conquérir l'immortalité ; la démonologie en a fait les incubes et les succubes (102). La doctrine kabbalistique du « moyen âge » paraît avoir été fondée sur le commerce avec les esprits élémentaires du troisième type (103), c'est-à-dire celles qui gouvernent le destin des hommes.

Historiquement, le premier livre du corpus kabbalistique est le Sefer Yetsirah (Xe siècle), suivi par le Sefer haBahir (XIIe siècle) et, du XIIIe au XXe siècle, par une dizaine d'autres traités, dont Le Livre de la Splendeur (XIIIe-XVe siècle) de Moïse de Léon, panthéiste sous un langage théiste ; le Choulhan Aroukh

(La table dressée) de Joseph Caro (1488-1575), qui, comme le Derush Hefzi-Bah de Joseph Ibn Tabul (1545-1610), exposé complet de la kabbale d'Isaac Louria (1534-1572), est une tentative de conciliation du théisme et du panthéisme ; le Baal Shem Tov (Le maître du saint nom), résolument panthéiste, d'Israël ben Eliezer (1698-1760), fondateur du hassidisme.

Selon la kabbale lourianite, la création du monde connaît trois phases : le tsimtsum, l'acte par lequel Eyn Sof se contracte ou se retire en lui-même afin de faire place à la création et qui consiste en la projection d'un rayon de lumière en provenance de l'Infini dans l'espace nouvellement créé(104) ; « le bris des vases » (shevirat ha-qelim)dans lesquels a été enfermée la lumière divine et l'apparition subséquente du mal dans la création ; la lutte pour débarrasser le monde du mal et accomplir la rédemption du cosmos et de l'histoire (tikkun, « réparation »), lutte à la suite de laquelle le royaume divin est reconstruit, les étincelles divines sont ramenées à leur source et Adam Qadmon, « l'homme primordial », la plus haute manifestation de la lumière divine, est reconstruit. Dans cette restauration de l'harmonie primordiale l'homme joue un rôle déterminant par le kavvanah, l'état d'esprit approprié dans l'accomplissement des devoirs religieux, en particulier la prière. L'importance que la Kabbale lourianite accorde à la responsabilité de l'homme dans l'ordre cosmique est telle qu'un historien et philosophe juif moderne de la Kabbale décrit la fonction de l'homme comme celle d'une « activité de maintenance du cosmos » (105).

Dès le « moyen âge », les principes du mysticisme kabbalistique furent incorporés dans l'alchimie. (106).

L'origine de l'alchimie se perd dans un nuage. Elle remonterait au Poïmandrès, premier traité, attribué au personnage légendaire du nom d'Hermès Trismégiste, du corpus hermeticum. Ce qui semble à peu près certain est qu'elle prit naissance en Égypte, sous l'influence du panthéisme qui se forma à Alexandrie durant les premiers siècles de notre ère par la rencontre de la philosophie grecque avec le mysticisme oriental (107). les premiers noms invoqués par la philosophie hermétique sont des alexandrins : Synésius, Héliodore, Olympiodore, le gréco-syrien Zosime de Panopolis (108). « Un, écrit ce dernier, est le tout, par lui le tout est ; si le tout ne contient pas le tout, il n'est pas le tout » (109). C'est d'un certain Adfar (VIIe siècle), philosophe chrétien d'Alexandrie, que les Arabes prétendent avoir reçu leurs connaissances alchimiques. Il avait la réputation d'avoir retrouvé les écrits d'Hermès. Jabir ibn Hayyan (Geber) (721-813), le deuxième auteur que produisit l'alchimie chez les Arabes, appartenait à la secte des soufis, héritière directe du mysticisme alexandrin. « Cette alliance est facile à expliquer. En admettant, dans l'ordre philosophique et religieux, qu'il n'y a qu'une substance unique des êtres, ou qu'il n'y a qu'un seul être sous des formes infiniment variées, comment s'empêcher de croire, dans la sphère de la nature et de l'industrie humaine, que tous les corps dont ce monde est composé ne sont que des combinaisons et des états différents d'un seul corps ? que tous les métaux, pourvu qu'ils soient soumis à un agent assez puissant, peuvent être ramenés à un métal unique, qui est leur type commun et

leur plus haut degré de perfection ? » (110) Tel est le principe d'où naquit l'alchimie et par lequel elle se lia d'abord au panthéisme mystique des Grecs d'Alexandrie et des soufis de la Perse.

Introduite en Europe, via l'Angleterre, en même temps que le terme d'alchimia, dérivé d'al-kîmiyâ, par le Liber de compositione alchimiae quam edidit Morienus Romanus Calid regi Aegyptiorum quem Robertus Castrensis de arabico in latinum transtulit (1144), traduction latine de Robert de Chester de l'œuvre majeure du moine et alchimiste byzantin Maryanus (Morienus Romanus) (VIIe siècle de notre ère), maître du prince omeyyade et alchimiste Khālid ibn Yazid (111), la doctrine se laisse résumer en peu de mots. Toutes les choses matérielles sont formées par l'interaction de quatre éléments – la terre, l'eau, le feu, l'air – la sécheresse, l'humidité, la chaleur, le froid. Les quatre éléments sont opposés les uns aux autres ; leur connaissance est une étape vers la connaissance de la substance unique dont ils sont l'expression ; il y a une matière première dont les quatre éléments sont les formes les plus simples. Les interactions des éléments sont dirigées par la substance unique qui leur est commune à tous et à toutes les choses qui sont formées par leur union. La substance unique est cachée sous les quatre expressions qu'elle prend. Les quatre formes extérieures de l'unité intérieure sont cachées par les revêtements variés que la nature leur a imposés, afin d'inciter les hommes à rechercher sa simplicité cachée, simplicité qu'elle ne révèle qu'à ceux qui ne sont pas détournés de la quête par la complexité fascinante des apparences. L'adepte ne doit pas espérer changer les choses matérielles à son gré ; il doit suivre la nature. La nature vise à la perfection. Atteindre la perfection, c'est trouver le repos, l'immuabilité. Pour trouver le repos dans ce monde changeant, il doit avoir les moyens de vivre aussi longtemps que possible dans des conditions matérielles susceptibles de lui permettre de satisfaire ses aspirations intellectuelles. Pour être à l'abri du besoin, il lui faut de d'or et, pour prolonger sa vie, un élixir (112), que le franciscain Roger Bacon (1214-1294) définit comme « un certain type de médecine » (113).

L'attitude mentale de Bacon face aux phénomènes naturels est ce qui lui valut plus tard le surnom de « père de la science expérimentale » (114). Elle « était plus proche de celle de l'étudiant en science que de celle des alchimistes qui l'avaient précédé et de ceux qui lui succédèrent. Ses écrits ne contiennent aucun discours vague sur la nécessité de dépouiller la matière de ses propriétés, sur les éléments invisibles, sur l'âme des corps, sur la substance unique et ainsi de suite. Il s'oppose à la doctrine alchimique d'une matière première, comme étant nuisible à l'étude de la nature » (115). « Les alchimistes, avant et après Roger Bacon, établissaient à partir de leurs aspirations intellectuelles et émotionnelles un schéma de la méthode de travail de la nature, puis observaient le changement naturel à travers le prisme de leur imaginaire. Bacon essaya de regarder d'abord les réalités extérieures et de fonder son explication intellectuelle des changements matériels sur les faits observés » (116). Il rejetait les causes occultes. Il enseignait que le respect excessif d'une autorité sans valeur est l'une des causes de l'ignorance. En même temps, il affirmait la nécessité d'obéir à l'Église et plaçait la théologie au sommet de sa hiérarchie des sciences et, bien qu'il ait fait appel à l'observation et à l'expérimentation, il transposa les méthodes théologiques dans l'enquête scientifique (117) et il en sortit l'« alchimie opérative » ou « pratique » .

L'alchimie opérative « enseigne à l'homme comment fabriquer des métaux nobles et des couleurs et bien d'autres choses encore, mieux et en plus grande quantité par l'art que par la nature. Et cette science est plus importante que toutes celles qui l'ont précédée parce qu'elle procure plus d'avantages » (118). Bacon la considère également comme plus efficace à cet égard que les arts magiques, que, dans Epistolae Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae, il déclare inférieurs à la fois à la nature et à l'art. « Je dirai, écrit-il, quelques mots de ces admirables opérations de l'Art et de la Nature qui n'ont pas la moindre magie en elles, puis je leur assignerai leurs causes et leurs domaines. Je commencerai par ces machines qui sont purement artificielles » (119). Suit un catalogue de ces « machines », qui justifie l'affirmation de Carl Gustav Jung selon laquelle « (d)ans l'alchimie médiévale se prépare la plus grande ingérence jamais tentée par l'homme dans l'ordre divin du monde : l'alchimie est l'aube de l'ère des sciences de la nature, qui a contraint, par le démon de l'esprit scientifique, la nature et ses forces à se mettre au service de l'homme dans une mesure jamais atteinte auparavant » (120) : « des voitures (Chariots) qui rouleraient avec une vitesse inimaginable, sans aucun attelage ; des instruments pour voler, au milieu desquels l'homme assis ferait mouvoir quelque ressort qui mettrait en branle des ailes artificielles, battant l'air comme celles des oiseaux ; un petit instrument de la longueur de trois doigts et d'une hauteur égale, pouvant servir à élever ou abaisser sans fatigue des poids incroyables, et qui serait très-utile à l'occasion : on pourrait, avec son aide, s'enlever avec ses amis du fond d'un cachot au plus haut des airs et descendre à terre à son gré; un autre pour traîner tout objet résistant sur un terrain uni, et permettre à un seul homme d'en entraîner mille contre leur volonté ; un appareil pour marcher au fond de la mer et des fleuves sans aucun danger; des instruments pour nager et rester sous l'eau, dit-il ailleurs; des ponts sur les fleuves, sans colonnes, sans piles, et des mécaniques et des appareils merveilleux (121). » Ces choses sont merveilleuses, mais, insiste Bacon, elles ne sont pas magiques ; elles sont produites par l'art humain appliqué aux résultats de l'étude des événements naturels. Le traducteur anglais des Epistolae, publié dans cette langue quatre siècles plus tard, ne devait pas en être totalement convaincu qui lui donna le titre de Frier Bacon his Discovery of the miracles of Art, Nature, and Magick, faithfully translated out of Dr. Dees own copy, by T. M., and never before in English (1656) ; il ne lui avait pas échappé que, dans une autre partie du livre, Bacon admet que « les figures et les charmes peuvent parfois être utilisés (ainsi que l'eau bénite) avec succès par les médecins » (122).

Pour Bacon, il ne s'agit pas simplement de suivre la nature, mais de la dépasser et, d'abord, de la maîtriser. Il affirme que l'art peut améliorer la nature (123), ce qui, à ses yeux, signifie surtout prolonger la vie.

Ses connaissances médicales, comme son bagage alchimique (124), dérivent essentiellement d'auteurs arabes, tels Avicenne, qu'il appelle « dux et princeps philosophorum » (125). La plupart des traités de médecine arabes qu'il cite portent sur la conservation de la jeunesse ; plus tard, Francis Bacon déclara

que la partie de la médecine qui concerne la prolongation de la vie était la plus noble de toutes et rédigea un traité spécial sur le sujet, History Natural and Experimental of Life and Death, or of the Prolongation of Life (1590) (126). Dans son Opus Majus, Roger Bacon prétend qu'il existe un « remède capable de débarrasser les métaux inférieurs de toute impureté et corruption (et qu'il) peut aussi, selon les savants, extirper tant de corruption du corps humain que la vie s'en trouve prolongée de plusieurs siècles » (127). Même si, selon Bacon, le corps humain était « naturellement immortel » (naturaliter immortalis) (128), opinion qu'il fondait selon toute probabilité sur 1 Corinthien 15:50-54, son but n'était pas de le rendre tel, mais, plus modestement, de prolonger sa vie (129) par des remèdes préparés à partir d'or alchimique ou d'un composé issu de la distillation du sang humain et du mercure sublimé (130), qui n'avaient cependant aucun effet tant qu'ils n'avaient pas été pour ainsi dire activés par la puissance divine (131). L'élixir n'était pas seulement capable de transformer une personne, il pouvait également transformer les peuples : il suffisait de « changer leur air » (c'est nous qui soulignons) (132), comme le conseillait (le pseudo-)Aristote à Alexandre dans le Secret des Secrets (Secretum secretorum) (aussi appelé Lettre à Alexandre) (v. 1150), traduit d'un traité arabe de magie, d'alchimie, de médecine, de morale et de science politique intitulé Sirr-al-asrar (Xe siècle) et qui constituait le livre de chevet de Bacon (133). Le « secret des secrets » était celui qui, grâce à la fusion de la médecine et de l'alchimie, permettrait de prolonger la vie, de prolonger la vie, non pas dans un but mondain, mais afin de survivre au règne de l'Antéchrist, qui, selon Bacon et un certain nombre de ses contemporains, comme Joachim de Fiore, était imminent.

Les écrits de Bacon sur la scientia experimentalis et, plus spécifiquement, sur l'alchimie sont imprégnés d'apocalyptisme. « Et pourtant, écrit-il dans son Opus Tertium, il est vrai que ces magnifiques sciences, grâce auxquelles on peut faire de grands biens aussi bien que de grands maux, ne devraient être connues que de certaines personnes autorisées par le pape : qui sont soumises à des lois et à des règlements : qui (…) doivent travailler pour le bien public sous le commandement du pape, afin que l'Église dans toutes ses tribulations puisse avoir recours à ces pouvoirs, et qu'enfin elle puisse faire face à l'Antéchrist et à ses disciples et, comme les miracles qu'il ferait seraient également accomplis par les fidèles, il serait démontré qu'il n'est pas Dieu, et sa persécution serait entravée et atténuée à bien des égards … » (134). Nonobstant sa conviction que l'Église était corrompue, Bacon était convaincu que les circonstances exigeaient que l'Église défende la chrétienté contre ses divers ennemis, militairement, mais aussi et surtout par l'application de la scienca experimentalis (135). Le millénarisme que favorisait cette tournure d'esprit apocalyptique chez Bacon se retrouvait chez les autres alchimistes franciscains (136). « Dans les milieux franciscains, la découverte des secrets de l'alchimie devint une quête messianique dans une bataille apocalyptique entre la chrétienté et ses ennemis, les musulmans, les Juifs, les mauvais chrétiens et l'Antéchrist lui-même (…). Les Franciscains promettaient non seulement la transmutation des métaux vils dans l'or qui paierait les croisades contre les ennemis de la foi, mais aussi la production, par l'alchimie, de la 'quintessence' qui fortifierait le corps des croisés » (137). Paul n'avait-il pas identifié « Le Fils de l'Homme » au « dernier Adam », dont la véritable divinité et l'immortalité avaient été révélés par la Résurrection et pouvaient être gagnés par ses fidèles au moyen du baptême de la régénération ? (138). Au IIe siècle de notre ère, Justin (Discours aux Grecs) (139) n'avait-il pas

assuré aux non chrétiens que « le Verbe divin, le roi incorruptible (…) nous fait passer à la vie éternelle, et d'êtres mortels il fait des dieux » (c'est nous qui soulignons) ? Irénée affirmé que les hommes « n'(ont) pas été faits dieux dès le commencement, mais d'abord hommes, et seulement ensuite dieux » ? (140). Pour les chrétiens, les efforts humains pour recouvrer la perfection adamique et imiter la vie du Christ étaient une seule et même chose : la quête d'une nature divine, par la piété, l'ascétisme ou la grâce de Dieu au cours du premier millénaire et, à partir du début du « moyen âge », par le perfectionnement des techniques. A cette époque, inexplicablement, cette quête devint donc en quelque sorte une « question technique » (141). « (L)a technologie en vint à être identifiée plus étroitement à la fois à la perfection perdue et à la possibilité d'une perfection renouvelée et le progrès des arts revêtit une nouvelle signification, non seulement comme une preuve de grâce, mais aussi comme une préparation humaine à un salut imminent et un signe certain de celui-ci » (142).

Les notions de mort et de renaissance, de transformation, de purification, de rédemption et de restauration sont également caractéristiques des enseignements kabbalistiques et alchimiques, mais ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle, peu après que le concept de tikkun eut subi une transformation significative dans la Kabbale lourianite (143), que les alchimistes commencèrent à appliquer quasi systématiquement les méthodes exégétiques de la Kabbale à leur art (144). A ce regain d'intérêt pour les doctrines kabbalistiques ne fut certainement pas étrangère la publication en deux tomes par le baron Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) de la Kabbala denudata (1677) (145), qui réunit, outre des traités de kabbalistes contemporains et une traduction des fragments les plus anciens du Sepher ha-Zohar, du Emek ha-Melekh de Naphtali Bacharach sur le tsimtsoum, du Sifra di-Zeni'uta, du Sefer ha-Gilgulim (Le Livre des révolutions), les passages du Nouveau Testament qui présentent des ressemblances avec les doctrines kabbalistes et qui se termine par l'Adumbratio kabbalae christianae, résumé de la kabbale chrétienne par François-Mercure van Helmont (1614-1699).

Pour les alchimistes et kabbalistes du XVIIe siècle, en particulier van Helmont et son disciple Christian Knorr von Rosenroth, la Kabbale fournissait la clé du monde naturel. Le frontispice de la Kabbala denudata représente une jeune fille aux longs cheveux, vêtue d'une robe grecque, qui court, le regard tourné vers le ciel, sur une étroite corniche menant de la mer à une grotte surmontée de l'inscription « antrum materie » (« la grotte de la matière ») et qui contient les signes astrologiques et alchimiques des planètes et des métaux correspondants. Le mot « domat » (« elle soumet ») est écrit sous son pied droit et « alterer » (« elle altère ») sous son pied gauche. Elle se dirige vers une porte sur laquelle est inscrit « Palatium Arcanorum » (« lieu des secrets »). Sur le seuil de ce palais est écrit « Intrat » (« elle entre »). A la main droite, qu'elle étend sur les flots tumultueux, elle tient un flambeau brûlant, sous lequel est écrit « mare concupscientiarurn » (« la mer de concupiscence »). A la main gauche elle tient un parchemin représentant les Écritures, sur lequel est écrit « explicat » (« elle explique »). Des clés sont accrochées à une corde autour de son poignet. Un navire vogue au loin, tandis que, au bord du rivage, un arbre est presque submergé par les vagues. Les nuages et l'obscurité sont traversés par un grand cercle de lumière à l'intérieur duquel se trouvent trois cercles renfermant chacun un cercle. Ces trois derniers

cercles représentent les dix sephirot kabbalistiques, ou dix visages (parzuphim), de la divinité cachée telle qu'elle s'est révélée dans l'acte de création. Là où la mer rencontre le ciel est écrit « Métaphysique des gentils ».

La figure féminine représente la Kabbale (146) et les clés qu'elles détient indiquent que seule la Kabbale est capable de dévoiler les secrets de l'Ancien et du Nouveau Testament (147). Le poème su le dos de la couverture du premier tome de l'ouvrage souligne le caractère encyclopédique de la Kabbale, dont la théologie est seule capable d'unir les chrétiens, les Juifs et les gentils, tout en fournissant une morale qui apaise les passions auxquelles est en proie l'âme. La Kabbale seule permet d'entrée dans le « Palais des secrets », c'est-à-dire la véritable philosophie naturelle : l'alchimie (148). L'homme est perfectible, le salut pouvait être atteint par tout le monde et le millénium était inévitable ; « le mélange de conceptions néoplatoniciennes, alchimiques et kabbalistiques dont sont formées la Kabbala denudata, les autres livres de Knorr et ceux de van Helmont encouragèrent une foi euphorique en la capacité de l'homme de se sauver et de sauver le monde » (149). Cette foi reposait sur l'axiome que la nature aspire à la perfection, axiome lui-même fondé sur le concept alchimique de transmutation. En fait, les alchimistes et kabbalistes partageaient la vue des gnostiques et de certains théologiens de l'Eglise primitive selon laquelle l'homme est un dieu en puissance. Dans certaines formes de gnosticisme, l'homme non seulement a le pouvoir de se faire dieu, mais, en tant que, microcosme, il contient en lui l'ensemble de la création et, en tant que tel, il est considéré comme capable de sauver la matière elle-même. Ce perfectionnisme se retrouve dans les Manifestes rosicruciens, dont les auteurs affirmaient que la prisca teologia rétablirait l'homme dans l'état de perfection où il se trouvait avant la Chute ; dans un autre passage de ces Manifestes, il est question d'« une méthode parfaite concernant tous les Arts » et d'Axiomes qui permettraient de tout restaurer pleinement » (150), Axiomes qui constituent « une encyclopédie des connaissances et une 'règle' infaillible pour en acquérir d'autres » (151). Les nombreuses références à des globes et à des cercles dans les Manifestes suggèrent que les rosicruciens, comme les kabbalistes et les disciples de Lulle, faisaient tourner une sorte de roue (rota mundi) représentant les sphères célestes pour arriver à la vérité et à la connaissance. « la conviction que la vérité et la connaissance pouvaient être découvertes ou générées quasi automatiquement par l'emploi d'une 'règle' ou d'une 'méthode' appropriée était courante au XVIe et au XVIIe siècle » (c'est nous qui soulignons) (152). Les Manifestes et les écrits de van Helmont insistent également tous sur le fait que la transmutation des métaux vils en métaux précieux n'est pas le but suprême et ultime de l'alchimie, que « les vrais philosophes ont toute autre chose en vue, estimant peu la fabrication d'or, qui n'est qu'un parergon, car ils ont bien d'autres chats à fouetter » (153), dont la médecine et l'invention de nouveaux médicaments.

Les Manifestes oscillaient entre deux perspectives, celle selon laquelle la connaissance était une sagesse secrète qui n'était accessible qu'aux cœurs purs et celle selon laquelle tout le monde, non seulement pouvait, mais devait y avoir accès. S'ils s'adressaient au monde entier et invitaient tous les hommes à entrer dans leur « maisons et palais royaux », motif alchimique courant qui provenait des considérations

vétérotestamentaires sur le tabernacle et le temple, ils présupposaient que seuls ceux qui en étaient dignes comprendraient leur message.

Largement tributaire de la seconde perspective est la proclamation par les penseurs du XVIIe siècle de l'émancipation vis-à-vis des anciens. Francis Bacon (1561-1626), le plus en vue de ces penseurs, concevait la science et ses nouvelles méthodes comme susceptibles de produire des améliorations matérielles dans la vie des hommes, tentait de tourner la science entière vers leur réalisation, proclamait qu'elle devait avoir pour but l'utilité et le bien-être des hommes et que ceux-ci étaient maîtres de leur propre destin, qui était commun. Dans La Nouvelle Atlantide, il engage les peuples de la terre entière à établir une « sorte d'institut universel, où viendraient se concentrer les résultats obtenus par tous ceux qui, sur la surface entière du globe, se livrent à la contemplation des œuvres de Dieu et à l'étude des travaux de l'homme » (154). L'utilitarisme de Bacon était adossé à un millénarisme raisonné (155). Comme ses prédécesseurs, tel Roger Bacon, « (s'il) considérait que les techniques étaient essentielles à l'enrichissement des connaissances, il pensait (…) que l'enrichissement des connaissances était essentiel au salut et au rétablissement de la perfection, 'l'entrée dans le royaume de l'homme, fondé sur les sciences, n'étant (…) rien d'autre que l'entrée dans le royaume des cieux » (156). Comme nombre de ses contemporains, il croyait que le millénium était proche et, « inspiré par la prophétie, il considérait l'augmentation des connaissances à son époque comme une confirmation de cette attente ainsi qu'un moyen de préparer et de hâter les jours de gloire à venir » (157).

Également redevable à la vue selon laquelle les connaissances peuvent et même doivent être mises à la portée de tout le monde est le thème chrétien de la propagation de « la bonne parole », particulièrement présent dans le discours des chrétiens radicaux du XVIIe siècle (158) ainsi que dans les Manifestes rosicruciens et dans la Confession de van Helmont. « Au cours du XVIIe siècle, la science joua un rôle de plus en plus important dans la diffusion rédemptrice de la bonne parole, au point que la rédemption en vint à être considérée du point de vue du progrès scientifique. L'un des phénomènes majeurs qui se produisirent au XVIIe siècle est donc moins, comme on le pense généralement, une tentative de séparation de la science de la religion que l'incorporation à la science d'un grand nombre des fonctions remplies auparavant par la religion », incorporation dont un exemple est l'effort du chimiste et physicien irlandais Robert Boyle (1627-1691) pour légitimer la science et le rôle de l'homme de science en affirmant que les scientifiques sont les véritables prêtres parce qu'ils sont les seuls à pouvoir lire dans le Livre de la Nature et donc à fournir un fondement solide à la foi chrétienne (159). Cette glorification du scientifique était entourée d'un halo de messianisme. Knorr évoqua un « prophète fort renommé, un naturaliste et un sage exemplaire dédaigneux des richesses » (160). Paracelse (1493-1541), s'inspirant de légendes médiévales juives et chrétiennes relatives au retour de prophète Elie, créa un personnage nommé Helias Artista, mage et précurseur du Messie, qui détenait tous les secrets de la nature et annonçait le règne de l'égalité et de la justice pour les pauvres et les pieux (161). L'alchimiste luthérienne Anna Zieglerin (v. 1550–1575) promettait d'aider à restaurer la fécondité perdue du monde d'avant la Chute et de contribuer à un rajeunissement de la nature dans les Derniers Jours. « Le lien

entre l'alchimie et l'eschatologie semble avoir été particulièrement fort : l'alchimie non seulement confirmait les prophéties bibliques et autres sur les opérations de la nature et le déroulement des événements, mais aussi elle fournissait aux vrais chrétiens des outils pour affronter les Derniers Jours, qui étaient imminents, soit en résistant aux tribulations de la fin des temps, soit en restaurant le monde in extremis. Même Martin Luther appréciait la façon dont le travail alchimique pouvait en un sens ratifier les prophéties sur le destin du monde » (162).

Le monde ne périt pas et le XVIIe vit même « la plus belle floraison de l'art et de la littérature hermétique » jamais enregistrée jusque-là. En 1631, Descartes, dans une lettre à un alchimiste de sa connaissance, l'invitait « à desabuser les pauvres malades d'esprit touchant les sophistications des métaux », avant d'ajouter que le principe alchimique des quatre éléments et du « cinquième qui en résulte » « quadre beaucoup avec ma maniére de philosopher, et qui revient merveilleusement à toutes les expériences méchaniques que j'ay faites de la nature sur ce sujet » (163). Leibnitz, secrétaire d'un cercle d'alchimistes pendant quelques mois en 1667 (164), pendant lesquels il aurait espérer trouver dans cet art « l'explication de la résurrection des corps » (165), rend le même son de cloche, en jugeant que l'alchimie est « la plus trompeuse des recherches » (166), mais que les alchimistes sont « des gens d'un grand talent et même d'expérience » (167). Spinoza, quant à lui, estimait que l'alchimie repose sur des fondements apparemment rationnels, que les expériences des alchimistes sont dignes d'attention, mais que la théorie de la transmutation est douteuse (168). L'œuvre de ces trois philosophes du XVIIe siècle marque un progrès de l'idée de progrès.

Né à Amsterdam de deux parents juifs qui avaient fui le Portugal pour des raisons religieuses, Baruch Spinoza fut l'élève des rabbins Saul Levi Morteira (v. 1596 –1660) et Menasseh ben Israel (1604–1657), auprès desquels il étudia le Talmud.

Bien qu'il ait taxé les kabbalistes de « charlatans » (169), on retrouve dans son système philosophique des échos de la conception kabbalistique de la relation de Dieu et de l'univers (170), qu'il radicalise même : là où Cordovero dit : « Dieu est le tout mais le tout n'est pas Dieu », Spinoza affirme « Dieu, autrement dit la nature », ou « ce que nous appelons Dieu, c'est la nature » (171). Il est vrai que, comme le met en exergue Maxime du Camp, les théories de Spinoza pourraient être issues, non pas spécifiquement de la kabbale, mais, en général, des traditions de la philosophie orientale (172), hermétisme, néo-platonisme et gnosticisme, voire des germes de panthéisme que portait le premier Descartes, celui du Discours de la méthode (173) et que cultivera, nolens volens, Leibnitz, familier de la Kabbale juive (174), en posant « la conscience d'une Réalité Unique comme fondement de tous les phénomènes » (175).

Le cartésianisme réunit les trois conditions préliminaires à la formation d'une théorie du progrès.

La première fut la reconnaissance de la valeur de la vie mondaine et de l'asservissement de la connaissance aux besoins humains. L'esprit séculier de la « Renaissance » avait préparé le monde à cette nouvelle évaluation, qui, déjà formulée par Francis Bacon, aboutirait à l'utilitarisme.

Il n'est pas certain que les connaissances progresseront continuellement tant que la science n'est pas assise sur des bases solides. La science ne peut reposer sur des bases solides que si l'invariabilité des lois de la nature est admise (176). La philosophie de Descartes établit ce principe, qui est le palladium de la science ; ainsi la deuxième condition préliminaire fut remplie.

Enfin, Descartes libéra définitivement la science et la philosophie de la croyance selon laquelle les Grecs et les Romains avaient atteint, dans les meilleurs jours de leur civilisation, un niveau intellectuel que la postérité ne pourrait jamais espérer égaler (177).

Least but not last, c'est sous l'influence de Descartes et de ses successeurs au cours du XVIIe siècle que l'idée de progrès devint une idée courante, en passant des thèses philosophiques dans le domaine public. « A la fin du siècle, la Querelle des anciens et des modernes fit de la question du Progrès la véritable question du jour ; on devait prendre parti pour les anciens ou pour les modernes » (178). Entre-temps, de nombreux perfectionnements scientifiques s'étaient réalisés. L'institution de la Royal Society à Londres, de l'Académie des sciences à Paris et de l'Académie des sciences Berlin, « qui sont à l'égard de l'Université, ce que celle-ci avait été à l'égard des couvents » (c'est nous qui soulignons) (179) avait permis de faciliter et de centraliser les travaux des savants, dont on se préoccupait désormais des résultats pratiques. Des journaux avaient été créés pour la vulgarisation de la science. Les principes de la mécanique rationnelle, la loi de la gravitation, le calcul infinitésimal avaient été découverts ; la physique avait fait de grands progrès ; la physiologie, l'anatomie humaine et l'anatomie comparée s'étaient constituées. Les connaissances astronomiques s'étaient multipliées et répandues. La chimie naissait dans les laboratoires des alchimistes (180), à l'honneur dans les cours européennes (181). Également sous l'influence du cartésianisme, les espoirs de Roger Bacon se concrétisaient : les séparations entre les sciences disparaissaient. Les théories scientifiques de Descartes succombèrent, mais le monde « abstrait, logique, géométrique » (182) qui se dessinait dans ses vues philosophiques et sociales inspirera les « Lumières » (183). Dans cette atmosphère d'optimisme intellectuel dont les origines remontaient au siècle précédent, la vue du philosophe, prêtre oratorien et théologien Malebranche (1638-1715) selon laquelle l'univers est « le plus parfait qui se puisse » (184) trouva en Leibniz un partisan béat. Tout, selon lui, depuis l'être le plus simple, progresse vers Dieu et l'homme, comme la société, est susceptible de progrès » : « Videlur homo ad perfectiohem venire posse » (185).

Les spéculations révolutionnaires sur la condition sociale et morale de l'homme qui marquèrent le XVIIIe siècle en France et qui avaient commencé vers 1750 furent un développement du mouvement intellectuel du XVIIe, qui avait transformé les perspectives de la pensée spéculative. « Le rationalisme s'étant étendu au domaine social, l'idée de progrès intellectuel en vint naturellement à se prolonger dans l'idée du progrès général de l'homme. La transition fut facile. S'il pouvait être prouvé que les maux sociaux n'étaient dus ni aux handicaps innés et incorrigibles de l'être humain ni à la nature des choses, mais simplement à l'ignorance et aux préjugés, pour améliorer son état et finalement lui permettre d'atteindre la félicité, il suffirait d'éclairer l'ignorance et de supprimer les erreurs, d'accroître les connaissances et de répandre la lumière. La croissance de la 'raison humaine universelle' – une expression cartésienne qui figurait dans la philosophie de Malebranche – devait assurer une heureux destin à l'humanité » (186). Entre 1690 et 1740, la conception d'un progrès indéfini des connaissances fit son chemin dans la vie intellectuelle française et dut être un sujet de discussion dans des salons comme celui de Madame de Lambert, de Madame de Tencin et de Madame Dupin, dont l'un des invités de marque était Fontenelle (1657-1757), dont la Digression sur les anciens et les modernes avait fait franchir une étape décisive à l'idée de progrès en affirmant résolument que les modernes n'étaient pas supérieurs aux anciens uniquement par la quantité de connaissances qu'ils possédaient, mais aussi et surtout par la qualité de ces connaissances (187). Au même cercle appartenait son ami l'abbé de Saint-Pierre (1658-1743), dans les écrits duquel le progrès est pour la première fois envisagé socialement. La bienfaisance était à ses yeux la vertu reine et c'est lui qui introduisit le mot dans la langue française en 1725 (188). Il y avait peu de domaines dans lesquels il ne signalait pas des insuffisances et n'élaborait pas d'ingénieux plans d'amélioration. La plupart de ses nombreux écrits sont des projets et des programmes détaillés de réforme du gouvernement, de l'économie, des finances et de l'éducation, visant tous à accroître le plaisir et à diminuer la douleur. Pour lui, le progrès ne signifiait pas seulement une marche en avant, mais surtout des réformes. Certaines de ses propositions en matière de finances furent mises en pratique par Turgot (189). L'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre représente la transition entre le cartésianisme, qui était occupé par des problèmes purement intellectuels et la pensée de la seconde moitié du XVIIIe siècle, qui se concentra sur les problèmes sociaux. Il anticipa l'humanisme des Encyclopédistes (190) et fut le premier à proclamer le progrès social indéfini.

La théorie du progrès humain ne pouvait pas être établie durablement par des arguments abstraits. « Elle devait être jugée en dernier ressort d'après les preuves fournies par l'histoire et ce n'est pas un hasard, parallèlement à l'avènement de cette idée, l'étude de l'histoire connut une révolution. Si le progrès devait être plus que le rêve (…) d'un optimiste, il fallait montrer que la carrière de l'homme sur terre n'avait pas été un ensemble d'accidents qui pouvaient mener n'importe où ou nulle part, mais était soumise à des lois qui avaient déterminé son itinéraire général et assureraient son arrivée à l'endroit souhaité et ces lois, il fallait les découvrir. La théorie chrétienne du plan providentiel et des causes finales avait permis de trouver un certain ordre et une certaine unité dans l'histoire. De nouveaux principes d'ordre et d'unité étaient nécessaires pour remplacer les principes que le rationalisme avait discrédités. Tout comme l'avancement de la science dépendait du postulat selon

lequel les phénomènes physiques sont soumis à des lois invariables, ainsi, si l'on voulait tirer des conclusions de l'histoire, il fallait un postulat similaire pour les phénomènes sociaux » (191). C'est donc en harmonie avec le mouvement général de la pensée que, vers le milieu du XVIIIe siècle, s'ouvrirent de nouvelles pistes de recherche qui menèrent à la sociologie, à l'histoire de la civilisation et à la philosophie de l'histoire. De l'esprit des lois de Montesquieu, l'Essai sur les mœurs de Voltaire et, par dessus tout, les Deux discours sur l'histoire universelle de Turgot marquèrent le début d'une nouvelle ère dans la vision que l'homme avait du passé.

Les deux discours que Turgot prononça en 1750 à la Sorbonne constituent une apologie du christianisme en tant que modèle social. Le premier l'exalte pour avoir été le premier à établir un corps d'instituteurs pour le peuple, à renverser les barrières entre les différentes races, à proclamer l'égalité des hommes, à augmenter le bonheur des hommes (192). Cependant, Turgot s'occupe essentiellement du progrès des connaissances ; il trace dans ses grandes lignes une loi du progrès de l'esprit, que formulera Auguste Comte, fondateur du positivisme.

Le second discours esquisse une histoire universelle qui « réhabilité le genre humain tout entier, ce dont aucune histoire n'avait encore donné l'exemple » (193). De là une confiance absolue en l'avenir. Son idéal est « le respect religieux pour la liberté des personnes et du travail, la justice envers tous. De là résulteront nécessairement, la multiplication des subsistances, l'accroissement des richesses, l'augmentation des jouissances, des lumières et de tous les moyens de bonheur. Turgot pense que le progrès de la science est le progrès fondamental ; avec elle, se développe la civilisation ; et le développement de la moralité amènera le bonheur de la société » (194). Si sa thèse générale – la marche progressive de l'humanité vers la raison et la connaissance – coïncide avec celle de Voltaire –, il rend l'idée de Progrès plus vitale ; pour lui, il s'agit d'une conception organisatrice, tout comme l'idée de Providence l'était pour Augustin, conception organisatrice qui donne à l'histoire son unité et sa signification (195).

Les vues de Turgot trouvèrent un terrain fertile et des propagandistes zélés en Allemagne, « terre fertile du panthéisme » (196). La doctrine du progrès s'y manifesta dans les systèmes philosophiques plus ou moins panthéistes de Schelling, Hegel, Lessing, Herder et Kant, redevables, en particulier les deux premiers (197), aux théories cabalistiques et aux théories alchimiques, fût-ce en partie via Spinoza, en qui ils saluaient le précurseur de l'idéalisme (198). « Dans un langage plus ou moins varié sous le rapport de la forme, mais identique au fond, tous les maîtres placent la philosophie de l'histoire dans la recherche et dans l'application de la même formule. C'est toujours l'esprit universel, l'idée une et universelle, l'âme du monde, la force créatrice, l'absolu, qui se manifeste, sur la vaste scène du globe, dans une série d'évolutions nécessaires et progressives ; c'est la divinité qui se meut en vertu des lois inhérentes à sa nature, qui acquiert dans l'humanité la conscience de son existence et de ses forces, et qui, arrivée à ce degré de développement, étend sans cesse son action, sa vie, sa puissance et ses

bienfaits ; c'est le principe divin uni à la nature humaine ; c'est Dieu dans l'homme, qui marche en avant, parce que le mouvement est la loi de la vie, et qui trouve successivement la pensée, la parole, les idées, la religion, la philosophie, les arts, les civilisations diverses, en un mot, tous les phénomènes sous lesquels la substance une et éternelle se manifeste dans le cours des siècles ; c'est l'absolu qui se développe sans cesse pour se rapprocher de l'idéal de la perfection dans tous les genres et dans toutes les directions » (199). Tels sont, dans leurs grandes lignes, les systèmes de Schelling et de Hegel et, peu ou prou, celui de Kant (1724-1804), chez qui se retrouve pour ainsi dire à l'état pur la chimère stoïco-chrétienne, lourde du dogme de l'égalité des nations et de celles des races, d'une unité et d'une solidarité progressives de l'espèce humaine dans l'espace (200), jointe à l'illusion d'une loi de continuité du développement historique dans le temps. Son Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, « écrit d'une importance capitale dans l'histoire de la formation de la science sociale » (201), vise à démontrer que l'histoire a un sens, qu'elle suit un cours qui ne doit rien au hasard, que ce cours constitue, pour reprendre une image de Johann Gottfried Herder (1744-1803), la « (c)haine dorée du perfectionnement » (202).

Des neuf propositions que comprend cet essai deux concernent directement la théorie du progrès. La proposition 4 est un principe de dynamique des sociétés : « Le moyen dont se sert la nature, pour mener à terme le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme dans la société, jusqu'à ce que celui-ci finisse pourtant par devenir la cause d'un ordre conforme à la loi. » La proposition 8 vise à fournir une explication naturelle du progrès social : « On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme l'exécution d'un plan caché de la nature, pour réaliser, à l'intérieur, et dans ce but, aussi à l'extérieur, une constitution politique parfaite, car c'est la seule façon pour elle de pouvoir développer complètement en l'humanité toutes ses dispositions ». En dernière analyse, le système de Kant « consiste à dire que l'humanité marche vers un état social où elle pourra développer complètement ses facultés, au sein d'une organisation politique et civile en harmonie avec la double nature de l'homme. A l'intérieur de chaque pays, cette organisation consistera dans la conciliation complète de la liberté de chacun avec la liberté de tous, et de la liberté de tous avec la puissance de la loi ; c'est-à-dire, dans une société dégagée de tout rouage inutile, de tout élément hétérogène, et uniquement basée sur le droit. A l'extérieur, cette organisation aura pour complément et pour garantie une sorte d'État cosmopolite, une alliance fraternelle des peuples sous l'empire d'un droit des gens universellement accepté ; en d'autres termes, une espèce d'association amphictyonique chargée de gouverner l'antagonisme entre les peuples, de la même manière que l'organisation intérieure de chaque nation a pour but de gouverner l'antagonisme entre les individus (…). L'humanité aura trouvé le moyen de développer complètement toutes ses facultés au sein d'une paix perpétuelle. Ce sera le règne de Dieu sur la terre » (203). Pour Schelling aussi, le règne de Dieu est inéluctable, sous lequel non plus seulement les personnes, mais également les peuples « se soumettront (tous) à la même loi ; (…) se grouperont comme jadis les individus, et leur alliance indissoluble produira l'État des États, l'aréopage universel » (204), qui, selon Hegel, ne pouvait pas ne pas être l'Allemagne, à laquelle étaient dévolus la « suprématie universelle, l'empire du monde », à la plus grande satisfaction d'Henri Heine (205). En attendant, Hegel dut se contenter d'être un admirateur de la révolution de 1789, dans la mesure où elle

donnait corps à « l'État (de) fonctionnaires, (…) État centralisateur et administratif » (206), « substance même de l'individu » (207) conçu comme une abstraction pure (208), dont il rêvait.

Le mouvement intellectuel qui prépara l'opinion française à la Révolution de 1789 et fournit les principes de la reconstitution de la société peut être qualifié d'humaniste dans le sens où l'homme était au centre des spéculations de ses représentants. C'est pourquoi la psychologie, la morale, la structure de la société prient la place des questions métaphysiques qui avaient occupé Descartes, Malebranche et Leibniz. Peu importait que l'univers fût le meilleur qui pût être composé ; ce qui comptait, c'était la relation du petit monde de l'homme avec sa volonté et ses capacités. Les sciences physiques n'étaient importantes que dans la mesure où elles pouvaient aider la science sociale et satisfaire les besoins de l'homme. De manière similaire, dans la Grèce de la seconde moitié du Ve siècle avant notre ère, Protagoras, Socrate et d'autres s'étaient détournés de l'étude du cosmos, qui avait captivé leurs prédécesseurs, pour se tourner vers celle de l'homme, de sa nature et de ses œuvres. Le système métaphysique de Descartes était passé de mode, mais les grands postulats qui le dirigeaient – la suprématie de la raison et l'immuabilité des lois naturelles, non soumises aux interventions de la Providence – avaient survécu à l'oubli. Ces postulats gouvernaient toujours la pensée des « Lumières », mais le point de vue particulier de Descartes sur les phénomènes mentaux avait été supplanté par celui de Locke, dont Voltaire et Condillac avaient fait connaître la psychologie en France. « La doctrine d'après laquelle toute connaissance provient des sensations est au fondement de toute la théorie de l'homme et de la société, à la lumière de laquelle les penseurs révolutionnaires, Diderot, Helvétius et leurs compagnons, critiquèrent l'ordre existant et exposèrent les préjugés qui (, selon eux, N. D. E.) régnaient. Ce sensualisme (qu'ils comprenaient de manière plus radicale que Locke) impliquait la stricte relativité de la connaissance et conduisait à la vieille doctrine pragmatique de Protagoras, selon laquelle l'homme est la mesure de toute chose. Et l'esprit des philosophes français du XVIIIe siècle était nettement pragmatique. L'intérêt était leur principe et la valeur de la spéculation était jugée aux services qu'elle rendait à l'humanité (…). Derrière toute spéculation philosophique il y a un courant sous-jacent d'émotion et, chez les philosophes français du XVIIIe siècle, cette force émotionnelle était forte et même violente. Ils visaient à des résultats pratiques. Leur travail était une campagne calculée pour transformer les principes et l'esprit des gouvernements (…). Le problème pour l'espèce humaine étant d'atteindre un état de félicité par ses propres pouvoirs, ces penseurs croyaient qu'il pouvait être résolu par le triomphe progressif de la raison sur les préjugés et de la connaissance sur l'ignorance. La révolution violente était loin de leurs pensées ; par la diffusion des connaissances, ils espéraient créer une opinion publique qui obligerait les gouvernements à changer leurs lois, à réformer leur administration et faire du bonheur du peuple leur principe directeur. La confiance optimiste que l'homme est perfectible, c'est-à-dire capable d'une amélioration indéfinie, inspira le mouvement dans son ensemble (…) « (209). L'opinion publique avait été créée : les vues des philosophes, des rationalistes et des hommes de science intéressaient les nobles et les classes supérieures depuis deux générations et étaient un sujet de discussion dans les salons les plus distingués (210) ; l'inimité de Voltaire avec Frédéric le Grand, les relations de d'Alembert et Diderot avec l'impératrice Catherine conféraient à ces hommes de lettres et aux idées qu'ils défendaient un prestige qui en imposait à la

bourgeoisie ; quant aux humbles, de plus en plus instruits, ils étaient aussi sensibles que les grands à des théories qui fournissaient des clés simples de l'univers et laissaient entendre que chacun était capable de juger par lui-même des problèmes les plus difficiles. Affermie par la constatation de l'amélioration des sciences et des techniques, « la foi au progrès était générale ; l'idée servait de base à la secte des illuminés de Weisshaupt ; la masse y croyait tellement, qu'elle ne savait même pas qu'elle y croyait, mais elle agissait comme si l'idée s'était incorporée à son organisme et faisait partie de sa vie automatique » (211). Il restait à instrumentaliser l'opinion publique pour amener « les gouvernements à changer leurs lois, à réformer leur administration et faire du bonheur du peuple leur principe directeur » et, pour commencer, à lutter, pour employer un terme anachronique, contre l'obscurantisme (212). Or, nombre des arguments dont se servirent les « Lumières » dans la lutte intellectuelle qu'elles menèrent contre le trône et l'autel (213) avaient été affûtés par les représentants anglais du republicanism, notamment John Toland (1670-1722) (214).

Fils d'un ecclésiastique, auteur d'une centaine d'ouvrages et de pamphlets de philosophie mêlant hermétisme, alchimie, cosmologie et sciences occultes (215), traducteur de Lo spaccio de la bestia trionfante (1584) et De l'Infinito, Universo e Mondi (1584) de Giordano Bruno et vulgarisateur critique et plus ou moins tendancieux de la philosophie de Spinoza et de celle de Leibniz (216), il fut le premier à s'efforcer de donner une expression politique au panthéisme, précisément sous la forme du républicanisme. Il fut l'inventeur du terme de « panthéisme » (217).

En 1696, Toland, à peine sorti d'Oxford, publia un livre dont les accents déistes du titre (Christianity Not Mysterious, [Le Christianisme sans mystères]) s'affirmaient dans le sous-titre : « Traité montrant qu'il n'y a rien dans l'Évangile qui soit contraire à la Raison ni au-dessus d'elle : et qu'aucune Doctrine Chrétienne ne peut proprement être qualifiée de Mystère. » Autrement dit, les doctrines bibliques sont parfaitement intelligibles pour la raison humaine sans l'aide d'aucune révélation divine. L'ouvrage déclencha un tollé et Toland fut poursuivi en justice à Londres. Le Parlement irlandais, quant à lui, proposa qu'il fût brûlé vif ; faute de pouvoir mettre la main sur l'accusé, il fit brûler trois exemplaires de Christianity Not Mysterious en place publique. Furieux, Toland compara les législateurs protestants aux « inquisiteurs papistes » (218). Cette mésaventure n'était pas faite pour calmer son anticléricalisme naissant. D'une simple opposition à la hiérarchie ecclésiastique comme à la hiérarchie étatique il passa graduellement à une critique globale de l'Église et de l'État monarchique et à une condamnation du christianisme, puis de toute religion révélée et de tout État théocratique. Partisan du parti whig, qui était opposé à la monarchie, il estimait que les institutions politiques devaient être conçues, non pas uniquement en vue d'établir et de maintenir l'ordre, mais aussi pour garantir la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté du commerce, etc. La raison et la tolérance absolue – sauf envers les catholiques – étaient les deux seuls piliers solides de la société. La croyance de Toland en la nécessité de l'égalité de tous les citoyens s'appliquait aussi aux Juifs et il fut le premier à demander qu'ils obtiennent la citoyenneté britannique à part entière et l'égalité des droits. En leur faveur il écrivit deux mémoires : Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland: On the Same Foot with All Other Nations;

Containing Also, a Defence of the Jews Against All Vulgar Prejudices in All Countries (Les raisons pour lesquelles on doit accorder le droit de cité aux Juifs de Grande-Bretagne) (1715) et Nazarenus : Or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity (Nazarenus, ou le christianisme des Juifs, des Payens et des Mahométans) (1718). Toland professait, pour employer une expression tautologique, un cosmopolitisme sans bornes. Un jour, agacé par une question que Leibniz lui avait posée malicieusement au sujet de sa nationalité, Toland répondit, pompeusement pète-sec : « Le Soleil est mon Père, la Terre est ma Mère, le Monde est mon Pays et tous les Hommes sont mes Parents (219). »

Son dernier ouvrage, le Pantheisticon (1720), pose précisément les fondements d'une religion universelle, dont il attribue la création aux anciens. Il la résume par une formule attribuée au personnage mythique Linus, poète et musicien thébain et professeur d'Orphée et d'Hercule et conservée par le compilateur Jean Stobée (Ve siècle de notre ère) : « Ex Toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est Totum. » « les panthéistes, écrit Toland, (…) disent : toutes choses viennent du TOUT et le tout est le composé de toutes choses (…). Ils disent que l'univers, dont ce monde visible n'est qu'une petite partie, est infini tant en étendue qu'en puissance ; qu'il est UN, par la continuation du Tout, et par la contiguïté des parties… » Le panthéisme de Toland est fondé sur la « loi de la Raison », la seule, assure-t-il, qui convienne à la nature et qui ne soit pas trompeuse. Les panthéistes désirent être élevés dans et être gouvernés par cette loi naturelle, qui s'oppose à toutes les superstitions créées par et pour l'homme (220). Tout le monde peut être panthéiste, encore qu'ils ne puissent pas l'être au même degré. Il y a en effet « deux doctrines, l'une Externe ou populaire, ajustée dans une certaine mesure aux Préjugés du Peuple, ou aux Doctrines publiquement autorisées, comme étant vraies ; l'autre Interne ou philosophique, tout à fait conforme à la Nature des Choses et donc à la Vérité elle-même » et qui n'est à « communique(r) (…), dans sa nudité entière, sans voile et sans les ennuyer de paroles, dans les recoins d'une Chambre privée, qu'à des Hommes d'une Probité et d'une Prudence consommées » (221). Pour justifier cette différence de traitement, Toland explique que le panthéisme est, plus que tout autre système philosophique, un enseignement « ésotérique » et que les philosophes panthéistes de l'antiquité, tel Pythagore, ne divulguèrent la doctrine que sous une forme « exotérique » (222).

Le sous-titre du Pantheisticon, « sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae » (Ou Formule pour célébrer une Société socratique), convient particulièrement à la seconde partie de l'ouvrage, intitulée The Form of Celebrating the Socratic-Society et qui donne des détails sur les cérémonies des Pantheistae. « La Raison est le Soleil qui illumine cette secte, et la liberté et l'égalité sont les objets de leur culte » (223). Les Pantheistae célèbrent les équinoxes et les solstices par des banquets modestes au cours desquels ils portent des toasts à la Vérité, à la Liberté et à la Santé et font l'éloge de Socrate, Platon, Caton l'Ancien et Cicéron, « histoire de rencontrer des Amis et de savourer les Douceurs de la conversation » ; ils « se trouvent en nombre à Paris, à Venise aussi, dans toutes les villes de Hollande, surtout à Amsterdam et même (ce qui est surprenant) à la cour de Rome, mais ils sont encore plus nombreux à Londres, où ils ont établi le siège et, pour ainsi dire, la citadelle de leur secte… (224). Toland taquine de nouveau le lecteur dans les dernières pages de l'ouvrage : « Supposez que cela (l'existence

de telles sociétés) ne soit point vrai ; vous ne pouvez pas du moins vous empêcher de convenir que cela est vraisemblable. Toutes les parties de cette Société s'accordent en elles comme les choses les plus vraies ; ou si vous aimez mieux que ce soit un mélange de vrai et de faux, vous serez obligé de convenir que cette Société socratique ne sera pas moins utile à ceux qui en liront la description que le peut être le Chœur d'Horace pour ordonner la pratique de la vertu et défendre celle du vice (225) ! »

Aucune trace d'une quelconque filiale de sa « Société Socratique » ne fut signalée, ni à Venise, ni à la cour du pape, ni à Lisbonne.

Qu'en est-il de Paris ?

Dans Doutes sur la religion proposés à MM. les Docteurs de Sorbonne, traité non publié de vulgarisation d'enseignements hermétiques et magiques de Bonaventure de Fourcroy (1610-1691), il est question d'un cercle clandestin de naturalistes parisiens qui présente des similitudes frappantes avec la « Société Socratique ». L'auteur, avocat au parlement de Paris et ami de Boileau, Molière et de M. de Lamoignon, premier président au parlement de Paris, « esprit brillant, gai, beau causeur, à la voix puissante (…) homme épris de liberté et d'indépendance, (et qui) aime la vie simple, la campagne autant qu'il est passionné de justice et de vérité » (226), fut arrêté par la police au moment où il mettait la touche finale à son ouvrage (227). Les faits se produisirent en 1696, c'est-à-dire plus de vingt ans avant la parution du Pantheisticon. Reste que Toland, dans le Pantheisticon, affirme que des « Sociétés Socratiques » existent, sans préciser depuis quelle époque ; reste aussi que, dès le début des années 1690. il faisait partie de sociétés libertines et républicaines similaires à sa « Société Socratique ». Pour Toland, « le républicanisme et le panthéisme ne faisaient qu'un et la franc-maçonnerie fournissait un modèle à son expression morale et sociale » (228).

L'idéologie républicaine, née au XVe siècle en Angleterre (229), s'opposait à la monarchie et à la tyrannie et affirmait qu'un système politique devait être fondé sur la primauté du droit, les droits des individus et la souveraineté du peuple. Elle trouva un début de réalisation en 1649, lorsque, après sept années de guerre civile, le Parlement traduisit en justice le roi Charles Ier, décréta l'abolition de la monarchie et de la Chambre des Lords et proclama une forme de république nommée Commonwealth. Les violences commises contre les royalistes à la suite de ces développements contraignirent une partie d'entre eux à l'exil sur le continent.

II semblerait que, dans les premières années du XVIIe siècle, Toland ait appartenu à une coterie de Whigs républicains appelée The College, dont les membres se réunissaient dans une taverne sur le

Strand, près de Trafalgar Square. Cela faisait alors une dizaine d'années que Toland s'était rapproché de petits cénacles philosophiques plus ou moins structurés, dont, à Rotterdam, le Lantern Club du marchand quaker Benjamin Furley (1636-1714) et, à Amsterdam, la Literary Society et le Calves' Head Club – co-fondé, peu après l'exécution de Charles 1er, par le poète John Milton (1608-1674), pour célébrer annuellement la mort de ce roi. Dès 1701, Toland avait été poursuivi pour participation à des groupes secrets.

Ces quatre clubs avaient en commun le libre échange d'idées philosophiques et littéraires, le libéralisme politique, voire le républicanisme, le goût du secret et des festivités (230). Le 24 septembre 1711 à La Haye, comme l'indiquent les papiers de Toland, un groupe d'intellectuels anglais, un certain nombre d'éditeurs et de journalistes participèrent à une réunion festive, que Toland qualifie d'« assemblée de panthéistes » (231), afin de fonder une société secrète du nom de Société des Chevaliers de la Jubilation. Les principaux membres de ce cercle étaient le libre penseur et philosophe anglais Anthony Collins (1676-1729), le juriste, historien et journaliste français Jean Rousset de Missy (1686-1762), premier maître de la Loge « La Bien-Aimée », fondée en 1734 à Amsterdam (232), puis de la loge « De la Paix » (233), Prosper Marchand (1678-1756) et Bernard Picard, éditeurs du Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, Charles Levier, premier éditeur du blasphématoire Traité des trois imposteurs (234) ; certains d'entre eux – nous ignorons lesquels – appartenaient au vaste réseau d'espionnage que, dès son arrivée au pouvoir en 1721, le whig Robert Walpole (1676–1745) avait tissé sur le continent pour surveiller les partisans des Stuart qui s'y trouvaient en exil (235). Dans cette société secrète, l'œuvre de Giordano Bruno était l'objet de toutes les discussions (236). Les Chevaliers de la Jubilation s'appelaient « Frères » et la société avait à sa tête un « Grand Maître » (237).

Vers 1712 « … ce noyau du 'radicalisme éclairé' donnera naissance à un cercle littéraire bien plus élargi, où vont se côtoyer des politiciens, des éditeurs, des publicistes et bien entendu des radicaux républicains. Certains d'entre eux seront également affiliés à la franc-maçonnerie. On les verra se réunir régulièrement certains soirs de la semaine pour discuter politique, littérature, mais aussi des sciences nouvelles, se livrer à un commérage amical et, de temps à autre, à des agapes inoffensives. Cultiver la camaraderie, les connaissances, la sensibilité aux affaires publiques, voilà en deux mots le but de cette association » (238). Sans doute est-ce en raison de leur « sensibilité aux affaires publiques » que, lors de la seconde révolution orangiste (1747-1748), une poignée de Chevaliers de la Jubilation, dont Rousset de Missy, se mirent à la tête d'un mouvement d'artisans et de marchands qui demandaient des réformes démocratiques (239).

Le 3 septembre 1751, le marquis d'Argenson écrivait dans son Journal : « Il nous souffle d'Angleterre un vent philosophique de gouvernement libre et anti-monarchique ; cela passe dans les esprits et l'on sait comment l'opinion gouverne le monde. Il se peut faire que ce gouvernement soit déjà arrangé dans les têtes pour l'exécuter à la première occasion ; et peut-être la révolution se passerait-elle avec moins de

contestation qu'on ne pense. Il n'y faudrait ni prince, ni seigneur, ni l'enthousiasme de la religion : cela se ferait par acclamation. comme les bons papes s'élisent quelquefois. Tous les ordres sont mécontents à la fois. Le militaire, congédié le moment d'après la guerre, est traité avec dureté et injustice, le clergé vilipendé et bafoué comme on sait, les parlements, les autres corps, les provinces, les pays d'États, le bas peuple accablé et rongé de misère, les financiers triomphant de tout et faisant revivre le règne des Juifs. Toutes ces matières sont combustibles, une émeute peut faire passer à la révolte, et la révolte à une totale révolution où l'on élirait de véritables tribuns du peuple, des comices, des communes, et où le roi et les ministres seraient privés de leur excessif pouvoir de nuire (240). » Si ce « vent philosophique de gouvernement libre et anti-monarchique » soufflait bien d'Angleterre, une grande partie des ouvrages de propagande anti-monarchique et anti-chrétienne qui circulaient alors en France sortaient des presses des imprimeurs et éditeurs huguenots exilés aux Pays-Bas (241), dont, comme indiqué plus haut, faisaient partie Rousset de Missy, Prosper Marchand et Charles Levier. Il n'est donc pas exagéré de dire que Toland, en particulier par le biais des Chevaliers de la Jubilation, introduisit en France « un radicalisme politique et un naturalisme panthéiste d'origine anglaise, qui formèrent la base d'une évolution des mentalités aboutissant à l'Encyclopédie et à la Révolution » (242).

En France, les écrits de Toland, en commençant par le Pantheisticon (243), furent diffusés assez rapidement dans les salons philosophiques. La distinction que le philosophe irlandais y établit et qu'il réitère dans Clidophorus ou de la philosophie ésotérique et exotérique (1720) entre « la doctrine interne et externe des anciens, l'une manifeste et publique, accommodée aux préjugés populaires et à la religion établie par la loi, l'autre privée et secrète, par laquelle était enseignée sans déguisement la réelle vérité au petit nombre de ceux qui pouvaient l'entendre et étaient capables de discrétion » (244) ne pouvait que flatter la vanité des nobles et des bourgeois entichés d'idées nouvelles, qui cherchaient de plus en plus à se démarquer radicalement du peuple. « Le rituel panthéiste qui constitue le cœur du livre se présente en effet comme un dialogue entre celui qui préside la cérémonie et l'assistance, dont la seconde partie s'ouvre par des paroles, 'Profanum arcete vulgus', qui sont très révélatrices de la double barrière qui sépare les lettrés du peuple : le peuple est socialement le vulgaire – barrière sociale – et il est en outre ignorant – barrière du savoir. De cette séparation semble-t-il irrémédiable, des hommes comme d'Holbach pouvaient en effet parfaitement s'accommoder ; d'un côté subsisterait le petit cénacle des happy few, seuls à connaître la vérité dernière du monde et des choses, de l'autre subsisterait le troupeau des ignorants, qu'il importait de maintenir dans l'obéissance, tâche pour laquelle un despote un peu éclairé pouvait suffire » (245). Ce qui contribua également à faire la fortune de la philosophie de Toland dans ces cercles fut son panthéisme matérialiste et son anti-christianisme, qui eurent une influence directe, quoique partielle, sur les « Lumières » (246).

Les « Lumières » puisèrent chez Toland une partie des arguments de leur polémique anti-chrétienne. Les philosophes allemands du XVIIIe siècle idéalisèrent pour ainsi dire le spinozisme, sans s'en servir pour attaquer directement le christianisme, Toland, au contraire, le matérialisa et en usa pour mener une guerre ouverte à la religion chrétienne. En 1720, outre le Pantheisticon, Toland avait publié un pamphlet

intitulé Hypatia or the History of a Most Beautiful, Most Virtuous, Most Learned and in Every Way Accomplish'd Lady: Who Was Torn to Pieces by the Clergy of Alexandria, to Gratify the Pride Emulation, and Cruelty of their Archbishop, Commonly but Undeservely Stil'd St. Cyril. Hypathie (v. 360–415), philosophe néoplatonicienne, astronome et mathématicienne grecque d'Alexandrie, avait été brutalement assassinée par des moines chrétiens, pour des raisons qui, contrairement à ce que s'imaginait ou voulait faire croire Toland, étaient politiques et non religieuses (247). Sous la plume du philosophe irlandais, Hypathie se mua en une libre penseuse géniale, une championne du rationalisme, une martyr du déisme (248). Voltaire (249) fit un portrait similaire d'Hypatie dans son Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau de fanatisme (1732) et l'évoqua également dans son Dictionnaire philosophique et dans De la paix perpétuelle (1769). La figure de Socrate avait été christianisée dans les premiers siècles de notre ère (250) ; dans le Pantheisticon, Toland l'enrôla, déchristianisée, au service du panthéisme déiste. De même, d'Holbach, dans son Essai sur les préjugés (1770), présente Socrate comme un de ces « hommes les plus éclairés et les plus vertueux (que) (nous trouvons) (dans l'antiquité) occupés à miner l'empire du Sacerdoce et souvent forcés de succomber sous ses coups ». Condorcet, dans son Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1794-1795), fait de la mort de Socrate « le premier crime qu'ait enfanté la guerre de la philosophie et de la religion ». Dans Le Procès de Socrate (1790), inspiré du Socrate (1759) de Voltaire, tragédie en trois actes où le philosophe grec, au cours de son procès, plaide pour une religion déiste, l'auteur dramatique et révolutionnaire Collot d'Herbois (1749-1796) met en scène un Socrate révolutionnaire sauvé in extremis avant de boire la ciguë. C'est dans le Traité sur la Tolérance (1763) que le pandéisme tolandien trouve sa forme achevée (251).

Un autre aspect de la polémique antichrétienne de Toland fut sa tentative de résurrection du druidisme, à laquelle participèrent également John Aubrey (1626-1697) et le franc-maçon, antiquaire et pasteur anglican William Stukeley (1687-1765), le premier à essayer de faire passer Stonehenge pour un monument druidique (252). A l'instar des républicains anglais, Toland savait que c'était « dans le consensus religieux, dans une religion civique et universelle, que se trouvait la clé de la réforme de l'ancien ordre » (253) et, pour lui, le druidisme constituait précisément la religion universelle par excellence. Dans l'histoire qu'il écrivit de ce culte (et qui fut publiée à titre posthume sous le titre de History of the Celtic Religion and Learning Containing an Account of the Druids, 1726), de nombreux érudits francs-maçons continentaux trouvèrent matière à des traités sur l'universalisme qu'ils promouvaient eux-mêmes (254). Depuis la fin du XVIIIe siècle, où Henry Hurle donna un élan considérable au renouveau du druidisme, en établissant à Londres l'Ancient Order of Druids (AOD) sur le modèle des loges maçonniques, l'histoire du néo-druidisme, devenu un mouvement religieux, philosophique et spirituel au cours du XIXe siècle, est inséparablement liée de celle de la franc-maçonnerie (255).

Le travail préparatoire à l'émancipation des Juifs en France, un des chevaux de bataille des francs-maçons au XVIIIe siècle, fut accompli en bonne partie par Toland, dont le Pantheisticon devint la Bible

de la secte maçonnique des Philalèthes (256) ; une partie des arguments qu'il avait avancés dans Reasons for naturalizing the Jews furent repris par le pasteur réformé, théologien, historien et diplomate Jacques Basnage (1653-1723) dans Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de continuation à l'histoire de Joseph (1716) (257), puis, sous la Révolution, par l'abbé Grégoire (258) qui, avec Mirabeau, Robespierre, Adrien Duport, Barnave et le comte de Clermont-Tonnerre, joua un rôle déterminant dans l'octroi par l'Assemblée soi-disant nationale du statut de citoyen aux Juifs.

Sur le plan philosophique, la thèse tolandienne, déjà défendue par Héraclite, selon laquelle le mouvement est une propriété essentielle de la matière « en vint à constituer le fondement du matérialisme français développé par d'Holbach et Diderot un demi-siècle plus tard » (259) et par là même de toutes les monstruosités qui, du transformisme au « devenirisme », naîtraient du matérialisme philosophique au cours des siècles suivants. Dans Letters to Serena (1704), traduit par d'Holbach sous le titre de Lettres philosophiques [1768]), Toland avait écrit : « les changemens des parties ne produisent aucuns changemens dans l'univers ; car il est évident que les altérations, les successions, les révolutions, les transmutations continuelles de la matière, ne peuvent pas plus accroître ou diminuer la somme de cet univers que l'alphabet ne peut perdre aucune de ses lettres, malgré les combinaisons infinies que l'on en fait dans une langue. En effet, aussitôt qu'un être quitte une forme, il sort, pour ainsi dire, de la scène dans un certain habillement, pour y reparaître bientôt sous un déguisement nouveau ; ce qui produit dans la nature une jeunesse et une vigueur perpétuelle… » (c'est nous qui soulignons) (260). « 'Tout', lui fit écho d'Holbach dans Système de la Nature, substituant simplement le terme de 'matière' à celui de 'nature', 'est mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir ; et si nous considérons attentivement ses parties, nous verrons qu'il n'en est pas une seule qui jouisse d'un repos absolu ; celles qui nous paraissent privées de mouvement ne sont dans le fait que dans un repos relatif ou apparent ; elles éprouvent un mouvement si imperceptible et si peu marqué que nous ne pouvons apercevoir leurs changements' » (261). Dans Le Rêve de d'Alembert, que Diderot rédigea quelques mois après qu'il eut lu la traduction de d'Holbach des Letters to Serena, Julie de Lespinasse réverbère ce panthéisme spinozo-tolandien appelé plus tard « évolutif » par le philosophe Charles Renouvier (1815-1903) (262), lorsqu'elle dit à D'Alembert : « Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre » ; lequel D'Alembert développe ensuite les linéaments de transformisme esquissés dans le passage sus-cité des Letters to Serena : « Je suis donc tel, parce qu'il a fallu que je fusse tel. Changez le tout, vous me changez nécessairement ; mais le tout change sans cesse… L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général… Et qu'est-ce qu'il y a d'étonnant à cela… Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces… tout est en un flux perpétuel… Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature… Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point… Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le

tout (263). » De même, la loi de Lavoisier (264) sur la conservation de la matière, « (p)rincipe, fondement de la science moderne » d'après Bergson (265) qui l'attribue à Lucrèce, nous apprend que la matière du cosmos représente une quantité constante et invariable et que, même quand un corps semble disparaître, par exemple dans la combustion, ou apparaît comme nouveau, par exemple dans la cristallisation, il s'agit toujours d'un changement de forme ou de combinaison ; Lavoisier avait étudié les textes de Diderot sur la chimie (266). De même encore, la loi de conservation de l'énergie de Robert von Mayer (1814-1878) et du physicien von Helmholtz (1821–1894) démontrerait que l'énergie dans le monde constitue une quantité constante et immuable et que, même quand une force paraît diminuer ou disparaître, il ne s'agit que de la transformation d'une force en une autre (267).

Le biologiste Ernst Haeckel (1834-1919), auteur des Preuves du transformisme (1879), résumera ainsi en une seule la loi de la conservation de la matière et la loi de conservation de l'énergie : « Dans notre conception moniste, en effet, la force et la matière sont inséparables, et de simples manifestations différentes d'une même essence universelle, la substance » (c'est nous qui soulignons) (268). A l'origine de la théorie transformiste nous trouvons encore Toland, puisque c'est du Système de la Nature, qui, comme indiqué plus haut, doit beaucoup au matérialisme panthéiste du philosophe irlandais, que le physiologiste Cabanis (1757-1828) (269) s'inspira pour formuler, dans Rapports du physique et du moral de l'homme (1802), les thèses annonciatrices du lamarckisme (270). Or, le transformisme part de prémisses panthéistes : le protoplasme (271) est à la substance unique ce que les transformations des espèces par adaptation à leur milieu au cours des différentes époques géologiques sont aux émanations. Pour en arriver à l'évolutionnisme, il ne restera plus qu'à remplacer l'influence du milieu par la sélection naturelle comme cause de l'évolution, à appliquer la notion philosophique de devenir perpétuel à la biologie et à détacher la notion de progrès d'une « pensée proprement théologique où une certaine élection naturelle des classes économiquement les plus dynamiques était le prolongement d'une théologie de la grâce divine » (272). L'évolutionnisme, au départ sans rapport direct avec l'idée de progrès (273), une fois appliqué sur le terrain sociologique, enfantera à son tour, vers le milieu du XIXe siècle, le progressisme, puis, une fois dissipé le mythe du progrès à la fin du XXe siècle, ce « démon du changement-pour-le changement » dont Valéry voyait l'ombre se profiler dès les années 1930 (274).

Il n'y a pas d'article sur le progrès dans l'Encyclopédie de Diderot et de D'Alembert (275) et le mot même de « progrès » apparaît rarement dans les écrits philosophiques du XVIIIe siècle, même si, certes, « l'idée y circule partout » (276). Qu'est-ce à dire sinon que, dans la pensée des encyclopédistes, le « mouvement » tenait plus de place que le progrès – Diderot était d'ailleurs sceptique quant au progrès des sociétés. Justement, c'est sous la Révolution que le terme de « mouvement » revêtit pour la première fois le sens d'action collective, violente ou non qui vise à produire un changement de caractère social ou politique (277).

L'idée de progrès avait acquis une force vitale ; elleétait devenue une mystique aux modulations millénaristes. « Une confiance naïve dans le fait que le bouleversement politique signifiait la régénération et inaugurait un règne de justice et de bonheur imprégna la France dans la première période de la Révolution et trouva une expression saisissante dans les cérémonies de la 'Fédération' universelle qui se déroulèrent au Champ-de-Mars le 14 juillet 1790. Le festival, décrété et organisé par l'Assemblée constituante, fut tout ce qu'il y a de plus théâtral, mais l'enthousiasme et l'optimisme des personnes qui s'étaient réunies pour jurer fidélité à la nouvelle Constitution étaient authentiques et spontanés. Consciemment ou inconsciemment, elles étaient sous l'influence de la doctrine du Progrès que les faiseurs d'opinion instillaient depuis plusieurs décennies dans l'esprit du public. Il ne leur passa pas par la tête que leurs serments et leurs embrassades fraternelles ne changeaient ni leur esprit ni leur cœur et que, comme l'a fait remarquer Taine, elles restaient ce que des siècles de sujétion politique et un siècle de littérature politique avaient fait d'elles » (278). Les révolutionnaires, quant à eux, imaginaient (…) pouvoir rompre brutalement avec le passé et qu'une nouvelle méthode de gouvernement, construit selon les règles propres aux sciences mathématiques, une constitution, pour reprendre la formule de Burke, 'armée de pied-en-cap, mûre de sa naissance, vraie déesse de la sagesse et de la guerre, tirée, par nos forgeronnes-accoucheuses, du cerveau de Jupiter lui-même', aurait créé une félicité idyllique en France et que l'arrivée du millénium ne dépendait que de l'adoption des mêmes principes par d'autres nations » (c'est nous qui soulignons) (279). Les révolutionnaires s'étaient trompés, non pas en pensant qu'une telle méthode de gouvernement était possible – Louis XIV avait jeté les fondements de la première bureaucratie étatique centralisée d'Europe -, mais en se figurant qu'elle pouvait être appliquée dans toute sa rigueur et son étendue du jour au lendemain.

La marche de l'homme vers la félicité ultime était inarrêtable, mais la route était encore longue, affirmait au contraire le « guide de la révolution française », comme l'appelle un de ses biographes. « Quelle singulière destinée, s'exclame-t-il dans la préface de sa biographie, que celle de Condorcet ! Élevé par une mère pieuse jusqu'à la superstition, neveu d'un évêque et élève des jésuites à Reims et à Paris, il devient un libre penseur militant. Né dans une famille noble et militaire, et destiné à la carrière des armes, il choisit celle de l'étude. Mathématicien de génie et académicien, il se fait journaliste et député. Timide et de complexion délicate, il se jette dans la mêlée politique et prend part, soit qu'il les réfléchisse, soit qu'il les dirige, à tous les événements, à toutes les décisions législatives importantes de la grande époque (1789-93). Gentilhomme et marquis, il se met à la tête du parti républicain. Républicain avant 1789, avant même que l'on parle de république, il rédige en 1793 la première Constitution nettement républicaine et démocratique de la France. Estimé et respecté de tous, plébiscité par plusieurs départements, appelé à jouer, même après la proscription des Girondins, un rôle de premier atteint ; et il va finir, lui, l'homme bon par excellence, connu dans la France entière et même dans l'Europe comme l'homme le plus intelligent, le plus instruit et le plus désintéressé, comme ce 'l'homme représentatif' de cette époque, il va finir misérablement, par une mort volontaire, dans une geôle de village » (280).

Son Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1794-1795), qu'il rédigea alors qu'il était sous la menace de la guillotine, présente l'histoire de la civilisation comme celle du progrès des sciences et montre le lien étroit entre le progrès scientifique et le développement des « droits naturels ». Turgot, pas plus que ses prédécesseurs, n'indiquait quoi que ce soit quant à la possibilité de prévoir l'avenir d'après les faits passés, ni ne définissait la nature du progrès, la manière dont il se produisait et en quoi il consistait. Cette « lacune » fut comblée par Condorcet, selon quil'observation du passé vise à donner les moyens d'assurer et d'accélérer le progrès. « … il existe une science destinée à prévoir les progrès futurs de la société, et fondée sur l'analogie des facultés individuelles et sociales ; l'homme se décompose en trois forces qui donnent lieu aux faits physiques, intellectuels et moraux ; l'observation des tendances qui se marquent dans l'histoire indique l'avenir probable des institutions ; les sociétés actuelles se divisent en propriétaires, oisifs par héritage, et en travailleurs pauvres ; toutes les institutions sociales (en particulier l'instruction publique) doivent avoir pour but l'amélioration, sous le rapport physique, intellectuel et moral, de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » (281). Si l'instruction publique (282) était le premier levier de la réduction des inégalités de richesse et de position, du développement des connaissances, de l'adoucissement des mœurs et du perfectionnement des institutions, le second était les lois. Outre l'égalité entre les individus, hommes et femmes, Condorcet envisageait l'égalité entre tous les peuples de la terre – l'effacement des distinctions entre les races avancées et les races arriérées et, au bout du compte, une civilisation mondiale uniforme.

Le progrès était fondé sur la perfectibilité de l'homme, qui « est réellement indéfinie (et) les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudroit les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés. Sans doute, ces progrès pourront suivre une marche plus ou moins rapide mais jamais elle ne sera rétrograde ; du moins, tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers, et que les lois générales de ce système ne produiront sur ce globe, ni un bouleversement général, ni des changemens qui ne permettroient plus à l'espèce humaine d'y conserver, d'y déployer les mêmes facultés, et d'y trouver les mêmes ressources » (283) ; et tant que les hommes seront prêts à s'unir pour ne former qu'une seule humanité, sans distinction de race, de religion, de culture ou de sexe (284). Cette marche, assure-t-il, ne sera pas rétrograde en raison de la découverte de véritables méthodes dans les sciences physiques, de leur application aux besoins des hommes, des voies de communication qui se sont établies entre eux, du grand nombre de ceux qui les étudient et enfin de l'imprimerie. Or, si le progrès continu des connaissances est une certitude, il ne fait aucun doute que les conditions sociales continueront à s'améliorer.

La doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine (285) est la conséquence logique d'une conception panthéiste de la société : « Si, déclare-t-il, le perfectionnement indéfini de notre espèce est comme je le crois, une loi générale de la nature, l'homme ne doit point se regarder comme un être borné d'une existence passagère et isolée, destinée à s'évanouir après une alternative de bonheur et de malheur pour lui-même… Il devient une partie active du grand tout et le coopérateur d'un ouvrage éternel » (286) (c'est nous qui soulignons). Le panthéisme et la théorie du progrès matériel se

combineront comme fils de trame et fils de chaîne chez la plupart des « novateurs sociaux » français du XIXe siècle, d'Auguste Comte et Saint-Simon à Pierre Leroux. Ils coïncidaient déjà plus ou moins dans la pensée du réformateur anglais du théologien, pasteur, philosophe, pédagogue, théoricien de la politique et réformateur Joseph Priestley (1733-1804), à qui Condorcet attribuait en partie la théorie de la perfectibilité indéfinie (287).

L'idée de progrès ne pouvait pas ne pas traverser la Manche (288) dans les deux sens à une époque où l'influence réciproque de la France et de la Grande-Bretagne au plan intellectuel n'avait jamais été aussi marquée. Les ouvrages des principaux auteurs britanniques étaient traduits en français et, réciproquement, les livres des principaux auteurs français étaient traduits en anglais et, la censure rendant dangereux de les publier en France, imprimés à Londres. Les penseurs anglais étaient généralement d'avis, avec Locke, que le gouvernement devait se limiter à préserver l'ordre et à défendre l'intégrité physique des personnes et leurs biens, à assurer les conditions dans laquelle les hommes peuvent poursuivre leurs objectifs et ne devait pas viser directement à l'amélioration de la société. En revanche, la plupart des réformateurs français croyaient en la possibilité de modeler la société indéfiniment par l'action politique et leurs espoirs en l'avenir reposaient non seulement sur les réalisations de la science, mais aussi sur l'activité du gouvernement. En raison de cette différence de point de vue, la doctrine du progrès eut tendance à avoir une signification plus pratique en France qu'en Angleterre. Cependant, le même optimisme régnait dans les classes aisées des deux côtés de la Manche.

Le plus grand ouvrage traitant des problèmes sociaux que la Grande-Bretagne ait produit au XVIIIe siècle fut la Richesse des Nations (1776) d'Adam Smith. Plus qu'un traité sur les principes économiques, c'est une histoire des progrès économiques et une argumentation sur l'augmentation indéfinie de la richesse et du bien-être. Smith était en parfait accord avec les économistes français sur la valeur de l'opulence pour la civilisation et le bonheur de l'humanité. Il enseignait que les relations commerciales entre tous les peuples, pourvu qu'elles ne soient pas entravées par les politiques gouvernementales, bénéficieraient à chacun d'entre eux. William Pitt (1759–1806) assimila très tôt sa doctrine et, une fois premier ministre de Grande Bretagne (1783–1801 et 1804–1806), s'efforça de l'appliquer.

Si Adam Smith plaçait le progrès dans l'extension du libre échange et l'interdépendance croissante des nations, Joseph Priestley pensait qu'un progrès indéfini était possible en vertu de l'infinitude de la raison. Selon lui, « depuis le jour où les hommes renoncèrent à l'anarchie primitive pour se doter d'un gouvernement quelconque, (ils) ont constamment augmenté leurs lumières, leurs richesses, leurs vertus, leur bonheur (…) ; un progrès incessant, régulier, universel, s'opère par la force des choses. Les institutions s'améliorent à mesure que le temps dévoile leurs imperfections aux yeux des peuples, et ceux-ci, par une corrélation inévitable, perdent, à chaque pas qu'ils font dans cette carrière, une multitude de vices qui sont le produit des gouvernements défectueux. Le travail multiplie les richesses, répand l'aisance, fait apprécier la valeur de l'ordre et finit par consolider à jamais le principe civilisateur

de la propriété individuelle. L'industrie, la science et les arts, unissant leurs forces fraternelles, agrandissent chaque jour le cercle des familles arrachées aux besoins grossiers de la vie ; et la société, devenue plus heureuse et plus riche, réclame sans cesse des lois nouvelles et meilleures, afin de mettre les trésors amassés par les siècles à l'abri des passions qui fermentent encore dans les régions inférieures. La civilisation s'étend, les idées s'élèvent, le goût s'épure, le caractère de l'homme se dépouille de son âpreté primitive, les charmes de l'honneur et de la vertu se font sentir dans les masses, la nature livre ses secrets, et les nations, rapprochées par la religion, par le commerce et par la science, finissent par apercevoir les liens naturels et divins qui les unis sent. A mesure que les habitants des diverses parties du globe se rencontrent et se connaissent, les haines et les rivalités nationales perdent une partie de leur empire, et le temps n'est pas loin où tous les peuples, éclairés par le flambeau de l'expérience, auront en horreur la guerre et ses affreuses dévastations, qui anéantissent en un jour le fruit des travaux de tout un siècle. Ce serait en vain que la tyrannie voudrait s'unir à la barbarie pour arrêter cet admirable épanouissement de l'humanité ! Elles pourraient brûler quelques archives, renverser quelques édifices, pulvériser quelques monuments ; mais l'esprit humain, désormais affranchi par la science, conserverait sa vigueur et reprendrait, dès le lendemain, le cours de ses travaux et de ses conquêtes. Les obstacles aiguisent les facultés, les persécutions exaltent le génie, l'injustice redouble le zèle de la vertu, le malheur même devient une école de sagesse. Nous pouvons nous vanter d'être supérieurs aux anciens pour les opinions religieuses, pour les sciences, pour le gouvernement, pour les lois générales et particulières, pour les arts et les lettres, pour le commerce, pour toutes les jouissances nées de l'industrie, pour tout ce qu'on peut appeler le bonheur ; mais nous aurons à notre tour des descendants supérieurs à nous, et nul ne saurait assigner les limites d'un perfectionnement continu décrété par la providence » (289), gage du millénium (290). On voit par là que maintes des remarques, des réflexions et des maximes de Priestley servirent de fondement à l'Esquisse de Condorcet. Gagné par l'optimisme historique et philosophique du théologien, le pasteur, pamphlétaire, moraliste, philosophe, mathématicien et économiste gallois Richard Price (1723–1791) prononça en 1787 un sermon sur The Evidence for a Future Period of Improvement in the State of Mankind, With the Means and Duty of Promoting (Evidence d'une période future d'amélioration dans l'état du genre humain, avec les obligations et les moyens d'en rapprocher le terme, qui lui valut de Condorcet le titre d'« apôtre illustre de la doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine » (291).

Le succès de l'idée de progrès, en Angleterre comme ailleurs, fut favorisé par son association avec le socialisme. Le terme de « socialisme », employé pour la première fois au début des années 1830 en Angleterre comme France, fut appliqué dans le premier pays aux Owenites à partir de 1836 (292). La première phase du socialisme fut initiée à peu près au même moment en Angleterre par leur chef de file, le fabricant de textile, philanthrope et réformateur social gallois Robert Owen (1771–1858), dont les pamphlets promouvaient la substitution de toutes les religions par un culte qui présente tous les caractères du panthéisme (293) et, en France, par Saint-Simon ; dans un second temps, Marx fit descendre le socialisme des nuées où l'avaient bâtie ces deux utopistes et la transforma en une force politique. Mais, tant dans leurs premières années que dans leurs formes ultérieures, les doctrines économiques socialistes reposèrent sur une théorie de la société qui partait de l'hypothèse plus ou

moins explicite que les institutions sociales étaient les seules responsables des maux et de la misère existants et qu'il suffisait de changer les institutions et les lois pour en venir à bout. « Il est à noter que, dans ces théories socialistes, la conception du progrès en tant qu'indéfini tend à disparaître ou à perdre son importance. Si le millénium peut être réalisé d'un seul coup par une certaine organisation de la société, l'objectif du développement est atteint ; une fois parvenus à son terme, nous n'aurons plus qu'à vivre dans et jouir de l'état idéal, une ménagerie d'hommes heureux. Les connaissances pourront encore progresser, peut-être indéfiniment, mais la civilisation dans son caractère social deviendra stable et rigide. Une fois les besoins de l'homme pleinement satisfaits dans un environnement harmonieux, il n'y a plus de stimulus pour provoquer de nouveaux changements et l'histoire perd son dynamisme » (294).

Les théories du progrès au début du XIXe siècle se différencieront donc en deux types distincts, qui correspondent à deux théories politiques radicalement opposées. « Le premier type est celui des idéalistes et des socialistes pragmatiques, qui (tels les Owenites et les saints-simoniens) peuvent nommer toutes les rues et les tours de 'la ville d'or', qu'ils imaginent située juste autour d'un promontoire. Le développement de l'homme est un système clos ; son terme est connu et accessible. L'autre est celui de ceux qui, (comme Priestley et Smith,) par l'étude de l'ascension progressive de l'homme, croient que, par le même jeu de forces qui l'ont conduit jusque-là et par l'accroissement de la liberté qu'il s'est battu pour gagner, il évoluera lentement vers une harmonie et un bonheur de plus en plus grands. Ici, le développement est indéfini ; son terme est inconnu et se situe dans un avenir lointain. La liberté individuelle est la force motrice et la théorie politique correspondante est le libéralisme, alors que la première doctrine aboutit naturellement à un système symétrique dans lequel l'autorité de l'État est prépondérante et l'individu n'a guère plus de valeur qu'un rouage dans une roue bien huilée : sa place est assignée, il n'a pas le droit de suivre son propre chemin » (295). Dans tous les cas, d'inspiration socialiste ou libérale, l'idée de progrès, dès le début du XIXe siècle, « ne s'est pas présentée (…) seulement comme une théorie spéculative : elle a pris la forme d'une passion, d'une croyance, d'une religion (…). (L)es hommes de ce siècle ont trouvé dans la croyance au progrès, dans la foi en l'avenir de l'humanité, un ordre de sentiments que les religions paraissaient seules jusqu'ici en état de donner (…). Comme cette foi a ses croyants, ses dévots, ses martyrs, elle a, il faut le dire, ses fanatiques, et elle est pour beaucoup dans la fièvre révolutionnaire dont (le XIXe) siècle est embrasé » (296).

Le premier réformateur social à déduire de sa métaphysique des conséquences pratiques d'une manière systématique.de Saint-Simon, « successeur de Condorcet » (297) et dont la théorie du progrès appartient au premier des deux courants présentés ci-dessus.

De l'Esquisse Claude Henri de Rouvroy Comte de Saint-Simon (1760–1825) disait que, « quoique vicieux dans tous ses détails, (il) est une des plus belles productions de l'esprit humain » (298). La première erreur de Condorcet selon Saint-Simon est de « donner une idée très fausse du point de départ de

l'intelligence humaine » et de l'avoir considérée « comme étant d'une perfectibilité infinie » (299) ; il le critique en outre pour ne pas avoir découvert, tout en en reconnaissant l'existence, les « lois régulières » auxquelles « les sociétés » « obéissent » (300). Comme Auguste Comte, son secrétaire de 1817 à 1824, Saint-Simon pensait que la société pouvait être étudiée par les mêmes méthodes scientifiques que celles qui sont utilisées dans les sciences naturelles et soutenait que, une fois que les chercheurs auraient identifié les lois qui régissaient la société, ils pourraient l'améliorer : « L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps. C'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social. Nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour. C'est à nous de leur en frayer la route » (301). Ces chercheurs furent baptisés « sociologues » par de Goncourt en 1888. Avant que le terme de « sociologie » n'ait été popularisé dans le sens d'étude des faits sociaux par Comte (302), Saint-Simon avait appelé cette science « physiologie sociale » (303). De la rencontre de la « physiologie sociale » avec la biologie (304) naîtra l'organicisme (305), doctrine qui assimile la société à un être vivant et donc à une unité. « De plus en plus, la société n'est pas considérée comme un état dans l'état par rapport à la nature cosmique et organique, mais comme une partie intégrante dans un grand tout » (306). Cette conception de l'unité de tous les phénomènes naturels, sociaux et moraux, entrevue par Saint-Simon, « la science cherche(ra) à (la) réaliser … » (307) et, ajoute Quillet, « l'avenir en verra certainement le triomphe » (308). « La société, écrit Saint-Simon au milieu des années 1820, étant arrivée à cette période de son accroissement où les erreurs de l'enfance ne peuvent plus l'aveugler sur le régime qui lui convient, où elle peut mettre à profit les connaissances acquises par tant d'années de troubles et de révolutions, où l'expérience du passé peut servir à l'établissement des institutions favorables à la santégénérale, il s'ensuit naturellement que la politique est rentrée dans le domaine de la physiologie » (309) et même, la société étant ici perçue comme un organisme malade, dans celui de la médecine. « L'époque actuelle, insiste Saint-Simon, est pleine de souffrances ; l'anarchie et l'égoïsme la dévorent. La source de ces maux se trouve dans l'absence totale d'une unité sociale, d'une vue commune, d'un but commun ; et l'absence de cette unité tient à celle d'une doctrine et d'une hiérarchie sociales. L'individualisme, l'anarchie intellectuelle, l'égoïsme règnent aujourd'hui et règnent partout. Dans l'ordre politique la liberté n'est que l'anarchie constituée, et animée de la méfiance la plus susceptible contre tout pouvoir. Dans les sciences, les arts et l'industrie, tout est livré à l'individualisme ; point d'unité, d'ordre et d'ensemble. La concurrence moderne est la source de l'immoralité la plus profonde, et le principe des plus grands maux. En un mot, la société aujourd'hui est organisée pour la guerre et la destruction ; de là toutes les corruptions, tous les maux publics et privés. Telle est cette société malade qu'il faut guérir. Le remède se trouve dans une doctrine nouvelle qui montrera clairement à chacun le but de la vie humaine, et dans une organisation nouvelle qui permettra à toutes les forces de se développer harmoniquement, et fera trouver à chacun tout le bien-être auquel il peut prétendre » (c'est nous qui soulignons) (310). L'organicisme participe ainsi de la biopolitique.

La seconde faute majeure que commet Condorcet selon Saint-Simon est de « présenter les religions comme ayant été un obstacle au bonheur de l'humanité » (311). Pour Saint-Simon, au contraire, le

christianisme, le « vrai », devait rendre l'homme heureux et le « vrai » christianisme, dévoyé par la papauté et le protestantisme, résidait dans l'amour fraternel prêché par Jésus-Christ. Du christianisme, donc, Saint-Simon ne retenait que la morale, dont le seul but était l'amélioration des conditions matérielles des classes inférieures. « Cette morale divine, cela suit de sa nature et de son origine, doit devenir l'unique morale qui dominera partout ; elle régnera d'une manière égale l'action des pouvoirs temporels et des pouvoirs spirituels ; la puissance de César, impie dans son origine et dans ses prétentions, sera anéantie ; réuni en une seule religion rajeunie, et compris en une seule organisation, le genre humain se préparera à un état de paix perpétuelle » (312). Saint-Simon exposa son projet de réorganisation totale de la société suivant cette « morale divine » dans un livre publié, sous le titre de Nouveau christianisme (1825), quelques mois avant sa mort, à un moment où il était plus que jamais convaincu d'« accomplir (…) une mission divine, en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme » (313).

Les quelques disciples que Saint-Simon avait réunis autour de lui s'employèrent à approfondir sa métaphysique dans des milliers de « pages d'abstractions, de phrases aussi pompeuses que vides de sens » (314). Par leur prosélytisme, ils réussirent à gagner « d'autres groupes de cette génération agitée qui, dégoûtée du passé et peu satisfaite du présent, luttait pour amener un avenir inconnu, mais meilleur » (315). « On échangea des 'lettres apostoliques' ; on fit des réunions et l'on forma des centres d'une propagande active, où la parole rendait des services plus grands que la presse. Une école se forma pour ainsi dire d'elle-même, dont le membre le mieux doué commença à développer la nouvelle doctrine systématiquement et dans tous ses détails et à remplir de nouvelles gloses le texte, qui présentait de nombreuses lacunes. Cette doctrine fut exposée (1829) dans des cours publics, professés rue Taranne par Bazard (né en 1792) (316), homme mûr, qui avait fait ses études à l'École polytechnique, de penchants résolument révolutionnaires, qui avait été initié aux conspirations des carbonari et qui n'avait échappé que comme par un miracle au bras vengeur de la justice criminelle. Au début, les disciples de Saint-Simon, comme le maître lui-même, n'avaient fondé leur principe que sur une base scientifique, et ils avaient considéré leur doctrine uniquement comme un système philosophique ; mais, depuis que Saint-Simon avait revendiqué pour son nouveau christianisme la prééminence sur toute doctrine philosophique, son école aussi voulait réserver pour sa doctrine le nom plus beau de 'religion'. Leur science historico-philosophique de l'avenir avait appris aux Saint-Simoniens que, dans le cours des temps, après l'abolition de l'esclavage et du servage, du droit du plus fort et des privilèges de la naissance, la société était mûre pour passer de l'antagonisme éternel des peuples à une union universelle et pacifique de toutes les nations. Or, la mission religieuse de leur maître, qui devait accomplir les anciennes prophéties et réaliser l'amour fraternel et universel, promis par Moïse et préparé par Jésus-Christ, cette mission, disaient-ils, leur imposait l'obligation de fonder d'une manière effective cette association et de commencer le royaume de Dieu sur la terre. Dans ce royaume, toute vocation devait être une fonction religieuse et l'ordre politique une institution également religieuse, puisque aucun fait ne devait plus se développer en dehors des lois de Dieu, de ce grand Dieu unique 'qui vit dans toutes les choses'. Dans ce royaume devait périr l'empire de César 'où règne l'épée' ; la science et l'industrie, ces éléments pacifiques de la nouvelle société, seraient aussi sacrées que la religion ; tous

les membres de la société seraient divisés en prêtres, en savants et en industriels, et les chefs de ces trois classes (chefs uniquement en vertu de leur capacité morale, intellectuelle et industrielle) formeraient tout le gouvernement. Ces chefs, qui seraient en même temps législateurs et juges, deviendraient aussi les héritiers et les distributeurs de la fortune générale. En effet, dans cette Église véritablement universelle, où tous les biens seraient des biens d'Église, et où tous les privilèges sans exception cesseraient d'exister, on abolirait inévitablement la transmission du patrimoine aux enfants en vertu du droit du sang, transmission qui fonde le plus immoral de tous les privilèges, à savoir le droit de vivre dans la société sans travailler. La propriété purement personnelle et héritée par l'effet d'une chance heureuse devait être remplacée par celle qui serait acquise par le mérite individuel et que l'Église partagerait et attribuerait (…) à chacun d'après sa capacité et à chaque capacité selon ses œuvres » (317).

La société à la réorganisation néo-chrétienne de laquelle les saint-simoniens travaillaient sans relâche (318) était fondée sur le panthéisme (319), non pas le panthéisme rationaliste de Schelling ou le panthéisme historique de Hegel (320), mais un panthéisme mystique, « une espèce de sens intérieur vague et indéfini sentiment, par lequel l'esprit saisit immédiatement sa vie consubstantielle en Dieu, qui, comme amour infini, se manifeste dans l'esprit et la nature ». « Dieu, déclare Enfantin, un des principaux chefs de file du saint-simonisme (321), est un ; Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui ; tout est par lui ; tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini, universel, qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou, ce qui n'est que l'expression variée de ce double aspect, comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté » (322) ; ou encore : « DIEU est TOUT CE QUI EST. Tout est en lui, tout est par lui. Nul de nous n'est hors de lui ; Mais aucun de nous n'est lui. Chacun de nous vit de sa vie, Et tous nous COMMUNIONS en lui ; Car il est tout CE QUI EST « (323) ; d'où il s'en suit que « l'inférieur n'est plus l'esclave du supérieur, ils sont associés ; l'homme n'est plus le maître de la femme, ils sont mariés ; un peuple n'est plus le tributaire d'un autre peuple, ils forment UNE SEULE FAMILLE » (324). « L'homme, assuraient les saint-simoniens, est un être collectif qui se développe » (325). Le but de ce développement progressif est la formation de plus en plus complète de l'« association humaine » (326). « Les termes que comprend jusqu'ici le développement de son existence collective, sont : la famille, la cité, la nation, enfin la communion spirituelle de plusieurs nations ; communion qui, pour les peuples de l'Europe occidentale, a été réalisée par le catholicisme » (327). « (A)ux associations partielles qui ont existé jusqu'ici (en Europe) doit succéder enfin l'ASSOCIATION UNIVERSELLE, l'union de tous les hommes, sur la surface entière du globe, dans tous les ordres possibles de relations » (328), chose possible, selon Saint-Simon, en vertu du « progrès de la conception MORALE par laquelle l'homme se sent une destination sociale » (329) et, selon Enfantin, par l'application de l'algèbre et de la géométrie à la morale (330). L'objectif du progrès n'était donc plus seulement, outre la réduction de l'inégalité dans chaque nation et la destruction de l'inégalité entre les nations, le perfectionnement même de l'espèce humaine, comme dans l'idéal social de Condorcet, mais l'unification, la fusion de tous les membres de l'espèce humaine en un grand tout, un grand organisme, qu'Enfantin, dans une lettre qu'il adressa à Heine du barrage du Nil le 11 octobre 1855 et qui contenait une allusion à Spinoza, appelle «

ASSOCIATION DES PEUPLES ENTRE EUX ET DE L'HUMANITÉ AVEC LE GLOBE », « traduction en langue politique » « (du) panthéisme » (331).

Le panthéisme trouve son expression politique à la fois dans l'absolutisme et dans la démocratie, caractérisés du point de vue juridique respectivement par le concept de droit divin et celui de souveraineté nationale. En effet, le panthéisme, particulièrement sous sa forme moniste, « n'est que la négation de toute substance et de toute réalité créée, et l'affirmation qu'il n'y a dans l'univers qu'une seule substance, une seule réalité, la substance, et la réalité incréée ; l'affirmation que tout ce qui EST est Dieu, et que rien n'EST en dehors de Dieu. De même, le système du droit divin n'est au fond que la négation de tout pouvoir subalterne, de tout droit social, et l'affirmation qu'il n'y a dans la société qu'un seul Pouvoir, un seul droit : le Pouvoir et le droit souverains, l'affirmation que tout dans la société relève du souverain, et que tout doit être compté pour rien en dehors du souverain » (332). La démocratie part de prémisses opposées, pour aboutir au même résultat : « ce n'est pas la 'divinité' qui tire tire le monde du néant, qui fait tout de rien. Ce sont les parties d'un tout qui, par leur propre force, s'agrègent, se coordonnent, et se modifient elles-mêmes. A un certain moment, de l'univers éternel se détachent quelques-unes de ses molécules ; selon des lois éternelles, elles s'agglomèrent, et un globe se forme : aujourd'hui le soleil, plus tard la terre, la lune, et ainsi de suite. Ce n'est plus un seul être qui crée et régit le monde ; c'est la masse universelle ; ce n'est plus la monarchie, c'est la démocratie (…) ; aucun de ces atomes n'a créé le monde, tous ont servi à le former ; aucun n'a le droit de se prévaloir de sa supériorité, tous sont utiles, sans avoir de valeur par eux-mêmes ; tous sont dans une situation moyenne, qui ne s'élève pas, qui ne s'abaisse pas » : c'est l'égalité universelle » (333). Un terme, que nous soulignons, est particulièrement intéressant, parce qu'il désigne la divinité à laquelle sacrifient à la fois la République et la franc-maçonnerie (334), dans la formule dont use Pierre Leroux (1797-1871) pour résumer cette conception : « la souveraineté est dans Dieu (l'Être suprême) ; mais elle est dans chacun et dans tous. La souveraineté est dans chacun ; mais elle est dans Dieu (l'Être suprême) et dans tous. La souveraineté est dans tous ; mais elle est dans chacun et dans Dieu (l'Être suprême) (335) (336). » La souveraineté nationale « rapproche tout État qui la reconnaît « de cette sorte de panthéisme social appelé socialisme, qui consiste à rendre l'État arbitre et administrateur de toutes choses, au nom de l'intérêt des masses. Le peuple y devient le Dieu politique (à qui il est fait croire qu'il) peut tout, (qu'il) ne doit compte de rien à personne et (qu'il) manifeste sa pensée dans ce qu'on appelle pompeusement la majesté de la loi. Loi humaine (…), expression de la volonté générale qui est l'objet d'une sorte d'idolâtrie » (337) et qui est elle-même l'expression des décisions de représentants de la Nation (338). Du moment que la nation, pierre angulaire de la théorie de la représentation politique, s'écrit avec une majuscule, elle ne définit plus un groupe humain dont les membres sont liés par des affinités d'ordre ethnique, social, historique, culturel, etc., mais une entité collective, indivisible et distincte de ses membres individuels, une personne morale constituée par tous les individus composant l'État et « qui existe au-dessus d'eux et qui les dépasse » (339). Dans la démocratie, « forme politique (achevée) de la société panthéiste » (340), la « souveraineté nationale » est une fiction (juridique), le « peuple » un objet (juridique) (341), l'État une abstraction (juridique).

« La révolution française a opéré, par rapport à (la société réelle), précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre ; elle a considéré le citoyen d'une façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions. considèrent l'homme en général, indépendamment du pays et du temps. Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique » (342) ; et c'est ainsi que « au-dessus de la société réelle, dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait (…) peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison » (c'est nous qui soulignons) (343). La propension de l'esprit démocratique à considérer tout et surtout l'individu d'une manière abstraite a pour conséquence que l'individualisme (344) en tant que doctrine, idéal et attitude y est exalté dans la même mesure où l'individu y est abaissé, étouffé, néantisé (345).

Dans le panthéisme des religions de l'Orient, Dieu est tout et la créature n'est rien. Dans la démocratie, l'État est tout et l'homme, en tant qu'individu, n'est rien (346), il n'a d'existence pour l'État qu'en tant que citoyen. « De même que l'univers entraîne toutes ses parties, qui sont obligées de suivre sans résister, de même la République (347) aspire à absorber tout ce qui l'environne, à devenir Universelle, et, plus elle s'accroît, plus elle exige de soumission des particuliers qui la composent ; plus elle les égalise par l'anéantissement de leur liberté et de leur volonté, les assujettit, les met sous elle, selon la force du mot, subjecti. La République, dit J. de Maistre, est le gouvernement qui donne le plus de droit au souverain, et qui en ôte le plus aux citoyens. Dans la République, l'État est le centre (348) où tout converge : nul ne doit avoir de volonté, d'idées, d'action, de vie, que la volonté, les idées, l'action, la vie de l'État. Qu'on ne parle plus de libertés municipales ! Une ville, le plus petit hameau, s'il veut se remuer un peu chez lui et se tourner sur son lit, doit en demander l'autorisation à ce maître impalpable, l'État. L'État se substitue aux pouvoirs locaux, aux corporations, aux familles, leur enlève toute initiative, proclame l'intention de prendre à charge le soin de leur bien-être. Le peuple se plaint-il de manquer d'ouvrage, l'Assemblée des représentants du peuple lui déclare « qu'il ne doit pas être permis aux citoyens de s'assembler pour leurs prétendus intérêts communs, et que c'est à la nation (c'est-à-dire à l'Assemblée), aux officiers publics, en son nom, à fournir du travail à ceux qui en ont besoin, et des secours aune infirmes. De là, le maximum, le droit exclusif de l'autorité de régler le battage, le transport et la conservation des grains, la vente sur les marchés à un prix fixé, etc. (349) » Il en va de même pour les peuples. « La loi de la République, c'est d'attirer à soi, comme un aimant, de saisir un à un tous les peuples, de les absorber, de leur imposer une législation unique, une doctrine unique, une éducation unique, d'effacer leur caractère et leur génie, de sorte qu'on ne les distingue plus l'un de l'autre, d'en faire un ensemble où tous les contraires, mal et bien, vertu et vice. erreur et vérité, soient amalgamés, fondus, pour constituer la République universelle, l'universelle tyrannie ! C'est ainsi que comprennent la République tous les panthéistes, depuis Saint-Simon jusqu'à Hegel, et, à leur suite, les sophistes républicains : ils projettent, annoncent et proclament la République universelle » (350).

Si l'homme démocratique est la victime de l'État, il en est la victime consentante. Il consent à sa servitude, au nom de l'« idée (qui) l'obsède, (qu'il cherche) de tous côtés, et (dans le sein de laquelle), quand il croit l'avoir trouvée, il s'étend volontiers et (se) repose » (351) et cette idée, c'est celle de l'unité dans l'égalité ; en bref, c'est celle de l'uniformité ; de là sa disposition et même son empressement à renoncer aux caractères concrets qui constituent sa particularité, pour se fondre dans une substance unique et abstraite.

L'Internet semble en être la quintessence (352).

B. K., février 2019 (refondu et considérablement augmenté, octobre 2020)

(*) Joseph Grasset, L'Occultisme hier et aujourd'hui : Le merveilleux prescientifique, Coulet et Fils, Montpellier, 1907, p. 9. Professeur-agrégé à la faculté de médecine de Montpellier, l'auteur savait de quoi il parlait. Dans les conclusions qu'il présente au sujet de l'« imagination polygonale », qui est une forme d'association d'idées, Grasset évoque « une poésie qui surgit et s'imposa automatiquement à Miss MILLER pendant une nuit en chemin de fer, dans cet état spécial, intermédiaire entre la veille et le sommeil, trop connu de tant de voyageurs, las et hébétés, qui sont toujours sur le point de s'endormir sans arriver cependant à se perdre complètement de vue » (Miss Frank Miller, Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente. In Archives de psychologie, 1905, t. V, p. 36. Cité in ibid., p. 204). Les effets particuliers que le transport en chemin de fer produit sur le psychisme humain, Grasset ne les signale ici qu'en passant ; en fait, il ne lui est pas venu à l'esprit de les étudier. Il est ainsi passé à côté de découvertes édifiantes sur les pouvoirs de « suggestion » des moyens de locomotion modernes sur ceux qui les utilisent fréquemment, en particulier sur leur capacité à faire émerger chez ceux-ci des états de conscience crépusculaires, découvertes qui, aujourd'hui encore, restent à faire, car les conséquences extraphysiologiques des modes de transport modernes sur leurs utilisateurs ne sont étudiées que du point de vue de leurs manifestations phobiques. Il faudrait se pencher particulièrement sur l'impact de l'avion sur ses utilisateurs, dont on sait que les plus accrocs sont les « décideurs » actuels, visibles ou invisibles, les « voleurs », à la fois dans le sens courant de ce terme et dans l'acception néologique de « personnes qui sont souvent en vol ».

(1) Selon l'historien, poète et philosophe britannique Nicholas Hagger (The Syndicate: The Story of the Coming World Government, O Books, 2004), toutes les révolutions qui ont éclaté depuis 1453 ont été fomentées par la franc-maçonnerie et ont eu quatre phases : dans un premier temps, un idéaliste a eu une vision occulte, qui, dans un second temps, a été formulée intellectuellement, puis, dans un troisième temps, politiquement ; dans un quatrième temps, les révolutionnaires ont été supprimés physiquement après qu'il ont pris le pouvoir. Par exemple, les racines occultes de la Révolution de 1789

se trouveraient dans la pensée d'Adam Weishaupt et celle de Jean-Jacques Rousseau, à laquelle Mirabeau et Moses Mendelssohn auraient donné une expression intellectuelle, Robespierre et Napoléon une expression politique, avant d'être emportés par le processus historique révolutionnaire qu'ils avaient déclenché. Le seul fait qu'Hagger considère que toutes ces révolutions avaient pour but de détruire la chrétienté en dit long sur le caractère réducteur de son schéma interprétatif. Nous l'avons adapté et élargi, sans tenir compte de la quatrième étape qu'il assigne à la dynamique révolutionnaire, dont l'analyse sortirait du cadre de la présente étude.

(2) De Myst. AEgypt., sect. vIII, c. 2., cité in P. Leroux et J. Raynaud (sous la dir.), Encyclopédie nouvelle, t. 3, Paris, 1811, p. 572.

(3) « J'invoque Pan le fort, la substance du tout, l'âme éthérique, marine, terrestre, générale, le feu immortel ; car le monde entier est toi et tout fait partie de toi » (la traduction est de nous, toutes les traductions françaises de ce texte qu'il nous a été donné de consulter étant surchargées de fioritures poétiques (voir, au sujet de l'Hymne orphique à Pan, https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2019/07/06/le-pouvoir-panique-2/).

(4) Cité in Henri-Louis-Charles Maret, Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes, Débécourt, 1840, p. 118-19.

(5) Isidore Goschler, Du panthéisme, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1862, p. 1.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 1-2.

(8) Ibid., p. 2.

(9) Vincenzo Gioberti, Restauration des sciences philosophiques, vol. 3, traduite sur la seconde édition italienne, Jacques Lecoffre et Cie, Paris, 1847, p. 24.

(10) Ibid., p. 3.

(11) Plotin, Ennéades, traduit par M. N. Bouillet, Hachette, Paris, 1859, p. 492. Bien que principalement intéressé par la manière dont l'âme pouvait réaliser pratiquement son transfert vers des plans d'existence toujours plus élevés, son disciple Porphyre de Tyr (234– v. 310) développa une doctrine similaire : celle de l'ascension vers l'Intellect par l'exercice de la vertu (aretê) sous la forme des « bonnes œuvres » (Luc Brisson, La doctrine des degrés de vertus chez les Néo-platoniciens. In Études platoniciennes, 1, 2004, consultable à l'adresse suivante : http:// etudesplatoniciennes.revues.org/1125, consulté le 21 novembre 2016) ; néoplatonicien enthousiaste, même après sa conversion au christianisme, Augustin s'inspira probablement de cette théorie de Porphyre pour élaborer dans De quantitate animae (388) la conception selon laquelle l'ascension spirituelle vers la connaissance mystique comporte sept degrés (Augustin, Œuvres, vol. 50, Desclée De Brouwer, 1936, p. 550), conception que reprendra et léguera au haut- « moyen âge » le moine cistercien et théologien, ami de Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry (v. 1085-1148) (Le Patrimoine littéraire et spirituel de

Cîteaux. Première Partie. Les Traités De anima [sur ce qu'est la personne humaine] dans l'Ordre de Cîteaux au XIIème siècle, https://www.abbaye-timadeuc.fr/les_ecrits/deanima.pdf), dans sa Lettre aux frères de Mont-Dieu, où, dans des pages aux accents panthéistes (Étienne Gilson, La Théologie mystique de saint Bernard, J. Vrin, Paris, 1934, Appendice V, p. 216-220), il étudie « successivement les commencements, les progrès et la perfection de l'homme animal, de l'homme rationnel et de l'homme parfait » (Matthieu Rougé, Doctrine et expérience de l'Eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry, Beauchesne, Paris, 1999, p. 97 ; voir aussi J. M. Déchanet, Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry, Aubier, Paris, 1944, p. 229 et Pierre Courcelle, Guillaume de Saint-Thierry, Lettre aux frères du Mont-Dieu [Lettre d'or]. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, 1975 [Sources chrétiennes, n° 223] ; Dhuoda, Manuel pour mon fils. Introduction, texte critique, notes par Pierre Riché, traduction par Bernard de Vregille et Claude Mondésert, S. J., 1975 [Sources chrétiennes, n° 225]. In Revue des Études Anciennes. t. 80, 1978, n° 1-2 [p. 179-84]).

(12) Voir, au sujet de la doctrine de Plotin et des autres principaux représentants du néoplatonisme, Henri Ritter, Histoire de la philosophie, traduite de l'allemand par C. – J. Tissot, 1re partie, vol. 4, Livre XIII : Histoire de la décadence de la philosophie ancienne, Ladrange, Paris, 1836.

(13) Voir, au sujet des doctrines gnostiques, Pierre Bouèdron, Histoire de la philosophie, p. 129 et sqq., V. Sarlit, Paris, 1864.

(14) René Latourelle, Révélation, Histoire et Incarnation. In Gregorianum, vol. 44, n° 2, 1963 [p. 225-62]. Voir, comme lecture préparatoire aux développements qui seront apportés à cette question plus bas, Ludwig Edelstein, The Greco-Roman Concept of Scientific Progress, in Leonardo Tarán (éd.), Selected Philosophical Papers by Ludwig Edelstein, Routledge Library Editions, 2016 [1987], p. 10 et sqq.

(15) Gioacchino Ventura di Raulica (T. R. P.), Le Pouvoir politique chrétien, Gaume Frères et J. Duprey, 1858, p. 546-7.

(16) J. B. Bury, The Idea of Progress, Outlook Verlag, 2019 [1980], p. 8.

(17) Voir, au sujet des précurseurs de la doctrine du progrès dans la Grèce antique, Robert A. Nisbet, History of the Idea of Progress, New York, 1980, chap. 1.

(18) J. B. Bury, op. cit., p. 12.

(19) Ibid.

(20) Voir Jules Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée de progrès, Félix Alcan, Paris, 1910, p. 61. « Si la nature (, comme le soutiennent les stoïciens,) est une, si tous les êtres qui la composent dépendent les uns des autres, combien cette unité est plus profonde et cette dépendance plus étroite lorsqu'on les considère dans le genre humain ! Tous les hommes ont même essence et même origine ; ils sont de même famille, puisqu'ils appellent Dieu leur père. L'humanité est donc un tout solidaire ; ce qui est bon ou mauvais pour elle, l'est aussi pour chacun de ses membres ; et ceux-là s'abusent misérablement qui croient trouver leur bien dans le mal d'autrui ; car, dit poétiquement Marc-Aurèle, ce qui n'est pas utile à la ruche ne saurait être utile à l'abeille. Donc le bien que la vertu poursuit, ce n'est pas le bien

particulier de chaque homme, mais le bien de tous : ou plutôt le bien individuel se confond avec le bien commun; et ainsi, par un dernier et admirable développement, la conception stoïcienne de la vie, s'achève en celle-ci : vivre pour le bien général » (c'est nous qui soulignons) (Amédée de Margerie, Théodicée études sur Dieu, la création et la Providence, II, 3e éd., revue et augmentée, Didier et Cie, Paris, 1874, p. 58-9).

(21) Robert A. Nisbet, op. cit., p. 59. Voir aussi Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen, Outlines of the Philosophy of Universal History, vol. 2, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1854, p. 161.

(22) P. J. B. Buchez, Introduction à la science de l'histoire, vol. 1, Louis Hauman et COMPe, Bruxelles, 1834, p. 88. Au IVe siècle, Eusèbe de Césarée (Demonstr. evang., 1. 1, c. IV, t. III, p. 42, J. – P. Migne. Cité in ibid., p. 77) « annonçait déjà l'avènement d'une ère vraiment chrétienne où tous les peuples seraient fraternellement unis sous le grand nom d'Humanité ». Il est vrai que l'illusion de l'unité de l'espèce humaine avait déjà été nourrie par le stoïcisme (voir supra, note 20).

(23) Ibid. Chez Augustin, la doctrine du péché originel et de la corruption innée de l'homme était peu propice à l'émergence de l'idée d'une quelconque perfectibilité. Elle transparaît cependant dans sa croyance en une Providence intervenant dans la vie de l'individu comme dans celle des empires. Se servant d'une comparaison qui animera tous les débats philosophiques sur le progrès au XVIIe et au XVIIIe siècle, il soutient que « [l]a Providence divine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges » (De quaestionibus octoginta tribus ; quaestio 58. Cité in Jules Delvaille, op. cit., p. 86), à chacun desquels il ne cesse de tirer profit d'une formation continue. De l'étude de l'histoire du peuple juif, il déduit que « l'éducation du genre humain ressemble à celle d'un seul homme ; elle a dû suivre la succession progressive des âges pour s'élever, comme par degrés, du temps à l'éternité, et du visible à l'invisible » (id., De Civitate Dei, X, 14. Cité in ibid.). Il en distingue trois principales : la jeunesse, caractérisée par l'absence de loi, depuis Adam jusqu'à Abraham, l'âge viril, caractérisé par la Loi, d'Abraham à la naissance du Christ et enfin la vieillesse qui est l'ère chrétienne et l'époque de la grâce. Augustin n'envisage que le progrès intellectuel et moral et, par ailleurs, s'il place la source du progrès, non pas « hors de l'homme, au-dessus de lui » (Hippolyte Rigault, Histoire de la querelle des anciens et des modernes, L. Hachette et Cie, Paris, 1856, p. 19), mais dans l'esprit humain, il semble considérer que celui-ci ne peut progresser sans l'aide de Dieu. Donc, selon Rigault, la Cité de Dieu contient une ébauche de philosophie de l'histoire, mais point une doctrine du progrès. Selon Robert A. Nisbet (op. cit., p. xiii), par contre, « chez Augustin (…) on trouve tous les ingrédients essentiels de l'idée moderne du progrès : la vision d'un progrès continu et cumulatif de la race humaine dans le temps – une race humaine unifiée et unique, un cadre temporel unique pour tous les peuples et toutes les époques du passé et du présent, la conception du temps comme un flux linéaire et unique, l'utilisation de stades et d'époques évolutifs dans l'histoire de l'humanité, la croyance dans le caractère nécessaire et sacré de l'histoire de l'humanité tel qu'il est énoncé dans l'Ancien Testament et, enfin, l'idée d'une fin, nettement utopique, de l'histoire, où les élus iraient au ciel éternel ». D'autres Pères de l'Église contemplèrent un progrès qui ne serait pas seulement d'ordre religieux. Au IIIe siècle, Origène (Contr. Celsum, 1. IV, c. LXVII et LXIX, p.1135 et sqq., J. – P. Migne, cité in Jean-Joseph Thonissen, Quelques considérations sur la théorie du

progrès indéfini, 2e éd., revue et considérablement augmentée, H. Casterman, Paris, 1860, p. 78-9) déclare : « S'il est vrai que les êtres mortels et corruptibles roulent toujours dans le même cercle, depuis le commencement jusqu'à la fin, et qu'il faut nécessairement que, selon l'ordre immuable des révolutions, ce qui a été, ce qui est et ce qui sera, soit toujours la même chose… je ne vois pas comment notre liberté subsisterait, ni comment nous pourrions mériter raisonnablement soit du blâme, soit de la louange… Il n'en est point ainsi !… Dieu dispose les siècles comme les années, et sa providence accorde à chaque siècle ce que réclament les besoins de l'univers : car il n'y a que lui seul qui les connaisse parfaitement et qui puisse accorder toutes les choses nécessaires. » (voir, au sujet de l'influence des écrits d'Origène sur les doctrines panthéistes au « moyen âge », Jacques-François Denis, De la philosophie d'Origène, Imprimerie nationale, 1884). Au Ve siècle, le moine et Père de l'Église Vincent Lérins (S. Vincent. Lirin., Commonitorium, § 23, J. – P. Migne, p. 667. Cité in ibid., p. 211-2) écrit : « Quelqu'un dira, peut-être, qu'il n'y aura aucun progrès de la religion dans l'Église du Christ ? Il y en aura certes, et un très-grand. Qui pourrait être assez ennemi des hommes, assez ennemi de Dieu pour vouloir empêcher ce progrès ? Mais il faut que ce soit réellement un progrès de la foi, et non un changement. Il est de la nature du progrès qu'une chose se développe en elle-même ; du changement, qu'une chose devienne une autre. Il faut donc que l'intelligence, la science, la sagesse de chaque fidèle et de l'Église entière croissent avec les siècles ; mais dans leur genre seulement, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même esprit, dans le même sentiment. Que la religion des âmes imite la condition des corps, qui croissent et se développent avec l'âge, mais sans cesser d'être eux-mêmes » (c'est nous qui soulignons) (voir aussi C. Douais, Saint Augustin et la Bible [Suite]. In Revue Biblique [1892-1940], vol. 3, n° 3, juillet 1894 [p. 410-432]).

(24) Guillaume De Greef, Le transformisme social : Essai sur le progrès et le regrès des sociétés, Félix Alcan, Paris, 1895, p. 78-9.

(25) « Considérée dans sa teneur substantielle, la révélation divine est, dès l'origine, entière, complète, parfaite, de telle sorte que le croyant arrivé à la fin de la chaîne des temps ne possédera pas, quant à la quantité, plus de vérité, ni, quant à la qualité, une vérité plus pure que le croyant qui se trouvait au commencement de la chaîne. Malgré cela il y a un progrès objectif de la Révélation, correspondant au progrès du développement spirituel et des besoins religieux de l'humanité, en ce que la vérité divine et substantielle se déploie, s'épanouit, s'explique de plus en plus dans ses phases diverses, et fait ainsi peu à peu paraître au jour des vérités qui, quoique originairement enveloppées en elle, paraissent nouvelles, semblent un accroissement réel, par cela que la raison humaine s'appuyant sur elle-même ou sur la révélation déjà existante, n'aurait pu parvenir à ces vérités ni par la voie analytique, ni par la voie synthétique. Ainsi, du point de vue fini, empirique, il faut également et incontestablement admettre une perfectibilité matérielle de la Révélation ; la révélation postérieure est, par rapport à la révélation antérieure, non-seulement formellement, mais matériellement, un progrès réel, un perfectionnement positif, non qu'elle ait en elle une teneur essentiellement différente, mais parce qu'elle présente la même teneur plus développée, plus riche dans son exposition, plus abondante dans sa manifestation (Dr Wetzer et Dr Welte [sous la dir.], Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique, s. v. perfectibilité du christianisme, traduit de l'allemand par l'abbé I. Goschler, 2e tirage, t. 18, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1864, p. 156).

(26) Jules Delvaille, op. cit., p. 76.

(27) Ibid ., p. 76-7.

(28) Ibid., p. 76.

(29) Les fragments yahvistes de la Bible, qui contiennent les récits de la chute, la légende de Caïn et d'Abel, la légende du déluge et de la perversion de l'humanité, sont pessimistes, tandis que l'idée que l'œuvre de Yahvé est bonne se retrouve continuellement dans les fragments élohistes, auxquels est étrangère la légende de là chute et qui renferment des notions de progrès cosmologique et surtout de progrès moral (Ibid., p. 8 et sqq.) (*). La littérature prophétique juive développe cette notion de progrès moral ainsi que celle de progrès intellectuel, social et matériel. Chez Isaïe, à l'amélioration purement nationale succédera l'amélioration universelle ; à l'ancienne loi, exclusive et étroite, « se substituera la vraie religion, embrassant l'humanité entière » (ibid., p. 26) et Israël, désormais riche, puissante et sainte, apportera aux peuples du monde entier la prospérité. Des discours enthousiastes d'Isaïe resteront, chez les premiers chrétiens, la croyance au millénium, comme en témoignent les divagations de l'Apocalypse de Jean.

(*) Renan (Histoire du peuple d'Israël, t. I, p. 79, cité in J. Delvaille, op. cit., p. 11, note 2) voit dans les auteurs de ces récits des « Darwins inconnus » : « Le chapitre Béréchit (de la Genèse) a été de la science à son jour ; la succession des créations et des âges du monde, cette idée que le monde a un devenir, une histoire, où chaque état sort de l'état antérieur par un développement organique, était un immense progrès sur une plate théorie de l'univers, conçu comme un agrégat matériel et sans vie. »

(30) Rudolf Bultmann, Le christianisme primitif, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », Paris, 1969, p. 195.

(31) Catherine Wessinger (éd.), The Oxford Handbook of Millennialism, Oxford University Press, Oxford et New York, 2011, p. 262.

(32) « Le Néo-Platonisme, durant les premiers siècles, a exercé une influence profonde sur la théologie chrétienne. On peut dire qu'il en a conditionné le développement d'une double manière tout d'abord en excitant la pensée chrétienne par son opposition, ensuite en fournissant à cette pensée des éléments qu'elle devait s'assimiler. Celle-ci, en effet, ne se contenta point de réagir contre le Néo-Platonisme par des réfutations ; elle s'appropria toutes les réserves de Spiritualisme vraiment humain, de fines analyses qu'il contenait ; elle lui emprunta des catégories et un langage pour penser et exprimer sa foi » (Auguste-Joseph Gaudel, Christianisme et néo-platonisme. In Revue des Sciences Religieuses, t. 2, fasc. 4, 1922 [p. 468-75], p. 468).

(33) François Guizot, Histoire de la civilisation en France, vol. 3, Vandooren Frères, Bruxelles, 1830, p. 120.

(34) Étienne Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, t. 3, Ladrange, Paris, 1851, p. 9.

(35) Voir, au sujet des accusations de panthéisme qui furent portées contre Origène, Charles Freppel, Origène – cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1866 et 1867, t. 1, Ambroise

Bray, 1868, p. 362). Eusèbe fut lui-même soupçonné de panthéisme par plusieurs conciles œcuméniques, dont celui de Nicée. « Eusèbe (…) est disciple de Philon, qui n'a jamais eu une doctrine assez nette de la création et qui pose en principe ex nihilo nihil fit, ce qui l'a rendu suspect de flotter entre le panthéisme, qui dérive tout de la substance de Dieu, et le dualisme, qui admet un principe éternel de la matière. Dans le fait, il y a chez Philon, sinon par rapport à la matière, au moins par rapport aux êtres spirituels, une sorte de panthéisme dont il ne s'est pas rendu compte à lui-même. Il semble admettre avec les cabalistes, et comme l'ont enseigné plus nettement les gnostiques, des émanations multipliées de Dieu, comme autant de rayons émanant d'un centre unique. Le Verbe, première émanation, est aussi la plus parfaite. Le Saint-Esprit, seconde émanation, l'est déjà moins, et ainsi de suite. Si Philon est excusable de n'avoir pas eu une idée plus nette des personnes divines et de leur égalité dans l'identité de substance; si les Pères grecs des premiers siècles sont inexcusables aussi d'avoir puisé quelquefois dans Philon et dans les traditions hébraïques quelques formules moins rigoureuses, pour énoncer le dogme catholique, je ne crois pas qu'on puisse appliquer la même excuse à Eusèbe, chez qui le système des émanations décroissantes paraît, et qui ne veut point s'en départir, même après la décision d'un concile œcuménique. Je ne prétends pas qu'il ait étendu ce système jusqu'aux esprits créés ; et cependant je remarque en lui, sur ce point, presque la même obscurité que dans Philon. Nous sommes les fils du Verbe, comme le Verbe est Fils de Dieu. La mort de Jésus-Christ a consisté dans la séparation du Verbe d'avec le corps, etc. Cet axiome, que toutes les œuvres ad extra sont communes aux trois personnes, lui est parfaitement inconnu. Le Père est au-dessus de tout, n'influant point sur le monde par lui-même, mais le créant et le gouvernant par son Verbe, qui pénètre l'univers dans toutes ses parties. Autant que j'en puis juger, ces façons de parler ne sont point, pour Eusèbe, fondées sur les règles de l'appropriation des œuvres & telle personne divine plutôt qu'à telle autre : il les prend à la lettre, les répète et jamais ne les corrige suffisamment. Ce n'est pas en lisant quelques textes isolés qu'on peut s'en convaincre, mais en envisageant ses écrits et sa conduite dans leur ensemble » (Rémy Ceillier [R. P.], Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, nouv. éd., t. 3, Louis Vivès, Paris, 1859, p. 307-08).

(36) Paul lui-même avait paru y céder, en déclarant (Actes, 17:28) : « in ipso vivimus et movemur et sumus » (« en dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être »). Voir John Hunt, Pantheism and Christianity, chap. 4 : The Church, Wm Isbister, Londres, 1884.

(37) Pour donner un aperçu des subtilités byzantines par lesquelles les théologiens de toutes les époques ont essayé de se tirer de l'embarras où les mettait la question de savoir, par exemple, ce qui sépare la conception biblique selon laquelle Dieu est omniprésent de la vue panthéiste selon laquelle Dieu est tout, voici celles que déploie avec quelque suffisance le prélat Jacques Ginoulhiac (1806-1875) (Histoire du dogme Catholique, 2e éd., t. 1, Auguste Durant, Paris, 1866, p. 104) pour tenter de démontrer que Celse a eu tort de voir dans les propositions d'Origène sur Dieu un décalque de la conception stoïcienne de l'âme du monde : « Celse n'a pas compris ce que nous enseignons ; car l'homme animal n'entend pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu. La Providence divine se répand donc partout, mais non comme l'esprit des stoïciens ; elle contient tout ce qu'elle gouverne, non comme un corps qui contient un autre corps , mais comme une puissance divine qui embrasse tout ce qu'elle comprend. » Et d'invoquer ensuite l'autorité de Lactance : « la divine intelligence parcourt toutes les

parties du monde, attentive à tout, gouvernant tout, partout présente, partout répandue » (ibid., p. 103) ; et enfin celle de Clément d'Alexandrie : « … il n'est ni partagé, ni divisé, (…) il ne passe pas d'un lieu à un autre, parce qu'il est toujours partout et qu'il n'est contenu nulle part (ibid., p. 106). Le prélat concède, sans rire : « Les autres docteurs sont plus faciles à expliquer » (ibid., p. 107) et conclut sa défense de l'orthodoxie des Pères de l'Église en ramassant leurs vues sur l'omniprésence divine dans la formule suivante : « c'est le propre de la nature divine […] de remplir tout et d'être en chaque lieu, non par une partie d'elle-même, mais d'être partout tout entière » (ibid.)… Voir, pour une discussion très détaillée du panthéisme dans ses rapports avec la théologie chrétienne, https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/#NatuCosm.

(38) Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec et précédées d'une introduction par Msg Darboy, Paris, 1845, p. 166.

(39) « Au commencement du ixe siècle, une circonstance particulière (…) donna (aux ouvrages de Denys) en Occident, et surtout dans la Gaule franque, une popularité prodigieuse. Un saint Denys passait pour avoir été, vers le milieu du IIIe siècle, l'apôtre des Gaules et le premier évêque de Paris. Il vint dans l'esprit de quelques moines de soutenir que ce Denys et Denys l'Aréopagite étaient un seul et même homme. Le christianisme des Gaules était ainsi reporté à une antiquité bien plus reculée, et pouvait s'enorgueillir d'un bien plus illustre fondateur. En 814, Hilduin, abbé de Saint-Denis, le même sous qui Hincmar fut élevé, écrivit un livre intitulé Areopagetica, pour soutenir cette opinion. Elle s'accrédita rapidement, et devint en Gaule une sorte de croyance patriotique. Les ouvrages de Denys l'Aréopagite furent dès lors l'objet d'une vive curiosité… » (François Guizot, Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire romain, nouv. éd., t. 2, Didier et Cie, Paris, 1859, p. 349).

(40) Le courant théiste et contemplatif fut inauguré au XIe siècle par Robert et Hugues de Saint-Victor. Ce dernier présida à la renaissance des études dyonisiennes en proposant le premier commentaire de la Hiérarchie céleste (Expositio in hierarchiam caelestem S. Dionysii) depuis celui qu'en avait fait Erigène. Pour Robert et Hugues de Saint-Victor, la contemplation mystique est le meilleur moyen pour l'homme de connaître Dieu et Dieu, pour eux comme pour Jean, est amour ; mais, alors que, dans la doctrine panthéisante de Denys, cette connaissance passe par l'extase (Nicolas Joseph Laforet, Denys l'Aréopagite, Louvain, 1871, p. 5 et sqq.), chez Hugues elle implique une introspection. Robert de Saint-Victor fut le premier à analyser la psychologie de l'expérience mystique (Étienne Vacherot, op. cit., p. 131).

(41) Lambertus Marie De Rijk, La Philosophie au Moyen Âge, traduit du néerlandais par P. Swiggers, E. J. Brill, Leiden, 1985, p. 76.

(42) A. Wabnitz, E. Doumergue, H. Bois (sous la dir.), Nouvelle revue de théologie, vol. 5, 1re livraison, Treuttel et Wurtz, Strasbourg, 1860, p. 7-8 ; J. -P. Migne (abbé), Encyclopédie théologique, t. 32, chez l'auteur, Paris, 1862, p. 1356.

(43) Étienne Vacherot, op. cit., p. 118.

(44) Voir, au sujet du système philosophique d'Erigène, Isidore Goschler, op. cit., p. 35.

(45) Erigène avait dit : « Rien ne subsiste dans les créatures, si ce n'est Dieu seul, lequel n'est point ceci plutôt que cela mais tout. » Il avait aussi dit : « Dieu crée et est créé ; il est et il devient tout à la fois. » Amaury de Chartes, fût-ce en forçant légèrement les paroles de son maître, dit : « Tout est Dieu, Dieu est tout. Le Créateur et la créature sont une même chose. Les idées créent et sont créées. Dieu est appelé la fin de toutes choses, parce que toutes doivent retourner en lui pour y reposer éternellement, et ne plus former qu'une seule substance indivisible et immuable. Et, de même qu'Abraham et Isaac n'ont pas chacun une nature qui leur soit propre, et que la même nature leur est commune à tous deux, de même, selon Amaury, tout est un et tout est Dieu ; Dieu (…) est l'essence de toutes les créatures. » (Gerson, De concordia metaph, cum logic., iv, p. 44, 826, cité in Étienne Vacherot, op. cit., p. 76) Outre Erigène, une des principales sources du système de Dinan semble se trouver dans la philosophie arabe – dont l'influence fut également grande sur le développement de la scolastique – et surtout dans le Fons vitae de Salomon ben Yehudah ibn Gabirol (1021?-1070) (Avicembron), dans lequel est enseignée l'identité de substance entre dieu et le monde et qui influença ensuite Giordano Bruno (voir infra, note 93).

(46) Auguste Jundt, Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au seizième siècle, Sandoz et Fischbacher, Paris, 1875, p. 21.

(47) John Hunt (Rév.), An Essay on Pantheism, Longmans, Green, Reader, and Dyer, Londres, 1866, p. 142-3. Il n'est pas absolument certain que L'Évangile éternel soit l'oeuvre de Joachim de Fiore ; certains en attribuent la paternité au franciscain Jean de Parme (1209-1289), septième général des Frères mineurs, d'autres à Amaury de Chartres ou à l'un de ses disciples (Nicolas Bergier [abbé], Encyclopédie méthodique : Théologie, t. 2, Panckoucke, Paris, 1798, p. 342). Toujours est-il que, « grâce à Joachim, l'histoire de l'Église redécouvrait la progression. Autrement dit, l'église militante pouvait s'améliorer ; elle pouvait même atteindre le stade de la perfection, qui durerait mille ans avant le Jugement dernier » (Irena Backus, Les Sept Visions et la Fin des Temps, les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1539 et 1584. In Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, n° 9, Genève, Lausanne et Neuchâtel, 1997, p. 14). Mais la portée de la théorie millénariste de de Fiore dépassait largement ce cadre. Il était inévitable que l'annonce qu'il avait faite de « l'avènement d'une humanité hautement spiritualisée, en communication directe avec Dieu, se fondant en lui sous l'effet de l'Esprit » (voir Jean-Louis Harouel, Les droits de l'homme contre le peuple, Desclée De Brouwer, 2016) donne lieu à un glissement, d'abord vers l'idéologie protestante, puis « vers la croyance à une identité entre Dieu et l'homme, vers la vieille idée gnostique de l'homme-Dieu, avec pour conséquence l'abolition de toute soumission ou obéissance (…). Le dernier âge sera celui de la liberté » (ibid.). Ainsi, le panthéisme gnosticisant « de Joachim de Flore légitimait tout autant la révolution millénariste prétendant établir le paradis sur la terre que l'orgueilleux projet de l'homme-Dieu porté par la gnose depuis l'Antiquité. Son message va inspirer aussi bien de grandes explosions révolutionnaires millénaristes visant à instaurer le paradis communiste de l'avenir et produisant en fait un petit enfer (révolte de Dolcino de Novare, taborites de Bohême, guerre des paysans de Thomas Müntzer, anabaptistes de Münster, etc.) qu'un gnosticisme préfigurateur du gauchisme comme le mouvement du libre esprit, ou encore qu'une gnose millénariste mystique comme celle de Jakob Böhme qui au tournant des XVIe et XVIIe siècles annoncera lui aussi la venue d'un dernier âge – le temps des lys – marqué par l'avènement d'un homme nouveau,

d'un Homme-Dieu. Sur le long terme, la postérité intellectuelle de Joachim de Flore fut immense. Son système mécaniste de l'histoire aura une influence inégalée en Europe jusqu'à l'irruption du marxisme, lequel fut d'ailleurs, à bien des égards, tributaire du joachimisme » (ibid.). Or, la théorie de de Fiore, comme celle d'Amaury, reposait bien sur des textes chrétiens canoniques, notamment Apocalypse 20, 4-6 – que certains chrétiens de l'antiquité, hostiles au millénarisme (voir Jacques Le Goff, La naissance du Purgatoire, Éditions Gallimard, Paris, 2014], avaient tenté en vain d'écarter du canon biblique – et l'Évangile de Saint Jean : « L'Évangile de saint Jean, écrit de Fiore, attribue l'Ancienne Loi au Père, et la Nouvelle au Fils. La Loi du Fils de Dieu sera-t-elle la dernière ? Non, puisque saint Paul déclare qu'elle est imparfaite, et quand la perfection sera venue, dit-il, alors ce qui est imparfait sera aboli. Qui révélera cette religion parfaite ? Jésus Christ nous dit que ce sera le Paraclet, le Consolateur, le Saint Esprit » (cité in F. Laurent, Histoire du droit des gens et des relations internationales, t. 8, Bruxelles, 1850, p. 295-7).

(48) G. Théry (O. P.), Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste. In Revue des sciences philosophiques et théologiques, Kain, 1925.

(49) Auguste Jundt, op. cit., p. 23.

(50) Ibid.

(51) Francisco Russo, Rassegna bibliografica Gioachimita (1957-1967). In Cîteaux, commentarii cistercienses, n° 19, 1968 [p. 206-14], p. 212.

(52) Gert Wendelborn, Gott und Geschichte: Joachim v. Fiore u. die Hoffnung d. Christenheit, Böhlau, 1974, p. 161.

(53) Pierre Hélyot (R. P.), Dictionnaire des ordres religieux : ou, Histoire des ordres religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent, t. 1, J. -P. Migne, Petit-Montrouge, 1847, p. 461.

(54) Henri Heine, De l'Allemagne, nouv. éd., entièrement revue et augmentée de fragments inédits, vol. 1, Michel Lévy Frères, Paris, 1861, p. 85.

(55) Voir Carl Ullmann, Reformers before the Reformation, principally in Germany and the Netherlands, vol. 2, T. & T. Clarke, Édimbourg, 1852, p. 15 et sqq.

(56) Grand dictionnaire universel du XIXe siècle, t. 2, Pierre Larousse, Paris, 1867, p. 479.

(57) Étienne Vacherot, op. cit., p. 152.

(58) J.-B. Christophe (abbé), Histoire de la Papauté pendant le XVe siècle, t. 2, Bauchu et Cie, Lyon, 1863, p. 517.

(59) Auguste Jundt, op. cit., p. 116-7.

(60) Simon Cheyron, Étude sur les libertins Spirituels au Temps de la Réforme. Thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, Strasbourg, 1858, p. 12.

(61) Bernard Cottret et Olivier Millet (éds.), Calvin et la France. In Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français, t. 155, vol. 1, 2009 [p. 1-374], p. 55.

(62) Auguste Jundt, op. cit., p. 162.

(63) Carl Ullmann, op. cit., p. 17-8.

(64) Karsten Klaehn, Martin Luther : sa conception politique, Sorlot, 1941, p. 11-2 ; voir aussi Claude-Marie Magnin, Histoire de l'établissement de la Réforme à Genève, 1844, p. 304 et sqq. ; Carl Ullmann, op. cit., chap. 3 et 4 ; Chrétien Gerlinger, 'Théologie Germanique'. Exposé des doctrines du livre anonyme, intitulé la 'Théologie germanique'. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 1831, p. 14. « L'auteur (de la Théologie allemande) définit Dieu 'un être dans lequel sont compris et renfermés tous les êtres, sans lequel et hors duquel il n'y a aucun être véritable, puisqu'il est l'être dans lequel toutes choses ont leur être' ; sans doute il ajoute : 'S'il est l'être de toutes choses, il est immuable et invariable en lui-même; mais il meut toutes choses' ; et il dit de la créature : 'Ce qui est émané de l'être n'est pas l'être vrai et n'a pas d'être hors de Dieu ; ce n'est qu'un accident, une apparence, qui n'est ou n'a d'autre être que celui du feu qui éclate et rayonne, celui de la lumière qui émane du soleil et brille' » (Dr Wetzer et Dr Welte [éds.], Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique, traduit de l'allemand par I. Goschler, 3e éd., vol. 23, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1870, p. 328), mais, bien entendu, d'après les éditeurs, il ne s'agit pas de panthéisme.

(65) Auguste Nicolas, Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, Goemare, Bruxelles, 1852, p. 240 ; voir aussi, au sujet de l'influence exercée par la Théologie germanique sur Luther, Jean Alzog, Histoire universelle de l'Église, traduit sur la troisième édition par Isidore Goschler et Charles-Felix Audley, t. 2, V.-A. Waille, 1846, p. 568.

(66) Augustin Nicolas, op. cit., , p. 240-1.

(67) Luther, à cet égard, le suivait de très près qui déclarait : « La volonté de l'homme est semblable à un cheval. Que Dieu la monte, elle va et veut comme Dieu veut et la mène ; que le diable s'y asseye, elle court où le diable l'emporte. Toutes choses arrivent d'après les décrets immuables de Dieu. Dieu fait en nous le mal comme le bien, et, de même qu'il nous sauve sans mérite de notre part, il nous damne sans qu'il y ait de notre faute » (De servo Arbitrio ad Erasm., 1525, Walch., t. XVIII, p. 20, p. 50. Cité in Augustin Nicolas, op. cit., p. 248).

(68) Nicolas Deschamps, Un éclair avant la foudre ou Le communisme et ses causes, Seguin Aîné, Avignon, 1848, p. 54-6.

(69) Deux tendances principales existaient dans le mouvement anabaptiste : « l'une, radicale et révolutionnaire, demandant l'établissement immédiat d'une théocratie universelle, d'un gouvernement des saints, que précéderait l'anéantissement des méchans par la force des armes ; l'autre, plus modérée et plus évangélique, ne rêvant pas la constitution d'un royaume visible de Dieu sur la terre, et n'attendant pas à cet effet une effusion nouvelle du Saint-Esprit, mais cherchant à fonder des communautés de chrétiens régénérés par le second baptême et sanctifiés par la méditation de la parole

de Dieu » (Auguste Jundt, op. cit., p. 163). David Joris appartenait à la seconde tendance, par son refus de toute violence religieuse, tandis que ses conceptions sociales le rangent parmi les plus extrémistes des radicaux. Comme sa vie est riche d'enseignements sur les appuis dont bénéficièrent dans une certaine noblesse certains réformateurs religieux d'extraction modeste et pauvres, il peut être intéressant d'en donner un aperçu. Peintre sur verre « à l'imagination enthousiaste » (Auguste Jundt, op. cit., p. 164) et d'origine juive, David Joris s'était rallié avec non moins d'enthousiasme à la Réforme. Lorsque l'anabaptisme melchiorite, dissidence du protestantisme, s'était répandu dans sa ville natale, Delft, il entra dans la branche locale de la secte, séduit par l'atmosphère apocalyptique qui y régnait (Joseph Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Aubier, Paris, 1955, p. 121). A peine « installé », Joris groupa quelques disciples autour de lui et « conçut le projet grandiose de se mettre à la tête du mouvement anabaptiste et d'étendre sur toutes les nations un royaume spirituel dont il serait le chef » (Auguste Jundt, op. cit., p. 165). Il en eut des visions, que rapportent un de ses biographes : « A cette époque […] il passait souvent de longues heures en prières, sans savoir ni comment il priait ni ce qu'il demandait; il ne demandait rien dans sa prière, sachant qu'il ne devait se laisser détourner par l'idée d'aucun bien des hauteurs spirituelles auxquelles il était parvenu, mais qu'il devait s'absorber dans l'Esprit et se laisser déifier. Il arriva ainsi qu'il reçut une révélation particulière sur le sens du mot Dieu, et sur l'abus que les hommes en font dans la légèreté de leur esprit. Un autre jour, pendant qu'il se tenait debout dans son atelier, il fut transporté hors de lui-même, et il entendit un grand tumulte : tous les rois de la terre tombaient à genoux devant quelques enfans qui battaient des mains, remettaient à ces enfans les insignes du pouvoir et imploraient leur protection. Puis il vit le long du mur une foule de femmes dépourvues de tout vétement, et il s'écria : 'Seigneur, maintenant il m'est permis de tout voir !' » (ibid.) Persuadé d'être investi d'une mission divine, l'érotomane décida de s'y consacrer entièrement et abandonna son métier. En 1538, la secte fut découverte et des mesures furent prises pour mettre un terme à ses activités. La tête de Joris fut mise à prix et vingt-sept de ses partisans, dont sa mère, furent suppliciés à Delft. Soumis à la question avant d'être remis aux mains du bourreau, ils avouèrent, outre des pratiques qui étaient propres à toutes les sectes anabaptistes, d'autres qui l'étaient moins : ils « prétendaient que l'homme ne peut pas être contraint de n'épouser qu'une seule femme, et ils avaient introduit parmi eux la communauté la plus absolue, se livrant même pendant les repas aux plus grossiers excès, et enseignant qu'il ne faut pas avoir honte de la nudité, mais s'efforcer de remonter à l'état d'innocence d'Adam et d'Ève avant la chute » (ibid., p. 167-8). Les persécutions dont ses partisans étaient victimes n'empêchèrent pas Joris de poursuivre la mission dont il se croyait chargé par Dieu. Il s'était mis en tête de fédérer diverses sectes anabaptistes et de prendre la tête de celle de Strasbourg. Ce fut un échec, qui fut suivi d'un revers : les Anabaptistes de la province d'Oldenbourg firent défection. Ils n'agréaient pas à certaines des propositions de Joris, dont les suivantes : l'utilité de l'état de nudité complète et l'anéantissement de tout sentiment de honte pour atteindre la perfection ; la confession publique de tous les péchés dans l'assemblée des fidèles ; le caractère non contraignant des liens du mariage pour les parfaits. Ne se laissant pas découragé, Joris entreprit de rallier à sa cause les têtes couronnées, en commençant par Philippe de Hesse. Celui-ci l'invita, pour toute réponse, à venir en ses États, où il pourrait vivre en sécurité (Joris vivait alors sur les terres de la comtesse d'Oldenbourg et d'Emden). Une fois « installé », il prit contact avec les réformateurs allemands. A son émissaire le luthérien Mélanchthon (1497-1560) fit la réponse suivante : « Votre doctrine est fantastique, si vous êtes vraiment venu à Wittemberg pour y propager vos folies, je m'adresserai au magistrat pour vous

faire immédiatement jeter en prison. » (cité in ibid., p. 174) Joris vivait des dons de ses partisans, à la générosité desquels il faisait régulièrement et généreusement appel ; en échange, il leur écrivait des « lettres ». En 1540, les sommes qu'il reçut d'eux furent si considérables qu'il put connaître une relative aisance et faire paraître son Wonderboeck, qui contenait l'exposé de sa doctrine de la Trinité, qui était à la frontière de l'hérésie panthéiste sabellienne (1er siècle de notre ère) et qui peut être résumée ainsi : « Dieu ne peut vivre et agir qu'en l'homme » (Isaak August Dorner, History of Protestant Theology, Particularly in Germany, vol. 1, Édimbourg, T. & T. Clarke, 1871, p. 192). La première édition était ornée de gravures obscènes, qui représentaient « le dernier Adam, le nouvel homme céleste » et « la fiancée de Christ, le renouvellement de toutes choses » (Auguste Jundt, op. cit., p. 179). Malgré tout, le livre ne se vendit pas. Il les fit disparaître des éditions suivantes. Le livre ne se vendit toujours pas. Tous les efforts que Joris avait fait pour amener les hommes à reconnaître son autorité avaient été vains.

En 1544, « un riche étranger, se disant originaire des Pays-Bas et assurant avoir été chassé de sa patrie pour cause de religion, se présenta devant le magistrat de Bâle et obtint d'être inscrit sur la liste des bourgeois de cette ville sous le nom de Jean de Bruges. L'étranger acheta une maison à Bâle et une campagne dans les environs de la ville, fit venir sa famille auprès de lui, et mena jusqu'à la fin de ses jours l'existence luxueuse d'un patricien. De temps en temps des émissaires fidèles lui apportaient des nouvelles des Pays Bas et parfois aussi de fortes sommes d'argent ; Jean de Bruges répondait à ces libéralités en écrivant à ses lointains amis de s'abstenir désormais de toute profession publique de leur foi, et d'attendre en silence la manifestation du jour du Seigneur. Il vécut à Bâle dans un quiétisme absolu, s'abstenant de toute propagande religieuse, affable avec ceux que les circonstances mettaient en rapport avec lui, et plein de charité envers les pauvres. Il affectait les dehors d'un chrétien zélé, témoignait aux ministres évangéliques les plus grands égards, assistait fréquemment au culte public ; mais sitôt qu'il était rentré dans sa demeure, il s'appliquait à effacer de l'esprit des siens l'impression que le sermon avait pu y produire et ne laissait échapper aucune occasion d'exprimer dans l'intimité du foyer domestique l'aversion que lui inspiraient les prédicateurs protestans. Il publia même contre eux des traités intitulés : Contre les vrais et les faux prédicateurs, la Véritable Sion et Jérusalem, tout en continuant à s'accommoder aux rites évangéliques avec une dissimulation parfaite. S'il s'efforça de la sorte à donner à sa vie extérieure une apparence irréprochable, sa vie intime, au dire de ses biographes, ne fut pas exempte de fautes. Il conserva, paraît-il, dans sa maison, en qualité de seconde épouse, Anne de Bergheim, appartenant à une famille noble qui l'avait suivi des Pays-Bas » (Auguste Jundt, op. cit., p. 179-80). Ce « riche étranger » était Joris.

Le panthéisme populaire, mystique, qui, issu de la doctrine d'Amaury de Chartres au XIIIe siècle, s'était développé progressivement au cours des deux siècles suivants, trouva en Joris un de ses derniers propagandistes, l'un des derniers, mais aussi le plus influent, s'il est vrai que, comme l'affirma le prédicateur Cornelis Tuinman (1659–1728), pourfendeur du spinozisme, cette doctrine ne fut qu'une resucée du jorisme (Michiel Wielema, The March of the Libertines: Spinozists and the Dutch Reformed Church [1660-1750], Uitgeverij Verloren, Hilversum, 2004, p. 173). Sous sa forme sectaire, le jorisme, plus moins remanié, subsista jusqu'à la fin du XVIe siècle chez les adamite, les lucianistes (voir Nicolas-Sylvestre Bergier [abbé], s. v. Lucianistes, Dictionnaire de théologie, 2e éd. revue, corrigée avec le plus grand soin et enrichie, vol. 5, Besançon, 1830, p. 54) et les familistes (voir H. Stein-Schneider, Les

familistes : une secte néo-cathare du 16e siècle et leur peintre Pieter Brueghel l'Ancien. In Cahiers d'Études Cathares 36e année, 2e série, n° 105, 1985 [p. 3-44]), dont le chef, Henri-Nicolas de Munster, fut un disciple et un ami de Joris. Vers le commencement du règne d'Élisabeth, il passa en Angleterre et y fonda avec des Hollandais réfugiés une association qu'il appela « la famille de l'amour ». « Cette association forme encore aujourd'hui l'une des cent ramifications du protestantisme en Angleterre. Ils se maintinrent également dans les Pays-Bas et traversèrent les sanglantes persécutions ordonnées par l'inquisition et par le duc d'Albe » (Germer Baillière [éd.], Variétés – Le panthéisme populaire au moyen Âge. In La Revue Scientifique de la France et de l'étranger, p. 331). Les anabaptistes, connus sous le nom de « mennonites », comptent aujourd'hui encore quelques communautés dans l'est de la France.

(70) Dans la diatribe suivante de l'anabaptiste Muncer se lit la volonté d'exciter le peuple à l'individualisme anarchique en attisant le ressentiment et l'envie que ses conditions de vie pouvaient faire naître en lui : « Nous sommes tous frères, tous enfants d'un père commun. D'où viennent donc la pauvreté et la richesse ? Pourquoi gémirons-nous dans l'indigence, pourquoi serons-nous accablés de maux, tandis que les grands du monde nagent dans l'abondance et dans les délices ? Rendez-nous, riches du siècle, avares usurpateurs, rendez-nous des biens que vous retenez dans l'injustice : ils sont faits pour être partagés entre tous ; ce n'est pas seulement comme homme que nous avons droit à une égale distribution des avantages de la fortune, c'est aussi comme chrétien. Aux premiers jours de l'Eglise, lorsque la parole du divin Maître retentissoit encore au fond de tous les cœurs, quelle règle suivoient les apôtres dans la répartition de l'argent qu'on apportoit à leurs pieds ? Ils considéraient les besoins de chaque fidèle : voilà tout. Ne verrons-nous jamais renaître ces temps heureux ! Et toi, pauvre troupeau de Jésus-Christ, gémiras-tu toujours dans l'oppression, sous les puissances ecclésiastiques !… Le Tout-Puissant attend des peuples qu'ils détruisent la tyrannie des magistrats, qu'ils redemandent leur liberté les armes à la main, qu'ils refusent les tributs et qu'ils mettent leurs biens en commun. C'est à mes pieds qu'on doit les apporter, comme on les entassoit autrefois aux pieds des apôtres. Oui, mes frères, n'avoir rien en propre, c'est l'esprit du christianisme ; refuser de payer aux princes les impôts dont ils nous accablent, c'est se tirer de la servitude dont Jésus-Christ nous a affranchis » (Catrou, Histoire des anabaptistes, SIeidan, l. X., cité in Johann Adam Möhler, Défense de la symbolique, traduit de l'allemand par F. Lachat, 2e éd., revue et corrigée pour la traduction, t. 2, Louis Vivès, Paris, 1852, p. 176-7). Le raisonnement de Muncer est vicieux, car, si « n'avoir rien en propre » est « l'esprit du christianisme », pour être parfaitement chrétien, il s'ensuit qu'il faut se dépouiller de tout ce que l'on possède et, dans ce cas, loin de refuser de payer des impôts, on devrait accepter d'en payer encore plus, jusqu'à ne plus rien avoir en propre.

(71) Voir, au sujet de l'anarchisme chrétien, Alexandre Christoyannopoulos, Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel, Imprint Academic. Exeter, p. 84–8, 2010 et Jacques Ellul, Anarchie et christianisme, Table Ronde, Coll. « La Petite Vermillon », 2018, qui situe l'origine de la tendance anarchique du christianisme dans Juges 21:25 : « En ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël. Chacun faisait ce qui lui semblait bon. »

(72) Correspondance de Théodore de Bèze. t. 7 : 1566, Droz, Genève, 1973, p. 30.

(73) Chez Franck, la conception, implicite dans les spéculations du panthéisme populaire des siècles précédents, « du Christ universel qui réside dans toutes les âmes humaines à quelque religion qu'elles appartiennent… » vient se couler dans le précepte humaniste de « tolérance » et débouche sur l'« [établissement du] principe de la tolérance religieuse la plus large », qui fera son chemin, pour aboutir à la pratique que l'on appelle aujourd'hui le « dialogue interconfessionnel », pan religieux de la construction du « gouvernement mondial ».

(74) Nicolas de Cues, La Docte Ignorance, Lettre postface, III, 263, trad. H. Pasqua, p. 254, cité in Jean-Michel-Counet, Dieu est-il au-dessus de la logique ? Quelques aperçus des positions médiévales, consultable à l'adresse suivante : http://www.academia.edu/34644623/Dieu_est-il_au-dessus_de_la_logique_Quelques_aper%C3%A7us_des_positions_m%C3%A9di%C3%A9vales, consulté le 20 février 2019.

(75) Edmond Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues : (1401-1464) ; l'action – la pensée, Slatkine Reprints, Genève, 1974, p. 267. Nicolas de Cues déclare « que l'on ne peut attribuer à Dieu le fait qu'Il soit à la fois partout et nulle part, puisque ces deux concepts sont des opposés. Par contre, on peut affirmer à son sujet qu'Il 'est partout tout en n'étant nulle part, et qu'Il n'est nulle part tout en étant partout'. Une telle proposition a incité les adversaires du Cusain à proférer à son égard des accusations de panthéisme. Il leur semblait en effet que celui-ci affirmait dans sa thèse de la coïncidence des opposés que la créature en venait à coïncider avec le créateur jusqu'à s'y identifier. Nicolas de Cues répond à ses détracteurs en maintenant que 'tout comme Dieu est partout sous un mode tel qu'il n'est nulle part […], de même Dieu est aussi chaque lieu sous un mode non local, chaque temps sous un mode non temporel et chaque étant sous un mode non ontique' » ; que « 'Dieu est en toutes choses par la médiation de l'univers : il en découle clairement que toutes choses sont en toutes et que chacune est en chacune' » (Marcel Viau, La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues. In Revue des sciences religieuses, vol. 83, n° 2, 2009, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/rsr/478, consulté le 26 février 2019). Cependant, de Cues a aussi déclaré que Dieu est tout ce qui peut être, mais que, « (s)i l'on considère Dieu dans les choses, on croit que les choses, dans lesquelles il est, ont quelque réalité ; et l'on se trompe : ôtez Dieu des créatures, il ne reste rien » (cité in Edmond Vansteenberghe, op. cit., p. 312). « Ainsi, le sujet même de l'immanence s'évanouit ; le monde est un pur néant ; Dieu est tout ; et la doctrine de Nicolas de Cues se présente comme un panthéisme moniste » (ibid. p 313).

(76) Nicolas de Cues, De la docte ignorance, Guy Trédaniel, Editions de la Maisnie, Paris, 1979, p. 39.

(77) De Cues a pu puiser la notion de « coïncidence des contraires » chez Bonaventure (v. 1220-1274) (Ewert H. Cousin, Bonaventure and the Coincidence of Opposites: The Theology of Bonaventure, Franciscan Press, 1978 ; id., Bonaventure and the Coincidence of Opposites: A Response to Critics, Theological Studies, vol. 42, n° 2, 1981 [p. 277–90]), chez Raymond Lulle (1232-1315), chez Denys l'Aréopagyte, dans le commentaire de Proclus (Ve siècle de notre ère) sur le Parménide de Platon, traité de théologie apophatique que de Cues commenta lui-même (voir Commentaire sur le Parménide de Platon, texte établi par Leendert Gerrit Westerink, avec la contribution de Alain Philippe Segonds, traduit par Joseph Combès, Introduction et notes de Joseph Combès, t. 2, Belles lettres, 2010, p. xc ;

Michèle Porte, Mémoire de la Science, t. 1. Ouvrage « Hors Collection » des Cahiers de Fontenay, séminaire 85-86, École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses, juin 1987, p. 271 ; Stephen Gersh [éd.], Interpreting Proclus, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 343), dans les Ennéades, où Plotin affirme que, « nécessairement, le Tout est fait de contraires » (Ennéades, I, 8, 7, cité in Robert Maynard Hutchins [éd.], Plotinus: The Six Enneads, Great Books of the Western World, vol.17, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, p. 311) aussi bien que chez le kabbaliste Azriel de Gérone (1160-1238) (voir, au sujet de la « coincidentia oppositorum » dans la tradition kabbalistique, Sanford L. Drob, A Rational Mystical Ascent: The Coincidence of Opposites in Kabbalistic and Hasidic Thought, http://www.newkabbalah.com/Coinc.htm#_ftn63). Voir aussi Antonino Drago, The coincidentia oppositorum in Cusanus [1401-1464], Lanza del Vasto [1901-1981] and beyond. In Epistemologia, vol. 33, n° 2, juillet 2010 [p. 305-28].

(78) Nicolas de Cusa, De la docte ignorance, Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie, Paris, 1979, p. 44.

(79) Cité in Edmond Vansteenberghe, op. cit., p. 375.

(80) Frédéric Vengeon, Infini et logique spéculative. Deux philosophies de l'absolu : Nicolas de Cues et Hegel. In Archives de Philosophie 2013, t. 76, n° 1 [p. 61-79] ; voir aussi Jean Celeyrette, Mathématiques et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues. In Revue de métaphysique et de morale 2011, vol. 2, n° 70 [p. 151-65].

(81) Nicolas de Cusa, op. cit., p. 185.

(82) Voir, au sujet du Livre des vingt-quatre philosophes, Jacques Follon, Le livre des XXIV philosophes. Traduit du latin, édité et annoté par Françoise Hudry. Postface de Marc Richir. In Revue Philosophique de Louvain, vol. 87, n° 74, 1989 [p. 359-63] ; Françoise Hudry, Le livre des XXIV philosophes : résurgence d'un texte du IVe siècle, J. Vrin, Paris, 2009 ; David Dubois, Essais II – 2008-2010, chez l'auteur, 2020, p. 104.

(83) La formule avait été reprise par Jean de Meung et Maître Eckhart et le serait ensuite entre autres par Giordano Bruno, Robert Fludd et Pascal.

(84) Nicolas de Cusa, op. cit., p. 44.

(85) Nicolas de Cues, De la docte ignorance, III, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, 1942, Aubier, Éditions Montaigne, p. 146.

(86) Eugenio Garin, Hermétisme et Renaissance, traduit de l'italien par Bertrand Schefer, Éditions Allia, 2001, p. 85.

(87) Cité in Pierre Musso, La Religion industrielle : Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise, Fayard, Coll. « Poids et mesures du monde », Paris, 2017.

(88) Maurice de Gandillac, Genèses de la modernité : les douze siècles où se fit notre Europe : de 'La cité de Dieu' à 'La Nouvelle Atlantide', Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 96.

(89) Ibid., p. 97.

(90) Voir Jules Delvaille, op. cit., p. 148.

(91) Laurent van Eynde, L'ontologie acosmique : la crise de la modernité chez Pascal et Heidegger, 1993, FUSL, Bruxelles, p. 39.

(92) Eugène Maillet, La création et la providence devant la science moderne, Hachette et Cie, 1897, Paris, p. 294. Voir, au sujet, de l'entreprise brunienne d'« infinitisation » de l'univers, Jean Seidengart, Bruno et Galilée face à l'infinité cosmique et à la relativité, Anabases, 15, 2012, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/anabases/3757, consulté le 20 mai 2018 ; voir aussi Jean-Pierre Luminet et Marc Lachièze-Rey, De l'infini : Horizons cosmiques, multivers et vide quantique, nouv. éd., Dunod, 2016, p. 21), entreprise continuée par Descartes (voir Y. Gauthier, Jean Seidengart, Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique. In Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, t. 106, n° 3, 2008 [p. 645-9], p. 647.

(93) Wilhelm Gottlieb Tennemann, Manuel de l'Histoire de la Philosophie, traduit de l'allemand par Victor Cousin, 2e éd., corrigée et augmentée sur la cinquième et dernière édition allemande, t. 2, Ladrange, Paris, 1869, p. 44-5. La théorie brunienne de l'immanence divine paraît pousser jusqu'à ses dernières conséquences la doctrine panthéiste exposée par le rabbin, poète, théologien et philosophe judéo-andalou Salomon ibn Gabirol (v. 1021– v. 1058) dans le Fons Vitae (voir aussi S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, A. Franck, Paris, 1859, p. 300 ; M. Wittmann, Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol. In Archiv für Gesch. der Philos., vol. 13, 1900 [p. 147-52]. Le Fons vitae fut traduit de l'arabe par l'archevêque de Ségovie, peut-être d'origine juive, Dominique Gundissalvi (v. 1105- v. 1181), aidé du Juif Jean de Séville (L. Arréat, [compte rendu] Adolfo Bonilla y San Martin. — Historia de la Filosofia Espanola desde los tempos primitives hasta el siglo XII, V. Suarez, Madrid, 1908. In Th. Ribot [sous la dir.], Revue philosophique de la France et de l'étranger, 34e année, LXVIII, 1909, p. 314 ; voir aussi Leo Catana, The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy, Ashgate, Aldershot, 2005).

(94) Saverio Ansaldi, Perfection de la foi, perfectibilité de la vertu : M. Luther et G. Bruno. Une lecture de l'expulsion de la bête triomphante, in Bertrand Binoche (sous la dir.), L'homme perfectible, Éditions Champs Vallon, 2004, p. 54-5.

(95) Ibid., p. 56.

(96) Ibid., p. 57.

(97) Jules Delvaille, op. cit., p. 146-7.

(98) Henri Lecouturier, La cosmosophie, ou, Le socialisme universel, chez l'auteur, Paris, 1850, p. 62. Ce philosophe et journaliste socialiste, « homme d'étude dans son cabinet, homme du monde partout ailleurs » (Lucien Platt, Lecouturier, sa vie, ses travaux. In La Science pittoresque : journal hebdomadaire, n° 18, 5e année, p. 137), se fendit également d'un ouvrage au titre programmatique : Paris incompatible

avec la République : plan d'un nouveau Paris où les révolutions seront impossibles (Desloges, Paris, 1848).

(99) Voir, au sujet des emprunts de Bruno à la Kabbale, Francis Yates, Giordano Bruno and The Hermetic Tradition, University of Chicago Press, 1979 ainsi que Karen Silvia De León-Jones, Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis, University of Nebraska Press, Lincoln et Londres, 1997.

(100) Voir, au sujet de l'influence des sciences occultes sur la genèse de l'épistémologie de Kant, vraisemblablement initié à la kabbale, Djordje Djordjevic, Kant's Epistemological Geography: The Role of Schwarmerei and Demarcation in the Conception of Critical Philosophy, thèse, University of Cape Town, 1997, p. 5, https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:rT5m-GJYrekJ:https://open.uct.ac.za/bitstream/handle/11427/13907/thesis_hum_1997_djordjevic_d.pdf%3Fsequence%3D1+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=ua ; Brian Gibbons, Spirituality and the Occult: From the Renaissance to the Twentieth Century, Routledge, Londres et New York, p. 91 ; Gottlieb Florschütz, Swedenborg's Hidden Influence on Kant, Swedenborg Scientific Association, 2014 ; voir, au sujet du « réalisme kabbalistique » de Fichte, Paul Frankes, op. cit., p. 109 et sqq. ; voir, au sujet de l'influence exercée par la littérature kabbalistique sur Hegel, Glenn Alexander Magee, Hegel and the Hermetic Tradition, Cornell University Press, 2008, p. 231 et sqq. et G. W. F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, vol. 4 : La philosophie grecque, traduction et notes par Pierre Garniron, J. Vrin, Paris, 1975, p. 952 et sqq.; voir, sur l'idéalisme allemand dans ses rapports avec le mouvement socialiste du XIXe siècle, pénétré d'occultisme, Philippe Hauger, Examen de la doctrine de J. Bœhme et de Saint-Martin. In Revue de progrès social [p. 408–37], Au Bureau du Journal / Bachelier, Paris, 1934 ainsi que Julian Strube, Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France. In Religion, vol. 46, n° 3, 2016 [p. 359-88], consultable à l'adresse suivante : https://www.researchgate.net/publication/299497605_Socialist_Religion_and_the_Emergence_of_Occultism_A_Genealogical_Approach_to_Socialism_and_Secularization_in_19th-Century_France, consulté le 24 février 2019.

(101) Arri Eisen et Gary Laderman (éds.), Science, Religion and Society, vol. 1-2, Routledge, Londres et New York, 2007, p. 270.

(102) Selon le Zohar, les incubes et les succubes remontent à l'origine du monde. Eve céda à la tentation de l'incube Samaël déguisé en serpent et Adam, s'étant séparé d'elle après que Caïn eut tué Abel, subit les assauts des succubes Lilith et Nahéma pendant cent trente ans et eut d'elles des enfants, dont Asmodée (Marie d'Ange, Dictionnaire de démonologie occidentale, Éditions la Rose du Soir, 2018, p. 216 ; Alain Montandon [sous la dir.] Mythes de la décadence, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. « Littératures », Clermont-Ferrand, 2001, p. 375).

(103) Charles-François Bailly de Merlieux, Encyclopédie portative, Paris, 1830, p. 83 et sqq.

(104) Voir Gershom Scholem, La Kabbale, Éditions du Cerf, Paris 1975, p. 129.

(105) Moshé Idel, cité in Allison P. Coudert, Kabbalistic Messianism versus Enlightenment Messianism, in Matt D. Goldish, Richard H. Popkin (éds.), Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, vol. I, Springer Science +Business Media, Dordrecht, 2001, p. 113.

(106) Charles H. Silverstein, Kabbalistic Influences on Alchemy, Psychoanalysis, and Analytic Psychology. In Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought, vol. 55, n° 2 : C.G. Jung and the Kabbalah, 2002.

(107) Adolphe Franck, Philosophie et religion, Didier et Cie, Paris, 1867, p. 59 et sqq.

(108) Le philologue Casaubon (De rebus sacris exercitationes XVI, Exercitatio I, 10, 1614) n'excluait pas que l'ensemble des textes hermétiques ait pu être forgé par des chrétiens des premiers siècles (voir https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2017/02/27/isis-2/). Son point de vue fut contesté en 1904 par le philologue Richard Reitzenstein, selon qui « ils constituent une glose hellénistique de l'ancienne religion égyptienne » (Gurgel Pereira et Ronaldo Guilherme, The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Ägyptologie Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, Bâle, 2010, p. 24 ; voir aussi Anthony Grafton, Forgers and Critics, nouv. éd., Princeton University Press, Princeton et Oxford, 2019, chap. 3). L'étude des manuscrits de Nag-Hammadi, découverts dans les années 1940, a confirmé qu'ils ont probablement été rédigés au IIe siècle de notre ère, duquel, du reste, date, ou est daté, le plus ancien texte hermétique retrouvé jusqu'à ce jour (ibid.)

(109) Cité in Marcellin Berthelot, Les origines de l'alchimie, G. Steinheil, 1885, p. 252.

(110) Adolphe Franck, op. cit., p. 60-1.

(111) Voir Ahmad Y. al-Hassan, The Arabic original of Liber de compositione alchemiae : the Epistle of Maryanus, the Hermit and Philosopher, to Prince Khālid ibn Yazīd. In Arabic sciences and philosophy, vol 14, n° 2, 2004 [p. 171, 173, 213-231].

(112) Voir M. M. Pattison Muir, Roger Bacon : His Relations to Alchemy and Chemistry, in A. G. Little, Roger Bacon: essays contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the, Oxford University Press, Londres, 1914, p. 290-1.

(113) Cité in ibid., p. 292.

(114) Herbert Stanley Redgrove, Roger Bacon, the Father of Experimental Science and Mediæval Occultism, W. Rider & son, Ltd, 1920.

(115) M. M. Pattison Muir, op. cit., p. 301.

(116) Cité in ibid., p. 302.

(117) Ibid., p. 306.

(118) Cité in ibid., p. 292-3.

(119) Cité in ibid., p. 294.

(120) Cité in Ralph Bauer, The Alchemy of Conquest: Science, Religion, and the Secrets of the New World, Virginia University Press, 2019 ; voir, au sujet du rôle important des doctrines alchimiques dans le développement de la science moderne, Irene Zanon, The alchemical Apocalypse of Isaac Newton Zanon, thèse, Università Ca' Foscari Venezia, Venise, 2013.

(121) Cité in Émile Charles, Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits, L. Hachette et Cie, Paris, 1861, p. 300.

(122) M. M. Pattison Muir, op. cit., p. 295.

(123) Ibid., p. 294.

(124) J. M'Clintock (éd.), The Methodist Review, vol. 38, 4e série, v. 8, 1856, p. 472. Les enseignements de la Kabbale transparaissent dans son Opus Majus, qui, cependant, doit beaucoup, comme les écrits des autres astrologues et alchimistes franciscains de l'époque, au Picatrix, traduction latine et espagnole du traité arabe du XIe siècle Ghāyat al-ḥakīm (La Finalité du Sage) (voir Ralph Bauer, op. cit.).

(125) M. M. Pattison Muir, op. cit., p. 351.

(126) Ibid., p. 354.

(127) Cité in Michel Noize, Le Grand Œuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne. In Revue de l'histoire des religions, t. 186, n° 2, 1974 [p. 149-83], p. 182.

(128) Cité in Zachary Matus, Reconsidering Roger Bacon's Apocalypticism in Light of His Alchemical and Scientific Thought. In The Harvard Theological Review. vol. 105, n° 2, avril 2012 [p. 189-222], p. 218.

(129) Ibid., p. 218.

(130) Ralph Bauer, op. cit. ; Antoine Calvet, Recherches sur le platonisme médiéval dans les œuvres alchimiques attribuées à Roger Bacon, Thomas d'Aquin et Arnaud de Villeneuve. In Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 87, n° 3, 2003 [p. 457-98].

(131) Zachary Matus, op. cit., p. 219.

(132) Ibid., p. 221.

(133) Selon lui, « Aristote » avait obtenu le « secret des secrets » d'Hermès Trismégiste en personne et le révéla ensuite aux Arabes. L'influence des Arabes sur la médecine de l'époque réside dans « l'importance qu'ils accordaient à l'alchimie pour la découverte de nouveaux médicaments et la synthèse et la 'fermentation' appropriées des remèdes » (E. Withington, Roger Bacon and Medicine, in A. G. Little, op . cit., p. 345).

(134) Cité in Zachary Matus. op. cit, p. 207.

(135) Amanda Power, Roger Bacon and the Defence of Christendom, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 27.

(136) Les premiers alchimistes en Europe furent pour la plupart des Franciscains. Fait intéressant, leurs théories étaient enveloppées dans le même spiritualisme prophétique que celui qui, dérivé du mysticisme ismaélien et de l'hermétisme hellénistique, animait les textes arabes auxquels ils s'abreuvaient. Au XVe siècle encore, dans le Buch der heiligen Dreifaltigkeit, le Franciscain allemand Ullmann, pour décrire la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, emploie la terminologie et l'iconographie du schéma alchimique de la purification des métaux (voir Ralph Bauer, op. cit.).

(137) Ralph Bauer, op. cit.

(138) David. F. Noble, The Religion of Technology, Penguin Books, 1999, p. 10 ; 1 Corinthiens 15:49-50, 53 ; le thème de l'immortalité est repris dans Apocalypse, 21:4L

(139) Cité in Edmond de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne, 2e série, livre 3 : la polémique du christianisme contre le paganisme, Ch. Meyrueis et Cie, Paris, 1861, p. 391. Dix-sept siècles plus tard, le saint-simonisme appellera l'homme « un Dieu ; l'homme est Dieu lui-même dans l'ordre fini ; mais il n'est point Dieu tout entier, il n'est point l'être infini. L'homme, manifestation finie de l'être infini, est comme lui, dans son unité active, amour ; et, sous les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté » (Doctrine de Saint-Simon. Exposition. 1re année, 1829, 2e éd., Paris, 1830, p. 112).

(140) Irénée de Lyon, Contre les hérésies, les Éditions du Cerf, Paris, 1952, p. 959.

(141) Selon l'historienne Lynn White, le changement d'attitude de l'homme envers la technologie en Europe pourrait avoir commencé avec l'introduction de la charrue lourde dans l'Empire franc. « Cette innovation technologique majeure aurait radicalement inversé la relation entre l'homme et la nature en substituant la capacité de la machine aux besoins essentiels de la population comme norme de la division des terres (…). Peu après, vers 830, une nouvelle forme d'illustration de calendrier commença à apparaître chez les Francs, qui mettait en évidence cette nouvelle attitude envers la nature. Les images représentaient des hommes labourant, fauchant des foins et faisant la récolte dans une attitude coercitive et dominatrice. 'L'homme et la nature sont deux choses (à part) et l'homme est le maître » (cité in David. F. Noble, op. cit., p. 13).

(142) David. F. Noble, op. cit. ; voir aussi Allison P. Coudert, Newton and the Rosicrucian Enlightenment, in Newton and Religion: Context, Nature, and Influence, J. E. Force, R.H. Popkin, éd., Springer Science +Business Media, Dordrecht, 1999.

(143) Dans les premiers textes kabbalistiques, tikkun était compris, non comme une « rétraction », mais, au contraire, comme dans les doctrines des systèmes néoplatoniciens, gnostiques et manichéens, comme l'écoulement de la substance divine dans le processus de création du monde (voir Lawrence Fine, Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought, in Jacob Neusner et al. [éds.], From

Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding–Essays in Honor of Marvin Fox, vol. 4, Scholars Press, Atlanta, 1986).

(144) Peter J. Forshaw, Cabala Chymica or Chemia Cabalistica—Early Modern Alchemists and Cabala. In Ambix, vol. 60, n° 4 : Alchemy and Religion in Christian Europe, 2013 [p. 361-389].

(145) Karen de León-Jones, Kabbale et christianisme du Moyen Âge à l'aube de la modernité, in Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel, L'Europe et les juifs, Labor et Fides, Lausanne, 2002, p. 76. C'est de la Kabbala denudata que l'occultiste Newton tira ses connaissances de la Kabbale (Allison P. Coudert, op. cit., p. 33).

(146) Dans le même ordre d'idées, Ripley reviv'd: Exposition upon Sir George Ripley's hermetico-poetical works (1678), commentaire, publié sous le pseudonyme d'Eirenaeus Philalethes, de l'œuvre de l'ecclésiastique et alchimiste Sir George Ripley (v. 1415–1490), contient l'image d'une Reine « magnifiquement vêtue » qui donne à manger un ouvrage intitulé Philosophy Restored to its Primitive Purity à un alchimiste qui, une fois l'ouvrage ingurgité, devient membre à part entière de la fraternité des alchimistes (voir Allison P. Coudert, Kabbalistic Messianism versus Kabbalistic Messianism, in Matt D. Goldish et Richard. H. Popkin, Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, vol. 1, Springer Science + Business Media, Dordrecht, 2001, p. 117).

(147) Allison P. Coudert, The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought, Brill, Leiden, 1999, p. 137.

(148) Ibid., p. 138 ; dans le Gei Hizzayon du médecin et kabbaliste Abraham Yagel (1553- v. 1623) qui, comme Knorr et van Helomon, essayait d'intégrer la Kabbale dans le discours scientifique de l'époque, la Kabbale est également représentée par une femme (ibid., p. 141).

(149) Ibid., p. 142.

(150) Ibid., p. 148.

(151) Ibid., p. 149.

(152) Ibid.

(153) Ibid., p. 150.

(154) Jean-Joseph Thonissen, op. cit., p. 96. La « Maison de Salomon », nom par lequel Bacon désigne cet institut, constitu(a) l'un des moteurs, quelques décennies plus tard, de la création des académies scientifiques française et anglaise » (Aurélien Ruellet, La maison de Salomon. Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au xviie siècle, Presses Universitaires de Rennes, 2016).

(155) Henri de Ferron, Théorie du progrès, t. 1, Germer Baillière, Paris, 1867, p. 66 et sqq. Bacon avait beau considérer la science et ses nouvelles méthodes comme susceptibles de produire des

améliorations matérielles dans la vie des hommes, il n'en était pas moins persuadé que l'arrivée de l'antéchrist et donc la fin du monde étaient imminentes (J. B. Bury, op. cit., p. 19).

(156) Cité in David F. Noble, op. cit.

(157) Ibid., qui cite les passages prophétiques les plus caractéristiques de l'œuvre de Francis Bacon.

(158) Allison P. Coudert, op. cit., p. 151.

(159) Ibid., p. 152.

(160) Cité in Allison P. Coudert, Kabbalistic Messianism versus…, p. 117.

(161) Walter Pagel, Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine, Variorum Reprints, 1985 p. 6.

(162) Tara Nummedal, Alchemy and Religion in Christian Europe, Ambix, vol. 60, n° 4, 2003 [p. 311-22], p. 319.

(163) Bernard Joly, La rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle, J. Vrin, Paris, 1992, p. 26, qui montre de manière plutôt convaincante qu'il ne faut voir aucune contradiction entre le fait que Descartes invite sa connaissance « à desabuser les pauvres malades d'esprit touchant les sophistications des métaux » et sa déclaration selon laquelle le principe alchimique des quatre éléments et du « cinquième qui en résulte » « quadre beaucoup avec (s)a maniére de philosopher, et qui revient merveilleusement à toutes les expériences méchaniques (qu'il a) faites de la nature sur ce sujet » : « Les termes d'hermétisme, d'occultisme et d'ésotérisme font souvent aujourd'hui l'objet d'un usage qui relève d'une double ambiguïté. D'une part, ils sont volontiers utilisés comme de simples synonymes, sans tenir compte du fait que leur étymologie et leur usage historique renvoient à des réalités fort différentes. D'autre part, ils servent à désigner des doctrines dont on laisse entendre qu'elles seraient l'expression actuelle de traditions anciennes, de telle sorte que les thèmes développés à notre époque sous ces vocables ne seraient que la reprise d'enseignements issus d'un passé lointain. Pourtant, ces trois termes n'ont été forgés qu'au milieu du XIXe siècle, pour désigner des doctrines dont l'élaboration n'est pas antérieure à cette époque. Les amateurs contemporains d'un ésotérisme noble critiquent volontiers les confusions de l'occultisme, mouvement fondé à la fin du XIXe siècle par les disciples d'Éliphas Lévi, assemblage syncrétique et superficiel de traditions pythagoriciennes, néo-platoniciennes, magiques, astrologiques ou théosophiques. Il est vrai qu'une telle compilation avait déjà été élaborée au XVIe siècle par Henri Cornelis Agrippa dans son célèbre De occulta philosophia, ouvrage paru en 1533. François Secret a montré comment, à partir de cet ouvrage, 'miroir déformant des œuvres qu'il pilla, la pente de décadence est longue jusqu'à l'occultisme d'Éliphas Lévi'. On s'aperçoit alors que l'occultisme moderne repose sur un contresens fondamental à propos de la tradition de la philosophie occulte, puisque cette expression désignait à la Renaissance, non pas une doctrine mystérieuse et cachée, mais l'ensemble des savoirs dont l'objectif était de dévoiler les 'secrets de la nature'. L'amateur d'astrologie, d'alchimie ou de magie naturelle ne cherchait pas à s'enfermer dans le cercle d'un groupe d'initiés qui se seraient imaginé être les dépositaires d'une science exceptionnelle. Il voulait comprendre quelles sont les forces qui agissent de manière invisible dans les êtres naturels, en vue d'en acquérir une maîtrise qui lui

permette de mieux vivre (‘[vouloir] comprendre quelles sont les forces qui agissent de manière invisible dans les êtres naturels, en vue d’en acquérir une maîtrise qui lui permette de mieux vivre’ est-il rationnel ? N. D. E.). Les ‘sciences occultes’, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, ne visent donc pas un but différent que celui que se donne Descartes dans le Discours de la méthode en espérant devenir ‘comme maître et possesseur de la nature’, et l’on comprend qu’il ait pu, avant l’invention de sa propre méthode pour fonder la vérité des sciences, être un moment séduit par les savoirs étranges dont les énigmatiques libelles rosicruciens promettaient la possession » (Bernard Joly, La rationalité de l’hermétisme. In Methodos [En ligne], 3, 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 04 octobre 2020. URL : http://journals.openedition.org/methodos/106 ; DOI : https://doi.org/10.4000/methodos.1064). En somme, il se serait agi d’« une erreur de jeunesse ». Descartes mis à part, cette vue soulève une double objection : premièrement, la volonté, qui était celle des hommes de la « Renaissance », de devenir « comme maître(s) et possesseur(s) de la nature » peut ne pas être considérée comme rationnelle, pas plus que les techniques mis en œuvre pour y parvenir, ni, a fortiori, les connaissances nécessaires à l’élaboration des techniques en question ; secondement, de ce que ces connaissances étaient présentées comme rationnelles il ne s’ensuit pas qu’elles l’étaient réellement ; il ne s’ensuit pas qu’elles ne dérivaient pas d’enseignements « occultes » ou, pour employer un terme moins galvaudé, « nécromantiques ». A en juger par ses applications industrielles et informatiques, il n’est pas illégitime de se demander si la science n’est pas un ensemble de connaissances de cet ordre maquillées par le vocable passe-partout de « raison ». « (A) considérer l’histoire de la science, si nous entreprenons de voir comment certaines des réfutations (d’hypothèses) les plus célèbres se sont produites, nous sommes amenés à la conclusion, soit que certaines d’entre elles sont manifestement irrationnelles, soit qu’elles reposent sur des principes de rationalité radicalement différents de ceux (généralement) envisagés (…). Karl Popper à son tour ne peut s’empêcher d’admettre que, ‘historiquement parlant, toutes – ou presque toutes – les théories scientifiques trouvent leur origine dans les mythes, et qu’un mythe peut contenir des anticipations importantes de théories scientifiques’. D’une manière ou d’une autre, on en est ainsi ramené à l’épistémologie de Hume qui prétendait déjà que ‘l’homme n’est pas seulement un animal irrationnel, mais (que) de plus, cette part de nous-même que nous pensions rationnelle – la connaissance humaine, y compris la connaissance pratique – est de part en part irrationnelle’. Toute raison, dans cette perspective, relève d’abord du mythe – et comme le note James Hillman, ‘toutes choses sont pleines de Dieux’, la Raison comme les autres… (Cf. Platon, Phèdre, 252, c) (…) Il serait fastidieux de refaire toute l’histoire des découvertes scientifiques qui, ne fût-ce que depuis quatre siècles, plongent ainsi leurs racines au plus profond de l’inconscient – qu’elles en surgissent à l’improviste, ou qu’elles aient emprunté des ‘espaces traditionnels’ d’élaboration projective comme les arts traditionnels de l’alchimie ou de l’astrologie. On sait bien sur ce point comme Copernic, par exemple, se réfère dans ses travaux à la Révélation d’Hermès Trismégiste qui lui offre les guides de son imagination scientifique ; on sait bien comme Kepler tire certaines de ses intuitions majeures du magnétisme alchimiques ou des ‘lois’ astrologiques et déploie sa théorie dans un cadre tridimensionnel qui lui semble indépassable sous l’influence des archétypes du nombre qui lui font affirmer que la nature ne peut avoir plus de trois dimensions de par la constitution même de la Trinité divine, déploiement dynamique et personnalisé de l’unité de l’Être ; on sait même comme Faraday (physicien et chimiste britannique connu pour sa découverte de l’induction électromagnétique, du diamagnétisme et de l’électrolyse. N. D. E.), en plein XIXème siècle, dans ses recherches sur l’électromagnétisme et dans

son hypothèse géniale de la convertibilité des forces, s'est d'abord appuyé sur l'idée religieuse de la toute puissance divine, que la force exprimait en en représentant l'émanation, de sorte qu'elle en devenait ipso facto 'le constituant essentiel de l'ordre naturel'. Ce dernier exemple, en fait, est assez remarquable dans la mesure où on y voit le mieux à l'œuvre ce que j'appelerai (sic) la récupération ultra-rationnaliste de l'activité scientifique : quand il élabore en effet les idées de Faraday, Maxwell (physicien et mathématicien écossais connu pour avoir tiré des équations générales des lois de l'électromagnétisme. N. D. E.) se débarrasse de ce fondement 'mystique' dont il ne saurait plus que faire, et y réussit tellement bien qu'Helmoltz (sic) (Helmholtz est un physicien et médecin allemand qui apporta des contributions importantes dans plusieurs domaines scientifiques. N. D. T.), un peu plus tard, pourra tranquillement affirmer que l'un des buts de Faraday avait été de 'purifier la science de ses derniers restes de métaphysique'. C'est ainsi qu'on construit la fiction saint-sulpicienne de l'image pure de la science qui se bâtit peu à peu dans l'empyrée de la raison » (Michel Cazenave, La Science et l'âme du monde, Éditions Albin Michel, 1996). L'exemple de Newton est encore plus révélateur à cet égard : « Par quel miracle donc, de l'irrationnel à l'état pur peut-il ainsi fournir son espace à la raison, et se retourner sur lui-même pour se contredire en fin de course ? On ne saurait, en effet, se borner à prétendre que les spéculations 'imaginantes' de Newton ont étayé ses intuitions, ou qu'elles lui ont simplement permis des changements de point de vue : elles ont été à la racine même de ses travaux et elles y sont tout au long si inextricablement mêlées, elles en sont si constitutives en un mot, que ces travaux, sans elles, n'auraient même pas existé. Car, qu'écrit en fait Newton ? Sinon que, reprenant sur ce point la pensée des platoniciens de Cambridge et les derniers développements de l'ésotérisme hébraïque sous l'impulsion d'Isaac Luria à la fin du XVIe siècle, il penche nettement à penser que la matière même du monde n'a pas été crée ex nihilo par Dieu, mais qu'elle provient au contraire d'une matière primordiale, – comme une 'ombre' de Dieu, un résidu (reshimou) de lumière, qui s'est formée à son tour par le retrait de Dieu dans ses propres profondeurs, et du fait de ce retrait (ce qu'on appelle le Tsimtsoum), de cet exil en fin de compte de l'En Sof en lui-même qui lui permet ensuite de créer par expansion et de se manifester dans des visages. 'Ce qui s'est passé avant (les Six Jours de la Création) est caché et non révélé. Néanmoins, de ce qui est dit, voici ce que l'on peut induire : le Saint Mystérieux a gravé un point, par un retrait caché. Dans ce point, Il a enfermé le Tout de la création…'. D'où la conséquence nécessaire, comme le soutient le lurianisme ou comme l'écrivait Henry More, que l'espace et le temps sont des réalités absolues en tant qu'ils sont la manifestation de la présence divine dans le monde, et une représentation de l'essence divine elle-même. Ainsi passe-t-on sans rupture du néoplatonisme théosophique de Cambridge, exprimé à merveille dans la seconde lettre d'Henry More à Descartes : '(Cela supposé), pourquoi ferions-nous difficulté d'attribuer (à Dieu) une extension qui remplisse des espaces infinis aussi bien qu'une succession infinie de durée ?'à la cosmologie de Newton qui affirme très clairement : 'Existendo semper et ubique durationem et spatium constituit (Deus) : en existant toujours et en tout lieu, Dieu constitue l'espace et la durée'. L'espace, autrement dit, dans son caractère absolu, s'assimile au sensorium Dei, permettant de se déployer à la recherche alchimique, et à l'intuition de fond de l'art astrologique, selon lesquelles la sympathie universelle s'exerce sous l'inspiration de la divinité, et par la création de forces qui établissent des Lois universelles de cohérence qui sont autant de traductions des structures intimes de l'Être. Reprenant en effet les plus vieilles rêveries humaines sur le phénomène magnétique comme indice de l'Amour et signature d'une Erotologie divine qui assure l'authenticité du processus alchimique (Platon ne disait-il pas déjà sur cette

base que ‘la Divinité, à travers tous ces intermédiaires, attire où il lui plaît l’âme des humains, en faisant passer cette force de l’une à l’autre’ ?), Newton en vient à parler de « cette espèce d’esprit très subtil qui pénètre à travers tous les corps solides et qui est caché dans leur substance ; c’est par la force et l’action de cet esprit que les particules du corps s’attirent mutuellement aux plus petites distances, & qu’elles cohérent lorsqu’elles sont contiguë’. Esprit qui est d’ailleurs une lumière elle-même subtile, cette lumière virtuelle que traque partout l’alchimiste, qui s’incarne dans ses rêves comme l’or du philosophe, et qui permet de jouer aux mécanismes du Vivant en portant à son tour l’Esprit métaphysique. Par cette théorie de la lumière où il distingue lux et lumen, la lumière spirituelle et la lumière empirique (encore que l’une, bien entendu, soit l’incarnation finie de l’autre), Newton retrouve ainsi les intuitions majeures de la grande kabbale chrétienne, et tout en préparant les futures recherches qui s’effectueront sur l’électricité par le biais d’un désir qui est celui de l’unité analogique, et donc fondamentale, des deux natures mystique et matérielle, referme de la sorte la boucle de sa théorie scientifique » (ibid.). L’« hermétisme » dans le sens de « savoir occulte » et l’« ésotérisme » dans celui d’« enseignement réservé aux initiés » tiendraient ainsi lieu de repoussoirs et ce n’est pas par hasard s’ils furent tous deux mis en circulation (le terme d’« ésotérisme » fut employé pour la première fois par l’historien Jacques Matter dans son Histoire critique du gnosticisme et de son influence [1828] et celui d’« hermétisme » par Hugo dans Notre-Dame de Paris [1832]) (*) à une époque où « (l)es grands savants, les plus grands, les plus pénétrés de l’esprit scientifique, les représentants les plus autorisés de la science — c’est-à-dire ceux qui l’ont faite, ses fondateurs, les initiateurs — (…), presque tous ont été des croyants » (Antonin Eymieu, La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle, 1re partie, Perrin et Cie, 1920, p. 11-2) et où cette science, par ses applications industrielles et domestiques, commença à transformer la vie quotidienne des gens. Pour empêcher que les plus curieux ne s’avisent des dessous occultes, ou nécromantiques, de la science, il fallait leur donner un os à ronger : l’ésotérisme (voir, pour une rélexion au sujet de la continuité entre magie et science, Carl Du Prel, La magie: science naturelle, traduit de l’allemand, Slatkine, Genève et Paris, 1982 ; Pascal Sanchez, La rationalité des croyances magiques, Droz, Genève et Paris, 2007, 2e Partie : Les Différents enjeux des théories de la magie ; Vibeke Steffen, Steffen Jöhncke et Kirsten Marie Raahauge [éds.], Between Magic and Rationality: On the Limits of Reason in the Modern World, Museum Tusculanum Press, Copenhague, 2015).

(*) Voir Jean Borella, Ésotérisme guénonien et mystère chrétien, L’Âge d’Homme, Lausanne, 1997, p. 21, qui accrédite la thèse que nous venons d’émettre, en précisant que le milieu dans lequel le terme d’« ésotérisme » est apparu est « celui du romantisme socialisant qui inspira la Révolution de 1848 : une nébuleuse idéologique où la religion de l’Humanité et le culte de la démocratie, se conjuguent à de confuses spéculations sur la Trinité, la Femme, le Progrès industriel et social ».

(164) Leibniz, peu après la fin de ses études de droit, devint membre de la Société des Rose-Croix de Nuremberg, où il étudia l’alchimie et les sciences occultes.

(165) Ibid., p. 27.

(166) Ibid., p. 26.

(167) Ibid.

(168) Ibid., p. 26-7.

(169) Cité in Maxime du Camp, La philosophie des Juifs. Maïmonide et Spinoza. In Revue des deux mondes, 32e année, 2de période, t. 37, 1862, p. 326.

(170) Voir Miquel Beltrán, The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics, Brill, Leiden et Boston, 2016 ; H. Serouya, La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique, Paris, 1947 ; Johan Aanen, The Kabbalistic Sources of Spinoza. In The Journal of Jewish Thought and Philosophy, vol. 24, n° 2, 2016 [p. 279-99] ; voir aussi, pour une exposition limpide du système panthéiste de Spinoza, Émile Saisset, Descartes, ses précurseurs et ses disciples, Didier et Cie, Paris, 1862. D'après le philosophe et écrivain Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), la philosophie de Spinoza est « la Kabbale immanentisée » (cité in Paul Frankes, Fichte's Kabbalistic Realism, summons as zimzum, in Gabriel Gottlieb [éd.], Fichte's Foundations of Natural Rights, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, p. 102). Elle est également tributaire de la tradition hermético-alchimique ré-élaborée au XVIe, puis, au XVIIe siècle, sur le plan métaphysique et éthique aussi bien que sur le plan politique, entre autres par le maître à penser de Spinoza, le panthéiste Franciscus van den Enden (Bedjai Marc. Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza. In Revue de l'histoire des religions, t. 207, n° 3, 1990 [p. 289-311]).

(171) Voir Étienne Balibar, Spinoza politique : Le transindividuel, PUF, Paris, 2018.

(172) Maxime du Camp, op. cit., p. 325.

(173) Saint-René Taillandier, La Philosophie spiritualiste depuis Descartes jusqu'à nos jours. In Revue des Deux Mondes, 2e période, t. 35, 1861 [p. 62-95], p. 73-4 ; voir aussi Émile Saisset, op. cit., p. 317.

(174) J. B. Bury, op. cit., p. 77, qui résume ainsi l'optimisme philosophique de Leibniz : « Le Créateur, avant d'agir, avait envisagé tous les mondes possibles et avait choisi le meilleur. Il aurait pu en choisir un dans lequel l'humanité aurait été meilleure et plus heureuse, mais ce monde n'aurait pas été le meilleur possible, car Il devait tenir compte des intérêts de l'univers entier, dont la terre avec l'humanité n'est qu'une insignifiante partie. Les maux et les imperfections de notre petit monde sont négligeables en comparaison avec le bonheur et la perfection du cosmos tout entier. Leibniz, dont la théorie est déduite de la proposition abstraite que le Créateur est parfait ne dit pas que, maintenant ou à un moment donné, l'univers est aussi parfait qu'il pourrait l'être ; son mérite réside dans ses potentialités ; il évoluera vers la perfection dans un temps infini. L'optimisme de Leibniz concerne donc l'univers en tant qu'ensemble et non la terre et serait évidemment tout à fait compatible avec une vision pessimiste des destinées de l'humanité. Il pense en effet qu'il serait impossible d'améliorer l'ordre universel, 'non seulement pour l'ensemble, mais pour nous-mêmes en particulier' et il note d'ailleurs la possibilité que, 'au cours du temps, la race humaine atteigne une perfection plus grande que ce que nous pouvons imaginer à présent'. Mais l'importance de sa spéculation et de celle de Malebranche réside dans le fait que les anciennes théories de la dégénérescence (du monde) sont définitivement abandonnées » (ibid.). Toutefois, à la fin de sa vie, après que van Helmont lui eut fait connaître le concept kabbalistique de

tikkun (voir corps du texte et Allison P. Coudert, Leibniz and the Kabbalah, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1995, p. 35 et sqq.), l'optimisme du philosophe allemand ne concerna plus uniquement l'univers ; il adopta la vue selon laquelle toute créature vivante finit par atteindre l'état de perfection au bout d'une série de transformations (voir ibid., p. 110 et sqq. ; voir aussi Daniel Cook, Leibniz's Use and Abuse of Judaism and Islam, in M. Dascal and E. Yakira [éds.], Leibniz and Adam, University Publishing Projects Ltd., Tel Aviv, 1993 [p. 283–97], p. 294 ; Bernadino Orio de Miguel, Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah, in op. cit., [p. 267-82] ; voir, au sujet du concept de tikkun olam, à l'origine de l'écologie, https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2016/08/19/isis-1/, note 480).

(175) Constance E. Plumptre, General Sketch of the History of Pantheism, vol. 2., Samuel Deacon and Co, Londres, p. 207.

(176) J. B. Bury, p. 50. « Le cartésianisme affirme les deux axiomes positifs de la suprématie de la raison et l'invariabilité des lois de la nature ; et son instrument est une nouvelle méthode d'analyse rigoureuse, applicable à l'histoire ainsi qu'aux connaissances physiques. Les deux axiomes en question avaient des corollaires destructeurs. L'immuabilité des processus de la nature se heurta à la théorie d'une Providence active. La suprématie de la raison ébranla les trônes (de) (…) l'autorité et (de) la tradition. Le cartésianisme fut l'équivalent d'une déclaration d'indépendance de l'homme » (ibid.).

(177) Ibid.

(178) Jules Delvaille, op. cit., p. 225.

(179) Mme Louis Vismara, La croyance au surnaturel et son influence sur le progrès social : essai historique et religieux, Delhomme et Briguet, Paris et Lyon, 1896, p. 384.

(180) C'est au XVIIe siècle qu'une distinction commença à être opérée entre l'alchimie et la chimie et elle le fut par les alchimistes eux-mêmes, mais elle « ne correspond pas du tout à l'opposition qui a cours aujourd'hui ». La thèse de Bernard Joly, À propos d'une prétendue distinction entre la chimie et l'alchimie au xviie siècle : Questions d'histoire et de méthode. In Revue d'histoire des sciences 2007, t. 60, n° 1 [p. 167-84], thèse très étayée et propre à déclencher une tempête dans le verre d'eau de l'« occultisme », est que le but de l'alchimie a toujours été le même que celui de la chimie, à savoir l'étude des divers constituants de la matière, de leurs propriétés, de leurs transformations et interactions. « Certains historiens, écrit-il, ont cru (…) voir l'amorce d'une rationalisation de l'alchimie dans les fréquentes condamnations des fraudes des alchimistes dans les textes alchimiques eux-mêmes, et donc les premières tentatives pour accéder à ce que nous appelons la chimie. En réalité, il s'agissait simplement pour les alchimistes de distinguer les artisans, ignorants de la doctrine, qui ne pouvaient être que des charlatans et des fraudeurs, des alchimistes sérieux dont la pratique n'était que la mise en œuvre d'une théorie étudiée à travers la lecture de nombreux traités qui, manuscrits puis imprimés, ne cessaient de circuler à travers toute l'Europe savante » (id., Profession médicale et savoir alchimique : luttes et enjeux du Moyen Age au XVIIe siècle. In Spirale. Revue de recherches en éducation, n° 13, 1994. L'université et les savoirs professionnels [p. 17-42], p. 23-4). Nombreux durent donc être dans ce domaine les « charlatans » et les « fraudeurs » du XIIe siècle, où Robert de Chester introduisit le terme «

alchemia » dans le latin médiéval (voir corps du texte), au XVIIIe siècle, où il commença à être discrédité (voir supra, note 163).

(181) Bernard Joly, op. cit., p. 28.

(182) Saint-René Taillandier, op. cit., p. 73.

(183) Jules Delvaille, op. cit., p. 226.

(184) Œuvres complètes de Malebranche, publié par MM de Genoude et de Lourdoueix, t. 2, Paris, 1837, p. 63.

(185) Cité in Jules Delvaille, op. cit., p. 228.

(186) J. B. Bury, op. cit., p. 91.

(187) Pour Fontenelle, « … comparée à celle des Anciens, notre pensée n'est pas seulement, d'un point de vue strictement quantitatif, plus complète, du fait qu'elle peut profiter de ce qu'ils ont déjà réalisé et y adjoindre ses apports propres, mais elle est aussi, d'un point de vue cette fois qualitatif, plus forte, plus complexe, en ce qu'elle nécessite davantage d'effort, ce qui suppose aussi qu'elle dispose de facilités supplémentaires qui lui permettent de réaliser cet effort accru. Car, ne l'oublions pas, notre esprit n'est en rien différent de celui des Anciens, du moins sur le fond, c'est-à-dire ramené à ses dispositions naturelles, ce qui ne préjuge en rien de la manière dont ces dispositions sont actualisées, qui est affaire, non de nature, mais de culture. En effet, ce renforcement de notre activité spirituelle par rapport à celle des Anciens n'est pas dû à la seule nature, c'est-à-dire qu'il ne s'est pas fait automatiquement. Il est le résultat d'un travail qui n'était en rien prédéterminé dans ses conditions initiales, mais qui a procédé par tâtonnement, en exploitant la méthode des essais et des erreurs. Les Anciens, un peu au hasard, ont essayé des systèmes de pensée qu'ils tiraient de rien et pour l'évaluation desquels ils ne disposaient d'aucun critère de comparaison : ceux qui leur ont succédé ont eu pour tâche de rectifier ces systèmes en les confrontant à d'autres, ce qui a permis de les améliorer peu à peu » (Groupe d'études « La philosophie au sens large ». Animé par Pierre Macherey, Fontenelle et la Querelle des Anciens et des Modernes, 04/01/2006).

(188) Ce mot fut hasardé par l'abbé de Saint Pierre dans cette phrase : « l'esprit de la vraie Religion et le principal but de l'Evangile, c'est la bienfaisance, c'est à dire, la pratique de la charité envers le prochain » (cité in Journal de la langue française, grammatical, didactique et littéraire, vol. 4, 1829, Paris, p. 216.).

(189) J. B. Bury, op. cit., p. 98.

(190) Dans cet écrivain et diplomate cartésien et utilitariste Sand verra un précurseur de l'idéologie révolutionnaire, des conceptions saint-simoniennes (de fait, Saint-Simon le citera souvent) et de l'humanitarisme.

(191) J. B. Bury, op. cit., p. 102.

(192) Voir Henri de Ferron, op. cit., p. 255 et sqq.

(193) Ibid., p. 258.

(194) Jules Delvaille, op. cit., p. 402-3.

(195) J. B. Bury, op. cit., p. 109.

(196) Voir supra, note 63.

(197) Christoph Schulte, Ẓimẓum in the Works of Schelling In Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly, n° 41, janvier 1992 [p. 21-40] ; Agata Bielik-Robson, God of Luria, Hegel, Schelling: The Divine Contraction and the Modern Metaphysics of Finitude, in David Lewin, Simon D. Podmore et Duane Williams (éds.), Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God, Routledge, Londres et New York, 2017 [p. 30-52] ; S. J. McGrath, Boehme, Hegel, Schelling, and the Hermetic theology of evil. In Philosophy and Theology, vol. 18, n° 2, 2006 [p. 257-26] ; Joseph B. Maier, Judith Marcus et Zoltan Tarr, German Jewry: Its History and Sociology : Selected Essays by Werner J. Cahman, Transactions Publishers, New Brunswick et Oxford, 1989, p. 228 et sqq. ; Glenn Alexander Magee, Hegel and the Hermetic Tradition, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 2001.

(198) Chr. Bartholmess, Giordano Bruno et la philosophie au XVIe siècle, Revue des deux mondes, vol. 18, XVIIe année, nouv. série, 1847, Paris, p. 1085.

(199) Jean-Joseph Thonissen, op. cit., p. 160-2.

(200) Guillaume De Greef, op. cit., p. 172.

(201) Ibid., p. 171.

(202) Johann Gottfried Herder, Philosophie de l'histoire de l'humanité, vol. 2, nouv. éd., A. Lacroix et Cie, Paris, 1874, p. 84. Voir, au sujet de l'image orphique de la chaîne dorée, https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2018/06/29/chevaucher-le-bouc/.

(203) Jean-Joseph Thonissen, op. cit., p. 156-7.

(204) Ibid., p. 165.

(205) E. Caro, Les deux Allemagnes. – Madame de Staël et Henri Heine. In Revue des Deux Mondes, 2e période, t. 96, 1871 [p. 5-20], p. 16.

(206) Simone Goyard-Fabre, L'interminable querelle du contrat social, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 292 ; voir aussi Guy Thuillier, Une philosophie de l'Administration : Hegel. In La Revue administrative, 8e Année, n° 45, mai-juin 1955 [p. 276-279].

(207) Cité in Émile Acollas, Philosophie de la science politique, A. Marescq Aîné, Paris, 1877, p. 348.

(208) Selon Hegel, « (l)a conscience d'un peuple n'est pas transmise à l'individu comme une leçon toute faite, mais se forme par lui : l'individu existe dans cette substance. Cette substance générale n'est pas le cours du monde ; au contraire, celui-ci se dresse impuissant contre elle. Aucun individu ne peut

dépasser les limites que lui assigne cette substance. Il peut bien se distinguer des autres individus, mais non de l'Esprit de son peuple. Il peut être plus intelligent que les autres, mais il ne peut pas surpasser l'Esprit de son peuple. Ne sont intelligents que ceux qui ont pris conscience de l'Esprit de leur peuple et se conforment à lui. Ce sont les grands hommes de ce peuple et ils le conduisent selon l'Esprit général. Les individus disparaissent pour nous et n'ont de valeur que dans la mesure où ils ont réalisé ce que réclamait l'Esprit du peuple. Dans la considération philosophique de l'histoire, on doit éviter des expressions de ce genre : cet État ne se serait pas effondré s'il y avait eu un homme qui etc… Les individus disparaissent devant la substantialité de l'ensemble et celui-ci forme les individus dont il a besoin. Les individus n'empêchent pas qu'arrive ce qui doit arriver » (c'est nous qui soulignons) (cité in W. Biemels et al., Qu'est-ce que l'homme? : Hommages à Alphonse de Waelhens [1911-1981], Publications des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1982, p. 237).

(209) J. B. Bury, p. 113, p. 114.

(210) Les mémoires de l'époque témoignent de la diffusion de l'instruction. « L'abbé Dubos ne dit-il pas aussi que, dès les premières années du xviiie siècle, il n'y avait pas un laquais qui ne sut lire et écrire ? Les femmes mêmes, un peu par pédanterie et préciosité, appliquaient les conceptions scientifiques aux choses les plus pratiques, et traduisaient leurs sentiments en termes de science abstraite. On en verra même qui soutiendront des thèses sur lu philosophie de Newton ; et la société qui n'est plus frivole, s'assimilera les problèmes philosophiques ; la vie de salon ne sera pas incompatible avec les progrès de la raison ; au contraire on aidera ces progrès tout en fréquentant les théâtres, les concerts et les réunions mondaines: on saura mêler les lumières à la vie de plaisir » (Garet, Mémoires historiques t. 1, p. 3 et sqq).

(211) Guillaume De Greef, op. cit., p. 171.

(212) Le terme d'« obscurantisme » n'apparut qu'en 1819.

(213) François Quastana et Pierre Serna, Le républicanisme anglais dans la France des Lumières et de la Révolution : mesure d'une présence, La Révolution française [En ligne], 5, 2013, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 10 octobre 2020. URL : http://journals.openedition.org/lrf/984 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lrf.984.

(214) De santé fragile, comme Spinoza, Toland mourut le 10 mars 1722 à Londres, où il résidait depuis son départ d'Irlande. « Il mourut (…) comme il avait vécu, dans une grande pauvreté, au milieu de ses livres, la plume à la main » (The Encyclopaedia Britannica: Latest Edition. A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature, vol. 26, A. Constable, 1911, p. 1049). Sa « grande pauvreté » ne l'empêcha pas de parcourir l'Europe de 1707 à 1710, notamment l'Allemagne et la Hollande, où il se fit connaître du commandant des armées des Habsbourg, Eugène de Savoie, dont « la libéralité ne lui fut pas inutile »… (Jacques André Naigeon Encyclopédie méthodique, t. 3, Paris, 1791, p. 656). Le bras droit d'Eugène de Savoie, le baron von Hohendorff, chargea Toland d'acquérir des ouvrages qui vinssent étoffer (Stephen H. Daniel, John Toland: His Methods, Manners, and Mind, McGill-Queen's University Press, Kingston et Montréal, 1984, p. 11) la collection de livres rares et clandestins du prince, dont la bibliothèque se trouvait à Vienne, où Toland fut donc invité. L'homme qui avait favorisé les voyages de Toland en

Europe du Nord et centrale était le politicien Robert Harley (1661–1724) qui, après avoir commencé sa carrière chez les Whigs, avait jugé plus avantageux de passer chez les Tories. Nommé secrétaire d'État dans le gouvernement de la reine Anne en 1704, il réorganisa à sa manière les services secrets britanniques. Pour Harley, l'espionnage ne se limitait pas au recueil clandestin de renseignements confidentiels et à la surveillance secrète, il consistait aussi à surveiller l'opinion publique et à tenter de la modeler. Les deux hommes qui incarnaient le mieux son idéal étaient l'écrivain Daniel Defoe (1660-1731) et, précisément, John Toland. En 1701, la Grande-Bretagne était entrée en guerre contre Louis XIV, afin de réduire les ambitions politiques du roi de France ; Harley était un membre important du gouvernement de coalition en exercice ; en 1705, Toland, va-t'en-guerre, lui avait offert ses services, lui proposant de se rendre en Allemagne pour agir pour lui en qualité « non de ministre ou d'espion », mais d'observateur (J. G. Simms, War and Politics in Ireland, 1649-1730, édité par D. W. Hayton et Gerard O'Brien, The Hambledon Press, Londres et Ronceverte, p. 40). Harley déclina son offre, mais l'employa comme propagandiste. Vers 1707, cependant, Harley, devenu secrétaire d'État, chargea Toland d'espionner les envoyés du gouvernement britannique à la cour de Hanovre, à celle de Berlin et à celle de Düsseldorf (Sir John H. Davis, Robert Harley as Secretary of State, 1704-1708, The University of Chicago Libraries, Chicago, IL, 1934). Harley ayant été démis de ses fonctions l'année suivante, Toland n'acheva pas sa mission et ne fit pas son rapport. En 1710, après qu'Anne eut renversé son cabinet whig pour le remplacer par un ministère tory, Harley fut fait chancelier de l'Échiquier et président de la Commission de Trésorerie et Toland reprit contact avec lui pour lui proposer de nouveau ses services (Michael Brown, A Political Biography of John Toland, 2015, Routledge, Londres et New York, 2011, p. 114). Harley ne donna pas plus suite et le fit héberger dans sa maison de campagne d'Epsom (Albert Lantoine, Un précurseur de la Franc-Maçonnerie : John Toland, 1670-1722 : suivi de la traduction française du Pantheisticon de John Toland, Librairie critique Émile Nourry, 1927, p. 41). Du fait que Toland, en dépit de son soutien inconditionné aux Whigs, prêta pendant plusieurs années son concours à la politique d'un Tory qui avait abandonné les Whigs pour rallier le parti adverse, il serait loisible de supposer qu'il ait pu être un agent double : rien ne le confirme, ni dans sa correspondance, ni dans ses papiers. Déjà, le fossé idéologique qui séparait les partis se comblait par l'opportunisme à toute épreuve de leurs membres, qui pouvait expliquer bien des alliances apparemment contre-nature.

(215) Voir Wayne Hudson, The English Deists: Studies in Early Enlightenment, Routledge, 2016 [2009], p. 82.

(216) Ian Leask, Unholy Force: Toland's Leibnizian 'Consummation' of Spinozism. In British Journal for the History of Philosophy, vol. 20, n° 3, 2012 [p. 499-537].

(217) Le mathématicien newtonien Joseph Raphson (v. 1648- v. 1715) avait utilisé les termes de « pantheorum nomen » et de « pantheismus » dans De spatio reali, seu ente infinito Conamen Mathematico-Metaphysicum (1702), mais Toland fut le premier à employer celui de « pantheism » (Mara van der Lugt, The True Toland? Inquiry Into the Religious Writings of an Irreligious Mind, p. 84, note 101, 2010, consultable à l'adresse suivante : https://www.academia.edu/2086323/The_True_Toland_Inquiry_Into_the_Religious_Writings_of_an_Irreligious_Mind, consulté le 25 janvier 2019.

(218) J. T. Gilbert, History of the City of Dublin, vol. 3, Dublin, 1861, p. 66.

(219) Cité in Albert Lantoine, Un précurseur de la Franc-Maçonnerie : John Toland, 1670-1722 : suivi de la traduction française du Pantheisticon de John Toland, Librairie critique Émile Nourry, 1927, p. 202.

(220) Voir John Toland, Pantheisticon: A Modern English Translation, traduit par Jason Cooper, Open Archive Books, 2014.

(221) Voir Mara van der Lugt, 'I will utter dark sayings of old': John Toland, pantheism and pathos of secrecy, 2010, consultable à l'adresse suivante : https://www.academia.edu/2642502/I_will_utter_dark_sayings_of_old_John_Toland_pantheism_and_pathos_of_secrecy, consulté le 25 janvier 2019.

(222) Ibid. De fait, le Pantheisticon ne fut tiré qu'à quelques dizaines d'exemplaires, que Toland distribua en sous-main à ses amis libres-penseurs.

(223) N. Deschamps, Les sociétés secrètes et la société, ou Philosophie de l'histoire contemporaine, t. 1, Seguin Aîné, Avignon, 1874, p. 453.

(224) Cité in Mara van der Lugt, op. cit.

(225) Albert Lantoine, op. cit., p. 247.

(226) Jacques le Brun, Le père Pierre Lalemant et les débuts de l'Académie Lamoignon. In Revue d'histoire littéraire de la France, 61e année, n° 2, avril-juin 1961, Armand Colin, p. 166.

(227) Miguel Benítez, La face cachée des Lumières : recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique, Universitas, 1996, p. 192.

(228) Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans. George Allen and Unwin, Londres, 1981, p. 155, cité in Thomas Duddy, A History of Irish Thought, Routledge, Londres et New York, 2002, p. 96.

(229) Myriam-Isabelel Ducrocq, 1649 En Angleterre : La République à inventer, consultable à l'adresse suivante : https://www.academia.edu/17613407/1649_EN_ANGLETERRE_LA_RÉPUBLIQUE_À_INVENTER, consulté le 20 décembre 2018.

(230) Stephen H. Daniel, op. cit., p. 214.

(231) Ibid., p. 218. Le compte rendu de la réunion, retrouvé dans les papiers de Toland, ne mentionne pas son nom, mais la description qui y est donnée de la réunion ressemble beaucoup à celles que faisait Toland des assemblées de panthéistes auxquelles il participait. S'il est impossible de déterminer si la société fut fondée ou non sous ses auspices, il est hors de doute que, avant 1711, Toland fit au moins un séjour aux Pays-Bas, où il étudia à l'université de Leyden et entra en contact avec Charles Levier (Philip McGuinness, Alan Harrison, Richard Kearney [éds.] John Toland's Christianity not mysterious: text,

associated works and critical essays, Lilliput Press, 1997, p. 272) et, très probablement, d'autres futurs membres des Chevaliers de la Jubilation.

(232) Margaret C. Jacob, Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe, Oxford University Press, Londres et New York, 1993, p. 93.

(233) Christophe de Brouwer, La Loge Françoise, 2 mai 2017, http://sifodierisinvenies.overblog.com/2017/05/la-loge-francoise.html.

(234) Voir, au sujet des liens de Toland avec le réseau de Charles Levier, éditeur huguenot qui le premier publia, sous le titre de La vie et l'esprit de Spinoza (1719), le sulfureux Traité des Trois Imposteurs, Michael Brown, op. cit., p. 95 ; voir aussi Rachel Hammersley, The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France, Manchester University Press, Manchester, 2013, p. 38 et sqq. Voir aussi Justin A. I. Champion, Toland and the Traité des trois imposteurs c. 1709-1718. In International Archives of the History of Ideas, vol. 148, 1990 [p. 333-356] et Patrick Marcolini, Le De Tribus Impostoribus et les Origines arabes de l'athéisme philosophique européen. In Les Cahiers de l'ATP, octobre 2003. Le Traité des trois Imposteurs présente Moïse, Jésus, Mahomet comme des imposteurs séduisant le peuple par des mensonges et de faux miracles. « Stigmatisant les fondements du christianisme au nom de la religion naturelle, ce texte vitupère Moïse, Jésus et Mahomet comme les plus dangereux imposteurs que l'histoire ait connus. Ils sont notamment accusés d'avoir berné les hommes pendant des siècles en leur faisant croire que le jugement divin était hors de portée de l'esprit humain. Mensonge d'autant plus nécessaire que la survie des Eglises et des monarchies en dépendait. Moïse et Jésus, cibles privilégiées des auteurs, sont dénoncés l'un comme un 'magicien' machiavélique qui a profité avec duplicité de incrédulité des Hébreux, l'autre comme un 'faiseur de miracles' et un 'corrupteur des républiques'. Aussi le Traité préconise-t-il une révolution générale des esprits : substituer la religion du savoir à celle de la peur, principal appui de ces deux tyrannies, et reconnaître la matérialité de l'âme et cet autre dieu qu'est la nature » (Ran Halévi, Les origines des Lumières : un nouveau regard ? In Annales. Économies, sociétés, civilisations, 37e année, n° 3, 1982 [p. 489-92], p. 490). Le Traité fut critiqué par Voltaire pour son caractère « assez insipide » ; il écrivit même un poème A l'auteur du Livre des Trois Imposteurs (1769), dans lequel il énumère ce qu'il considère comme les bienfaits du déisme par rapport à l'athéisme (voir Pierre Retat, Traité des trois imposteurs : manuscrit clandestin du début du XVIIIe siècle, Universités de la Région Rhône-Alpes, Saint-Étienne, 1973 [1re éd., 1777].

(235) Alors que Walpole manipulait sur le continent les républicains radicaux de la Société des Chevaliers de la Jubilation pour contrer les Jacobites, eh bien, en Angleterre, il persécutait les premiers (voir Ran Halévi, op. cit., p. 490).

(236) Margaret C. Jacob, The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720, Gordon and Breach, 1990, p. 206-7 ; 217-31 ; voir, au sujet des aspects hermétiques et bruniens de la pensée de Toland et de celle de la Société des Chevaliers de la Jubilation, Chiara Giuntini, Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland, Il Mulino, Bologne, 1979 ; id., Toland e Bruno: ermetismo rivoluzionario?. In Rivista di filosofia, n° 66, 1975, p. 199 ; Giancarlo Carabelli, Tolandiana : materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722), La Nuova Italia Editrice, Florence, 1975.

(237) Outre la ressemblance entre les rituels (voir Allgemeines Handbuch der Freimaurerei, s. v. Pantheistische Brüderschaf, t. 2 : M-Z, Max Hesse's Verlag, 1901, p. 525), les statuts et règlements des Chevaliers et ceux de la franc-maçonnerie, officiellement fondée en 1717, c'est précisément le fait que les Chevaliers de la Jubilation ait été à l'époque une des très rares associations à employer concurremment a conduit certains (Margaret C. Jacob, op. cit., p. 91) à affirmer que la Société des Chevaliers de la Jubilation fut un précurseur des loges maçonniques. A cette thèse, à laquelle donne du poids le fait que Toland « n'était pas maçon mais (…) avait beaucoup d'amis 'antiquaires' (…) qui l'étaient » (La Lettre clandestine n° 16. Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins, PUPS, Paris, 2008, p. 275, note 38) ont été opposés des arguments (Christiane Berkvens-Stevenlinck, Cénacles libertins ou premières loges ? Les débuts de la franc-maçonnerie hollandaise. In Dix-huitième Siècle, n° 29, 1997. Le vin, [p. 303-13] ; id., Les Chevaliers de la Jubilation : Maçonnerie ou Libertinage ? A propos de quelques publications de Margaret C. Jacob. In Quaerando, vol. 13, n° 2, 1983 [p. 124-48]) qui n'ont rien de convaincants, particulièrement celui selon lequel le libertinage paillard qui caractérisait les réunions des Chevaliers de la Jubilation est aux antipodes de l'esprit maçonnique témoigne d'une méconnaissance de la vie des loges au XVIIIe siècle. En France, « l'esprit libertin (régnait) dans la plupart des loges françaises à la fin du XVIIIe siècle » (Historia, Francs-maçons : mythes et réalités, 2015). Casanova en témoigne, lorsque, dans ses mémoires, il raconte que « (c)e fut à Lyon qu'un personnage respectable, dont je fis la connaissance chez M. de Rochebaron, me procura la grâce d'être admis à participer aux sublimes bagatelles de la franc-maçonnerie. Arrivé apprenti à Paris, quelques mois après j'y devins compagnon et maître (…) Un jeune homme bien né qui veut voyager et connaître le monde et ce qu'on appelle le grand monde, qui ne veut pas se trouver en certains cas l'inférieur de ses égaux et être exclu de la participation de tous leurs plaisirs, doit se faire initier dans ce qu'on appelle la franc-maçonnerie, quand ce ne serait que pour savoir, même superficiellement, ce que c'est » (Mémoires de Jacques Casanova de Seingalt, t. 1, Paulin, Paris, 1843, p. 541). En ce qui concerne l'Angleterre, dès les premiers mois qui suivirent la fondation de la Grande Loge de Londres en 1717, des témoignages indiquaient que les francs-maçons s'adonnaient sans retenue aux plaisirs de la chair (David A. Shugarts, Secrets of the Widow's Son: The Real History Behind the Lost Symbol, Orion Books Limited, 2006, p. 63). Il en allait de même aux Pays-Bas. Le Conseil de Hollande, de Zélande et de Frise, le 12 décembre 1735, fit une proclamation au sujet de la franc-maçonnerie, dans laquelle était souligné le fait « qu'il ne faut absolument pas supposer que l'étude de l'architecture est le seul et principal objet de ses réunions » (Ars Quatuor Coronatorum: Being the Transactions of the Quatuor Coronati Lodge No. 2076, vol. 44, W. J. Parre H, Limited, Londres, 1934, p. 68).

En fait, l'existence de loges proto-maçonniques est attestée bien avant la création de la Société des Chevaliers de la Jubilation. Dans son Natural History of Staffordshire (Oxford, 1686, p. 316), Robert Plot évoque une société de francs-maçons, dont la cérémonie d'admission consiste « essentiellement à communiquer certains signes secrets, par lesquels ils se reconnaissent les uns les autres dans toute la Nation » ; dans son Natural History of Wiltshire (p. 277), écrit entre 1656 et 1691, John Aubrey indique que, le lendemain du dimanche des Rogations de 1691, se réunirait à l'église Saint-Paul un convent de maçons adoptés (voir, pour d'autres références à des sociétés proto-maçonniques, James Orchard Halliwell-Phillipps, The Early History of Freemasonry in England, 2e éd., John Russell Smith, Londres, 1844).

(238) Ran Halévi. op. cit., p. 489-92.

(239) Ibid., p. 491. Voir aussi Gilles Bancarel et Gianluigi Goggi, Raynal, de la polémique à l'histoire, Voltaire Foundation, 2000, p. 2 ; Margaret Hunt, Women and the Enlightenment, Psychology Press, 1984, p. 74. Rousset de Missy prit la tête de ce mouvement alors même qu'il était au service de Willem Bentinck van Rhoon (1704-1774), homme politique et diplomate partisan de Guillaume IV d'Orange-Nassau, ce qui lui valut d'être immédiatement congédié. Toland, quant à lui, n'était pas démocrate et n'avait pas d'état d'âme pour le peuple. Il « insistait sur le fait que le mot 'commonwealth' ne signifiait pas une forme de démocratie, ni même une forme particulière de gouvernement, mais 'une communauté indépendante, où le bien commun de tous est conçu et poursuivi indépendamment de la forme (du gouvernement)' (…). Il était parfaitement possible pour un gouvernement monarchique de produire les conditions d'un 'État libre', lorsqu'il était réglementé et limité » (cité in Justin Champion, Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722, Manchester University Press, Manchester et New York, 2013, p. 123, 124).

(240) Journal et mémoires du Marquis d'Argenson, t. 6, Mme Ve Jules Renouard, Paris, p. 464.

(241) Voir Christiane Berkvens-Stevelinck, Un cabinet de livres européen en Hollande : La Bibliothèque de Prosper Marchand, in Christiane Berkvens-Stevelinck, H. Bots, P. G. Hoftijzer et O. S. Lankhorst (éds.), Le Magasin de L'Univers : The Dutch Republic as the Centre of the European, E. J. Brill, Leiden, 1992 [p. 11-23].

(242) Études sur le XVIIIe siècle, vol. 14, Université libre de Bruxelles. Groupe d'étude du XVIIIe siècle, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1974, p. 11.

(243) Le manuscrit du Pantheisticon de la Bibliothèque municipale de Vire, l'un des plus anciens et des mieux conservés, porte sur la page de garde l'annotation suivante : « Jean Tolland Philosophe Anglois fameux par la Singularité et la hardiesse de ses systèmes, est auteur de cet ouvrage composé pour une société choisie des plus beaux Esprits et des plus grands Seigneurs de la Cour de Londres où il a été imprimé en 1720 in 8° en un vol. de 90 pages en la maison de l'auteur qui n'en fit tirer que cinquante Exemplaires dont chacun lui fut payé 50 guinées. Le Comte de Stairs ambassadeur d'Angleterre à la Cour de France, fit présent d'un de ces exemplaires à M. le Duc d'Orléans Régent du Royaume. C'est sur cet exemplaire (qui est) le seul qui ait été apporté qu'il en fut tiré une copie dans l'espace d'une nuit en 1720 sur laquelle a été faite cette traduction » (Pierre Lurbe, op. cit., p. 107-19. Voir aussi Miguel Benítez, op. cit., p 47). Il s'agit d'un manuscrit en latin, langue dans laquelle le livre avait été écrit. Une partie en fut traduite en anglais et commentée en 1740 par Arthur Ashley Sykes, un des réfutateurs de Toland, dans The Principles and Connexion of Natural and Revealed Religion Distinctly Considered. Il fut traduit en entier dans cette langue en 1751 et en allemand en partie en 1856 et en entier en 1897. Dans les années qui suivirent sa publication en latin, certaines de ses parties traduites en français circulaient imprimées ou en manuscrits, mais il ne fut publié en entier dans cette langue qu'en 1927 (Gianni Paganini, Margaret C. Jacob et John Christian Laursen (éds.), Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823, The University of Toronto Press, 2020, p. 238, note 7). En fait, deux traductions françaises furent publiées simultanément, l'une en Belgique,

l'autre en France, toutes deux par des officines francs-maçonniques (Pierre Lurbe, John Toland et la pensée française, in Paul Brennan et Michael O'Dea [éds.], Entrelacs franco-irlandais. Langue, mémoire, imaginaire [p. 107-19], PUC, Caen, 2004).

(244) John Toland, Clidophorus, traduction de Tristan Dagron, Éditions Allia, 2002, p. 20.

(245) Pierre Lurbe, op. cit..

(246) Ibid.

(247) Edward Jay Watts, City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Hypatia and pagan philosophical culture in the later fourth century, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2006, p. 197–8.

(248) Alan Charles Kors, The Age of Enlightenment, in Stephen Bullivant et Michael Ruse (éds.), The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 201.

(249) Au moins une des « Lumières » françaises connut Toland personnellement : Voltaire qui, selon Condorcet, un de ses amis intimes, assure qu'il fut initié dans des sociétés secrètes pendant son exil en Angleterre en 1726 et qu'il s'y lia avec l'auteur du Pantheisticon ainsi qu'avec des déistes comme Tindal, Collins et Bolingbrocke (N. Deschamps, op. cit., 6e éd., t. 2, entièrement refondue et continuée jusqu'aux événements actuels, Séguin Aîné et Oudin, Avignon, 1882, p. 16)

(250) Magalie Journot. Un théâtre socratique ? Essai d'interprétation de la figure de Socrate dans le théâtre occidental moderne : des sources au mythe. Littératures. Université Bourgogne Franche-Comté, 2017.

(251) Jean-Pierre Aubrit et Bernard Gendrel, Littérature : les mouvements et écoles littéraires, Armand Collin, 2019.

(252) Freemasonry and the Druids, http://freemasonry.bcy.ca/texts/druid.html. Toland aurait fondé l'Ancient Druid Order (ADO) en 1717.

(253) Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans. George Allen and Unwin, Londres, 1981, p. 155, cité in Thomas Duddy, A History of Irish Thought, Routledge, Londres et New York, 2002, p. 96.

(254) Margaret C. Jacob, Living the Enlightenment…, p. 78.

(255) Yowann Byghan, Modern Druidism: An Introduction, McFarland, 2018, p. 89 et sqq.

(256) En 1773, le rite des Philalètes ou Philalèthes, mélange des dogmes de Swedenborg et de Pasqualis, fut fondé dans la loge des Amis-Réunis à Paris par Savalette de Langes, garde du trésor royal, le physiocrate et protestant libéral Court de Gébelin, le financier de Saint-James, le vicomte de Tavannes, le président d'Héricourt, le prince de Hesse (Jean-Emmanuel-Hector Le Couteulx de Canteleu, Les sectes et sociétés secrètes politiques et religieuses, Didier et Cie, Paris, 1863, p. 14). Parmi ses cent trente

membres étaient Condorcet (voir infra, note 280) et Mirabeau, lequel, selon Robison (Preuves de conspirations, traduit de l'anglais d'après la troisième édition, Londres, 1793, p. 64-5), « se donna beaucoup de soins pour (…) faire adopter » à la secte l'ouvrage du philosophe irlandais – le Pantheisticon. C'est douze ans plus tard, le 15 février 1785, que, lors d'un convent général réuni à Paris par la loge des Amis réunis, « va être résolue la Révolution française et sa propagation européenne, et que, comme détail d'exécution, sera décidé le régicide. L'année suivante, ce point est précisé dans une réunion plus secrète continuant celle de Paris » (V. Davin [abbé], Les Jansénistes politiques et la franc-maçonnerie : Didier (Bossuet) 1699-1700 : d'après des documents inédits de la bibliothèque vaticane et de la bibliothèque des Minimes de la Trinité-des-Monts: La Loge de la candeur, 1775-1783, d'après le registre de la Loge, A. Denti, Paris, s.d., p. 104).

« Philalèthe » signifie « ami de la vérité » et c'est précisément ainsi que s'était présenté Toland dans l'avertissement du Pantheisticon : « Lectori Philomuso et philalethi Janus-Junius Eoganesius », possiblement en hommage à Eyrenaei Philalethes (G. P., Le Journal des sçavans, t. 6, Amsterdam, 1678, p. 474-5 ; d'autres traités hermétiques furent publiés à l'époque sous les noms de Philaletha ou Philalethes et les prénoms d'Irenaeus, Cyrenaeus ou Eyrenacus [Dictionnaire des sciences médicales : biographie médicale, vol. 7, Panckoucke, Paris, 1825, p. 406] ; voir, pour une liste exhaustive de ces variantes, http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/browse?type=atitle&key=Philalethes%2C%20Eirenaeus&c=x). Eyrenaei Philalethes, « natu Angli, habitatione cosmopolitae », est le pseudonyme sous lequel avait été publié en 1678 un traité hermétique intitulé Enarratio methodica trium Gebri medicinarum, etc., dans lequel était reproduit le traité alchimique Le Testament de Raymond Lulle (Antoine-Joseph Pernety, Les fables égyptiennes et grecques dévoilées & réduites au même, vol. 2, Paris, 1786, p. 421). Sous le pseudonyme d'Eyrenaei Philalethes se cachait, pour certains (Jennifer Speake, Vaughan, Thomas, in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, 2004, http://www.oxforddnb.com/view/article/28148 ; Alan Rudrum, Vaughan, Henry, The Brill Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. t. II, Brill, Leyden, 2005, p. 1157-9) le pasteur, philosophe et alchimiste gallois Thomas Vaughan (1621—1666) ou, pour d'autres (William R. Newman et Lawrence M. Principe. Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chemistry, University of Chicago, Chicago, 2002) le médecin et alchimiste anglais George Starkey (1628-1665), natif des Bermudes et qui émigra à Londres en 1650 pour collaborer avec le physicien et chimiste irlandais Robert Boyle (1627–1691) à la réalisation du grand œuvre dans ses aspects chimiques et physiques (Henrik Bogdan, Western Esotericism Rituals of Initiation, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 118 ; Peter Levenda, The Tantric Alchemist. Thomas Vaughan and the Indian Tantric Tradition, This Press, Lake Worth, FL, 2015, http://avalonlibrary.net/ebooks/Peter%20Levenda%20-%20The%20Tantric%20Alchemist%20-%20Thomas%20Vaughan%20and%20the%20Indian%20Tantric%20Tradition.pdf) qui, à l'appui de leur thèse, font valoir que l'Enarratio methodica trium Gebri medicinarum traite de la composition de l'élixir de longue vie et de la panacée universelle, tandis que les écrits alchimiques de Vaughan mettent au contraire l'accent sur la dimension philosophique et mystique de l'alchimie). Le traité intéressa particulièrement Isaac Newton (Jean Zafiropulo et Catherine Monod, Il 'Sensorium Dei' dans l'hermétisme et la science, les Belles lettres, 1976, p. 63).

D'autres auteurs du XVIIe siècle prirent le pseudonyme de Philalethes : Henry More (1614-1687), philosophe cabaliste anglais (Gershom Scholem, Kabbalistes chrétiens, Albin Michel, 1979, p. 104) de l'école platonicienne de Cambridge et ami de Franciscus Mercurius van Helmont (1618-1699), fils du fameux médecin hollandais Batista van Helmont, premier à employer le terme de « kabbale chrétienne » et introducteur de la kabbale dans l'enseignement universitaire (Jean-Christophe Attias, David Banon, Esther Benbassa, Dominique Bourel et al., édité sous la direction de Esther Benbassa et Pierre Gisel, avec la collaboration de Lucie Kaennel, L'Europe et les juifs, Labor et Fides, Genève, 2002, p. 75) ; Lewis Du Moulin, (1606–1680), physicien huguenot français qui émigra de Hollande, où il enseignait à l'université de Leyden, en Angleterre, où il devint professeur d'histoire à l'Université d'Oxford et se lia d'amitié avec Milton (David Masson, The Life of John Milton and History of his Time, 1654-1660, vol. 5, Macmillan and Co, 1977, p. 216) ; le médecin et alchimiste hérétique italien Girolamo Donzellini (v. 1513-1587) (Leandro Perini, La vita e i tempi di Pietro Perna, Edizioni di storia e letteratura, Rome, 2002, p. 68, 84, 157, 239) ; le jésuite et professeur de philosophie et de théologie à l'université de Douai Jacques Platelle (1698-1684), auteur, sous le pseudonyme de Germanus Philalethes Eupistinus, d'un ouvrage qui fut accusé de molinisme ; George Hornius (1620-1670), professeur d'histoire à Leyden, où, après avoir été abusé non sexuellement par un alchimiste, il sombra dans la folie (http://words.fromoldbooks.org/Chalmers-Biography/h/hornius-george.html) ; James Jurin (1684-1750), scientifique et médecin anglais connu pour avoir fait les premiers essais de vaccination contre la variole et qui fut un ardent partisan des travaux d'Isaac Newton ; et, s'il est exact que ce fut lui qui traduisit, sous le titre de Long Livers : A curious History of Such persons of both Sexes who have liv'd several Ages and grown Young again : With the Rare Secret of rejuvenescency of Arnoldus de Villa Nova, And a great many approv'd and invaluable Rules to prolong Life : as also, how to Prepare the Universal Medecine (1722), Histoire des personnes qui ont vécu plusieurs siècles et qui ont rajeuni, avec le secret du rajeunissement, tiré d'Arnauld de Villeneuve, par Harcouet de Longeville (Paris, 1715) (Arnauld de Villeneuve [1245-1313] était un théologien, médecin et alchimiste français. Harcouet de Longeville [1660-1720] était un ecclésiastique français versé dans l'alchimie qui se reconvertit dans l'avocature), Robert Samber (1682—v. 1745), traducteur des Histoires ou contes du temps passé de Charles Perrault (voir, au sujet des éléments qui tendent à montrer qu'il fut bien le traducteur de Histoire des personnes, sous le pseudonyme de Eugenius Philalethes, Peter Kebbell, The Changing Face of English Freemasonry, 1640-1740, thèse non publiée, Université de Bristol, 2009, p. 95 ; note 261, https://research-information.bristol.ac.uk/files/34504807/509580.pdf ; https://www.hiram.be/blog/2019/01/25/qui-etait-robert-samber/; voir aussi, toujours au sujet de « Philalèthe », Louis Figuier, L'alchimie et les alchimistes, Victor Lecou, Paris, 1854, chap. VI).

La préface de Long Livers, d'inspiration rosicrucienne (Denys Roman, René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie, Éditions de l'Œuvre, 1982, p. 65) était adressée « Au Grand Maître, Maîtres, Surveillants et Frères de la très Ancienne et très Honorable Fraternité des Free Masons de Grande-Bretagne et d'Irlande » et eut un certain retentissement dans les milieux maçonniques britanniques. Quelques mois après la publication de Long Livers paraissaient les Constitutions d'Anderson (1723).

Le but poursuivi par Savalette de Langes et ses Philalètes (ou Philalèthes) étant, outre la décapitation du roi, la régénération, non seulement morale, mais également physique, de l'homme (Auguste-François

Lecanu [abbé], Dictionnaire des prophéties et des miracles, t. 1, J. -P Migne, 1852, p. 864), il était naturel qu'ils prissent comme nom de leur secte un pseudonyme prisé par de nombreux alchimistes.

(257) Pierre Lurbe, op. cit., p. 115.

(258) Uan Leask, Only natural: John Toland and the Jewish question. In Intellectual History Review, vol. 28, n° 4, 2018 [p. 515-28] ; Alyssa Goldstein Sepinwall, The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2005, p. 62 et sqq. ; voir au sujet de l'affiliation ou non à la franc-maçonnerie de l'abbé Grégoire, à qui les loges ont souvent rendu hommage au point que l'une d'elles a choisi de porter son nom (Rita Hermon-Belot, L'abbé Grégoire, la politique et la vérité, Le Seuil, 2000, p. 43), Alyssa Goldstein Sepinwall, The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2005, p. 251, note 36. Voir, en ce qui concerne l'influence déterminante des loges dans l'émancipation des Juifs en France, qui ne fut d'ailleurs pas vu d'un bon œil par un certain nombre d'entre eux, Patrick Girard, Les Juifs de France de 1789 à 1860 : De l'émancipation à l'égalité, Calmann-Lévy, Paris, 1976 ; Abel Clarin de la Rive, Les Juifs dans la Franc-Maçonnerie, Pierret, Paris, 1895, qui publie les discussions qui eurent lieu à ce sujet à l'Assemblée nationale.

(259) Pierre Lurbe, Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland. In Dix-huitième Siècle, n° 24, 1992. Le matérialisme des Lumières [p. 53-62], p. 54.

(260) Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés : du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie & de la superstition ; sur le système de Spinosa & sur l'origine du mouvement dans la matière, traduites de l'anglais de J. Toland, Marc-Michel Rey, Londres, 1768, p. 215.

(261) Cité in Pierre Lurbe, op. cit. Naturellement, sans Toland, personne ne se serait jamais aperçu que « tout est mouvement dans l'univers ».

(262) Charles Renouvier, Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, vol. 1, Au Bureau de la critique philosophique, 1885, p. 221.

(263) Entretien entre d'Alembert et Diderot, Texte établi par J. Assézat et M. Tourneux, Garnier, Œuvres complètes de Diderot, vol. II, p. 137-8.

(264) « … car rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans celles de la nature, et l'on peut poser en principe que, dans toute opération, il y a une égale quantité de matière avant et après l'opération ; que la qualité et la quantité des principes est la même, et qu'il n'y a que des changements, des modifications » (Antoine Lavoisier, Traité élémentaire de chimie, 2e éd., t. 1, 1793, p. 140-1), formule plus connue sous sa forme vulgarisée : « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme », qui serait à rapporter à celle d'Anaxagore : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau » (Auguste Morel, Histoire de la sagesse et du goût, Paris, 1864, p. 151).

(265) Henri Bergson, Écrits et paroles : 1878-1904, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 41.

(266) R. Dujarric de la Rivière, Lavoisier économiste, Masson & Cie, Librairie Pion, Paris, 1949; Fernand Paitre, Diderot biologiste, Slatkine Reprints, Genève, 1971, p. 85.

(267) Voir Ernest Haeckel, Le monisme, lien entre la religion et la science : profession de foi d'un naturaliste, préface et traduction de G. Vacher de Lapouge, Schleicher frères, Paris, 1897, p. 16.

(268) Ibid., p. 16.

(269) Martin S. Staum, Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution, Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 28. Cabanis faisait partie de la loge des Neuf Sœurs, où il fut élevé au grade de maître (M. L. – Théodore Juge [sous la dir.], Globe : archives générales des sociétés secrètes non politiques, Paris, 1830, p. 428).

(270) Le transformisme a été indûment attribué à Lamarck. « De nombreux travaux d'histoire du transformisme ou de l'évolutionnisme ont mis au jour les idées partielles qui ont précédé l'émergence d'une véritable théorie générale de la transformation des espèces. Ce que Jacques Roger a appelé un 'transformisme restreint' se développe surtout au cours du xviiie siècle, chez des auteurs comme Benoît de Maillet, Buffon, Diderot, Robinet, Bonnet, Maupertuis. Il est toutefois convenu que l'invention de la première théorie générale du transformisme serait due à Lamarck, dans des textes de 1800 à 1809, un demi-siècle avant le succès de la théorie darwinienne de la sélection naturelle (1859). Or, la première théorie générale de la transformation des espèces n'est pas due à Lamarck, mais à un auteur totalement méconnu dans l'histoire des théories de l'évolution, Rétif de la Bretonne (1734-1806). Rétif formalise cette première théorie générale quelques années avant Lamarck, dans un texte théorique de 1796, la Physique, lequel reprend et complète les idées de son 'roman physique', une fiction utopique et scientifique intitulée La découverte australe et publiée en 1781 » (Laurent Loty, L'invention du transformisme par Rétif de la Bretonne [1781 & 1796]. In Alliage, n° 70, juillet 2012, mis en ligne le 26 septembre 2012, URL : http://revel.unice.fr/alliage/index.html?id=4055, p. 1). « Parmi les écrivains de l'époque des Lumières, Rétif fait preuve, encore plus que tout autre, d'une hypersensibilité à la temporalité. En une époque favorable à l'encyclopédisme, il est aussi l'un des polygraphes les plus indisciplinaires et les plus imaginatifs. Rétif est l'auteur d'une des plus remarquables autobiographies, Monsieur Nicolas (1796-97), qui raconte un parcours exceptionnel : fils d'un paysan aisé, il va en pension dans une école janséniste, devient ouvrier typographe, imprimeur, puis, à Paris, auteur de plus de deux cents ouvrages. L'obsession du temps qui passe le mène à graver sur les pierres des dates qu'il retranscrit dans son autobiographie, ou encore à célébrer des anniversaires d'anniversaires. Observateur de la transformation de soi, Rétif s'intéresse aussi à l'évolution de la société paysanne et urbaine. Dans Le paysan perverti (1775), il analyse les effets de l'exode rural. Avant Balzac, il enquête sur les mœurs parisiennes et prend pour modèle l'histoire des mœurs animales de Buffon, qui avait envisagé la dégénération de certaines espèces en réaction à un changement du milieu. Enfin, Rétif est l'auteur de nombreuses fictions utopiques, l'imagination d'une transformation politique de la société pouvant contribuer à la théorisation d'une transformation de la nature. Il a écrit la première utopie d'anticipation inscrite dans une histoire repensée à partir de la rupture révolutionnaire (L'an 2000, 1789). Il est l'inventeur du néologisme 'communisme' (1797) et conçoit un système 'sénato-communiste' à l'ordre hiérarchique fondé sur des critères naturels et temporels : le sexe, l'âge et le

mérite qui donne des bonifications en âge. Ayant d'abord vécu dans la ferme parentale, Rétif dispose d'une connaissance empirique de la nature (et peut-être des pratiques d'amélioration des plantes et des animaux qui se développent à l'époque). Son immense culture est ensuite celle d'un autodidacte des métiers du livre : il connaît les textes classiques comme ceux qui viennent de paraître ; il s'inspire de Maillet, qui explique qu'à la suite du changement du niveau de la mer, les animaux marins sont devenus terrestres, de l'Histoire naturelle de Buffon, dont le succès est immense, mais il a aussi lu le chimiste Lavoisier ou l'astronome Laplace, et cite de nombreux textes savants aujourd'hui méconnus. Romancier, il élabore une théorie de l'imagination dans sa Physique. Or, le transformisme exige beaucoup d'imagination, pour inventer ce qui ne peut pas s'observer — la transformation des formes naturelles dans la très longue durée —, et pour échapper aux dogmes religieux qui empêchent d'inventer des hypothèses dangeureuses (sic) pour un ordre fondé sur l'idée de stabilité de la nature (…). (P)our apparaître, le transformisme a eu besoin d'un double héritage contradictoire : le matérialisme épicurien, qui accorde puissance et autonomie à la Nature et, en même temps, une philosophie chrétienne, à travers l'idée leibnizienne d'une chaîne des êtres continue, selon laquelle Dieu a créé une gradation mènant (sic) de l'être le plus simple à l'homme (ou aux anges). Cette idée aurait permis d'échapper au chaos des matérialistes, et d'attribuer un sens, une dynamique temporelle à la transformation des espèces. Rétif hérite de ces deux tendances, sous la forme d'une sorte de panthéisme selon lequel Dieu est partout dans la Nature » (c'est nous qui soulignons) (ibid., p. 6-7)

(271) Rétif de la Bretonne n'a pas inventé le terme de « protoplasme », mais la notion qu'il recouvre de « substance vivante élémentaire elle-même » (Gaston Tissandier, La Nature – Revue des sciences, n° 288 à 313, 1879, p. 209) à partir de laquelle toutes les espèces se forment et se transforment est au fondement de sa théorie : « Tout est substance dans la nature » (Restif de La Bretonne; ou, Le siècle prophétique, Marc Chadourne, Hachette, 1958, p. 343 ; Pierre Testud, Rétif de la Bretonne et la création littéraire, Droz, Genève et Paris, 1977, p. 650 et sqq.)

(272) Daniel Becquemont, Herbert Spencer : progrès et décadence. In Mil neuf cent, n° 14, 1996. Progrès et décadence [p. 69-88], p. 70.

(273) Comme le notent Jean Demoor, Jean Massart et Émile Vandervelde (L'Évolution régressive en biologie et en sociologie, Félix Alcan, Paris, 1897, cité André Lalande, Les illusions évolutionnistes, Félix Alcan, Paris, 1930) « (l)e mot évolution n'implique par lui-même aucune idée de progrès ou de regrès ; il désigne toutes les transformations soit favorables, soit défavorables. Les auteurs se sont appliqués à étudier ces dernières ; grâce à leur compétence spéciale et à leurs recherches personnelles sur le même sujet, dans le domaine social et dans le domaine biologique, ils ont pu coordonner leurs résultats. Les analogies qui existent, au point de vue de l'évolution, entre la biologie et la sociologie, résultent de ce que l'évolution des sociétés, aussi bien que des organismes, est le concours des deux facteurs : la ressemblance et l'adaptation. Sans pousser jusqu'à l'exagération l'assimilation entre les organismes sociaux et les organismes végétaux ou animaux, MM. Demoor, Massart et Vandervelde ont réussi à découvrir des analogies très curieuses dans l'étude de la régression dans ces trois ordres de phénomènes ». C'est Spencer qui, en popularisant le terme d'« évolution », réussit à convaincre plus d'un, mais pas nécessairement Darwin, qu'il était synonyme de processus progressif (Peter J. Bowler,

Evolution: The History of an Idea, 3e éd., entièrement revue et augmentée, University of Californie Press, Berkeley, Los Anglees et Londres, 2003, p. 220).

(274) Paul Valéry, Degas, danse, dessin, Ambroise Vollard, Paris, 1936, p. 138.

(275) De manière similaire, Toland n'est cité dans aucune des nombreuses histoires de la théorie du progrès (voir, en ce qui concerne la littérature à ce sujet dans le monde anglo-saxon, David Spadafora, The Idea of Progress in Eighteenth-century Britain, Yale University Press, New Haven et Londres, 1990 ; Arnold Burgen, Peter McLaughlin et Jürgen Mittelstraß [éds.], The Idea of Progress, de Gruyter, Berlin, 1997 ; John Bagnell Bury, The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth, Macmillan and Company, limited, 1921 ; Morris Ginsberg, The Idea of Progress: A Revaluation, Greenwood Press, 1972 ; Wm L. Gill [Rév.], Evolution and Progress, New York, 1875). Qu'est-ce à dire, sinon que Toland et, dans une certaine mesure, les « Lumières », sans être progressistes, étaient en avance sur leur temps, possédés qu'ils étaient déjà par le « démon du changement-pour-le changement » que Valéry évoquait déjà dans les années 1930 (voir corps du texte).

(276) Jules Delvaille, op. cit., p. 609.

(277) Les Pamphlets de Marat, Supplément de l'offrande à la patrie, Charpentier et Pasquelle, Paris, 1911, p. 50.

(278) J. B., Bury, op. cit. p. 144-5. Voir aussi Valérie Cossy et Deidre Dawson (éds.), Progrès et violence au XVIIIe siècle, Honoré Champion, 2001.

(279) Ibid., p. 145.

(280) Franck Alengry, Condorcet. Guide de la révolution française. Théoricien du Droit constitutionnel et Précurseur de la Science sociale, V. Giard et E. Brière, Paris, 1904, p. vii-viii. Était-il franc-maçon ? L'affirmation du Frère Louis Amiable (Une loge maçonnique d'avant 1789 : la R. L. Les neuf sœurs, J. – B. Baillière, Paris, 1897) selon laquelle il avait été initié dans la loge des Neuf Sœurs vers 1784 n'a pas été formellement prouvée (Henri Prouteau, Littérature et franc-maçonnerie, H. Veyrier, 1991, p. 162). En tout cas, il semble bien avoir appartenu à la secte maçonnique des Philalèthes (Jean-Guillaume Gyr [abbé], La Franc-Maçonnerie en elle-même et dans ses rapports avec les autres sociétés secrètes de l'Europe, Paris, 1859, p. 304)

(281) Henri de Ferron, op. cit., p. 258.

(282) « L'instruction publique est un des enjeux majeurs de la Révolution française. Le renouvellement politique qu'elle entraîne réclame des hommes et des femmes politiquement cultivés et politisés, affranchis des préjugés et de l'ignorance. Ils doivent aussi être sensibles aux principes de liberté, égalité et fraternité sur lesquels se fondent les nouvelles institutions. Cela nécessite une vaste opération pédagogique, que les élites révolutionnaires ressentent comme un devoir sacré. Cette opération doit assurer la diffusion des connaissances, qui doivent être mises à disposition de tous les citoyens pour qu'ils puissent être utiles à la société et aspirer au bonheur. Elle doit aussi assurer la diffusion de

nouvelles mœurs, afin d'insuffler dans les cœurs et les esprits des citoyens, des habitus en harmonie avec les nouvelles institutions.

« L'attention des hommes de la Révolution pour les questions pédagogiques s'intensifie au fil des années. Le thème de l'instruction publique est absent de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Il apparaît cependant dans la Constitution de 1791, dont le Titre Ier annonce la création et l'organisation d'une instruction publique gratuite et commune à tous les citoyens ; il figure ensuite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, qui, à l'article 22, définit l'instruction comme un besoin de tous, dont la société doit favoriser la diffusion avec tous les moyens dont elle dispose. Il est présent aussi dans la Constitution de l'an I (art. 122), de même que dans la Constitution de l'an III, qui fait de l'instruction une condition d'exercice des droits civiles (art. 16) et qui consacre cinq autres articles à l'instruction publique.

« Le thème de l'instruction occupe une place de plus en plus importante aussi dans les débats des assemblées, à partir de la Législative et surtout sous la Convention. Des commissions spécifiques sont créées : en octobre 1791, un Comité d'instruction publique est mis en place par volonté de l'Assemblée législative pour travailler à un programme de réforme de l'instruction publique. Réorganisé et renouvelé sous la Convention (13 octobre 1792), le Comité fournira une œuvre considérable jusqu'à sa suppression (26 octobre 1795) qui va des projets sur le système scolaire dans son ensemble à la création d'établissements scientifiques et d'institutions culturelles ou encore à la réforme du système décimale et du calendrier.

Les évènements politiques et les troubles qui traversent la France pendant la période révolutionnaire ne découragent pas les hommes d'Etat et les intellectuels d'avancer continuellement de nouvelles propositions pédagogiques. Ainsi, le 21 janvier 1793, le jour où Louis XVI monte sur l'échafaud, la Convention arrête que 'les finances, la guerre et l'instruction publique seront continuellement à l'ordre du jour' ; le 6 février, elle établit de consacrer tous les jeudis à la discussion sur le thème de l'instruction publique. L'intérêt et l'importance que la question de l'instruction publique vient progressivement à acquérir ressort également du fait que les débats sur ce sujet ne restent pas confinés dans l'enceinte institutionnelle. En effet, c'est la société toute entière qui s'exprime à propos de la construction d'un nouveau système d'instruction publique, comme le témoigne l'intérêt montré pas les sociétés populaires et les innombrables publications qui sont consacrées à cette question (…). La mission pédagogique de la Révolution consiste (…) non seulement dans la diffusion du savoir, mais aussi des mœurs. Ce double objectif se traduit dans un binôme qu'on retrouve constamment dans les projets sur l'instruction publique rédigés à cette époque : instruction et éducation. Le premier terme désigne les connaissances nécessaires pour éclairer les hommes, le second l'apprentissage des mœurs, indispensable pour rendre les hommes vertueux » (Corinne Doria, L'éducation morale dans les projets de loi sur l'instruction publique pendant la Révolution : un miroir des antinomies des Lumières, La Révolution française [En ligne], 4, 2013, mis en ligne le 15 juin 2013, consulté le 13 octobre 2020. URL : http://journals.openedition.org/lrf/852 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lrf.852). Nombreux furent les rapports présentés à ce sujet dans les premières années de la Révolution. Les principaux furent tous plus ou moins inspirés par Condorcet, lui-même auteur d'un Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, qu'il présenta, au nom du Comité d'Instruction publique, à

l'Assemblée Législative le 20 et 21 avril 1792. Pour lui comme pour Louis-Michel Le Peletier, dont le Plan d'éducation nationale fut présenté par Robespierre le 13 juillet 1793, l'éducation morale, clé de l'instruction à leurs yeux, passe par la contrainte et la discipline. « Cette portion de la vie, déclare Le Peletier, est vraiment décisive pour la formation de l'être physique et moral de l'homme. Il faut la dévouer toute entière à une surveillance de tous les jours et de tous les momens (…). Continuellement sous l'œil & dans la main d'une active surveillance, chaque heure sera marquée pour le sommeil, le repas, le travail, l'exercice, le délassement ; tout le régime de vie sera invariablement réglé » (cité in ibid.). « (Dans l'institution publique) la totalité de l'existence de l'enfant nous appartient » (cité in Pierre-Eugène Muller, De l'instruction publique à l'éducation nationale. In Mots, n° 61, décembre 1999. L'École en débats [p. 149-56], p. 152), ajoute-t-il. Condorcet va encore plus loin sur ce point, lorsque, en conformité avec sa thèse de la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain et de l'humanité, il déclare, jetant par là même les bases de la « formation professionnelle continue » (1971) et donc du marché de la « formation » : « L'instruction ne devrait pas abandonner les hommes au moment où ils sortent des écoles. » (cité in Corinne Doria, op. cit.) L'instruction publique est une « entreprise (…) explicitement totalitaire » (ibid.). La « loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire » du franc-maçon Jules Ferry couronnera le vœu du franc-maçon d'Holbach (voir Monique et Jean-Marc Cara et Marc de Jode, Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie, Larousse, 2011 ; voir , au sujet de l'emprise judéo-maçonnique sur la pseudo-éducation-pseudo-nationale avant-guerre, Jean Bertrand et Claude Wacogne, La Fausse Éducation nationale, C . A . D ., Paris, s . d .) « d'ôter à des parents négligents et déraisonnables le droit d'élever leurs enfants, dont ils ne peinent faire que des membres incommodes pour la société, et désagréables pour ceux qui leur ont donné le jour (…) » (cité in Jules Delvaille, op. cit., p. 666).

(283) Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris, 1794-1795, p. 5.

(284) Robert Nisbet, op. cit., chap. 5.

(285) il convient de souligner, au vu des considérations qui ont été développées précédemment sur les rapports entre l'idée de progrès et la recherche de l'élixir de longue vie dans l'alchimie, que Condorcet envisageait la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain « non seulement comme la suite de la perfection des méthodes, de l'étendue toujours croissante de la masse des vérités connues, mais comme une perfection vraiment physique » (A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, Œuvres de Condorcet, vol. 4, Firmin Didot Frères, Paris, 1847, p. 287).

(286) Condorcet, Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain, nouv. éd., Paris, 1829, p. 69. « … Condorcet, parti, comme Descartes, de l'individualisme et de l'autonomie de la raison individuelle et collective, aboutit à une sorte de 'vision dans la raison commune' qui rappelle l'illumination des raisons individuelles par la raison divine immanente dont parle parfois Descartes et qui aboutira dans Malebranche au panthéisme intellectualiste de 'la vision en Dieu'. — Le panthéisme sociologique de Condorcet s'est transformé et est devenu dans Auguste Comte, l'unité de l'être personnifiée dans l'unité des méthodes (et non celle des procédés particuliers, car les différentes portions de la réalité sont irréductibles), dans l'unité des esprits, et finalement dans l'absorption de

toutes les individualités dans l'être un, éternel, immense, l'Humanité, le Grand Être qui a remplacé le Grand Tout des anciens panthéistes » (Franck Alengry, op. cit., p. 849, note 2)

(287) Condorcet attribua la paternité de la doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain en partie à son ami Turgot, en partie à Richard Price (1723–1791) et en partie à Joseph Priestley (1733-1804). Elle fut effectivement esquissée par Priestley (Joseph Priestley, fils, Memoirs of Joseph Priestley, vol. 2, Londres, 1806, p. 344 et sqq.), puis reprise et étoffée par Price (Lyndall Gordon, Vindication: A Life of Mary Wollstonecraft. Little, Brown Book Group, 2014, p. 50), mais, en ce qui concerne Turgot, elle ne se trouve pas dans ses écrits (voir, à ce sujet, J.-P. Schandeler, Condorcet et l'invention de la perfectibilité indéfinie : une contribution aux sciences morales et politiques, in Bernard Binoche [sous la dir.], L'Homme perfectible, 2004, Champ Vallon, Coll. « Milieux » [p. 221-51]. Voir, au sujet du « panthéisme quasi matérialiste de Priestley », Jincheng Shi, Pantheism and Science in Victorian Britain, thèse, The University of Leeds, 2018.

(288) De son vivant, le discours de Condorcet trouva aussi des oreilles attentives aux États-Unis. Jefferson, futur président de ce pays, écrivit à un de ses correspondants qu'il était de ceux qui pensaient du bien de la nature humaine en général et ajouta : « Je crois aussi, avec Condorcet (qui lui avait probablement été présenté par le franc-maçon Benjamin Franklin, en poste à Paris de 1786 à 1785), que l'esprit humain est perfectible à un degré aujourd'hui inconcevable » (cité in Norman Doidge, Les Étonnants Pouvoirs de transformation du cerveau, nouv. éd., Place des éditeurs, 2019).

(289) Jean-Joseph Thonissen, op. cit., p. 136-9.

(290) Jack Fruchtman, The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley, The American Philosophical Society, Philadelphie, 1983, p. 33-4.

(291) Cité in Jean-Joseph Thonissen, op. cit., p. 139.

(292) J. B. Bury, op. cit., p. 166.

(293) Dans un article du 28 novembre 1835 intitulé The Religion of the Millenium (New Moral World (1834-1836) Owen écrivait : « I. (…) une existence éternelle, sans cause, a toujours rempli l'univers et (…) est donc omniprésente ; 2. (…) cette Existence éternelle, sans cause, omniprésente, possède des attributs lui permettant de 'diriger l'atome et de contrôler l'ensemble de la nature', c'est-à-dire de gouverner la nature telle qu'elle est gouvernée ; 3. (…) ces attributs, étant éternels et infinis, sont des pouvoirs qui sont incompréhensibles à l'homme (…) ; 11. (…) pour la commodité du discours, il est nécessaire d'adopter un terme concis pour désigner cette Puissance éternelle, sans cause, omniprésente ; et (…) 12. (…) par conséquent, cette puissance éternelle, sans cause, infinie, incompréhensible, nous l'appellerons Dieu » (cité in Jincheng Shi, op. cit., p. 52).

(294) J. B. Bury, op. cit., p. 166. « Les termes du développement religieux sont le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme, et enfin le panthéisme. La crainte caractérise la première époque religieuse ; l'homme se fait les idées les plus grossières de la Divinité, ne voit dans son semblable qu'un inconnu et une proie, renferme dans l'enceinte de sa famille ses sentiments bienveillants, et n'a pas

même l'idée d'un avenir. Dans cette époque, l'exploitation de l'homme par l'homme présente un caractère horrible ; c'est le règne de l'anthropophagie. Sous le polythéisme, la crainte, qui est toujours le sentiment dominant , est cependant mêlée de quelque amour. L'idée des dieux s'épure ; le respect pour les dieux augmente. L'homme ne mange plus son semblable, content de le réduire en esclavage. Il étend le cercle de ses sentiments moraux ; la cité est fondée, la vie publique commence. Le monothéisme amène de nouveaux progrès, la cité devient nation ; l'esclavage s'adoucit et se transforme peu à peu jusqu'à ce qu'il soit remplacé par le servage. L'exploitation de l'homme par l'homme diminue progressivement. Le monothéisme chrétien, sorti du monothéisme juif, a surtout déterminé ces pro grès par les principes de fraternité et d'égalité humaine. L'Église a réalisé une immense amélioration pour l'espèce humaine ; elle a remplacé le principe de la force par le principe moral, donné l'exemple d'une association pacifique de laquelle a été bannie toute exploitation de l'homme par l'homme. Aussi, plus on remonte vers le passé, plus on trouve étroite la sphère de l'association, plus aussi l'association elle-même est imparfaite dans cette sphère. Ces diverses associations nous offrent une lutte perpétuelle entre elles ; chacune nous l'offre dans son propre sein ; de sorte que le passé est le temps de l'antagonisme, antagonisme nécessaire, et qui a été la condition du développement de l'humanité (…) le catholicisme a été jusqu'ici le plus haut développement de l'intelligence et de l'association humaine. Mais, quelque excellent qu'il fût, il y avait en lui quelque chose d'incomplet. Le christianisme, en effet, est empreint du dogme antique et primitif des deux principes !, c'est-à-dire de l'antagonisme universel. Pour lui, le mal, c'est la chair, la matière. L'ordre matériel constitue l'empire du mal. Si on cherche l'origine de cette aversion pour la matière, on la trouvera dans le dogme d'un Dieu pur esprit. De là la maxime : Mon royaume n'est pas de ce monde ; de là la séparation des deux puissances, l'abandon fait par l'Église de tout ce qui tient à l'ordre matériel et tous les préceptes de pénitence et de mortification Cependant la partie de notre nature frappée de ré probation par le christianisme ne pouvait ni s'abdiquer, ni être détruite. L'élément matériel, exprimé à la fois par la poésie, la science et l'industrie, s'est élevé, et, peu à peu s'est organisé en dehors de l'Église et de sa loi, jusqu'au moment où, arrivant à un certain degré de puissance, il est devenu la négation du dogme chrétien qui l'avait repoussé. Cette lutte a engendré l'anarchie intellectuelle et morale, source de tous les maux qui accablent notre société moderne ; et tel est le triste caractère que présente l'époque critique où nous vivons, et qui a commencé avec le xvie siècle. Mais un avenir meilleur se prépare; les destinées de l'humanité vont s'accomplir ; l'association universelle et pacifique va se réaliser. L'aspect le plus frappant du progrès qui reste à faire est la réhabilitation de la matière, qui ne pourra avoir lieu qu'au tant qu'une conception religieuse nouvelle aura fait rentrer dans l'ordre providentiel et en Dieu même cet élément, ou plutôt cet aspect de l'existence universelle, que le christianisme a frappé de sa réprobation. Toutes les religions qui ont précédé le christianisme ont été matérielles. Le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme juif, quelles que soient leurs différences, présentent tous le caractère commun que c'est surtout sous l'aspect matériel que l'existence y est sentie, con nue, pratiquée. Par le christianisme, l'aspect spirituel est révélé à l'homme, et devient l'objet dominant de son amour, de ses méditations, de son activité. De là de grands avantages pour l'humanité, mais aussi de grands inconvénients. Ces inconvénients se résument dans la persistance de l'antagonisme. En effet, dans la société, nous trouvons la lutte de l'Église et de l'État ; dans l'individu, celle de la chair et de l'esprit. De cet état de choses il résulte que le progrès matériel in contestable amené par le christianisme est cependant resté en disproportion avec le progrès spirituel. Le progrès à faire dans la conception religieuse et dans l'institution politique, consiste

donc à réunir ces deux points de vue, à chacun desquels l'homme jusqu'ici a été exclusivement placé. Ainsi l'homme tend sans cesse à se rapprocher de l'unité. Aussi les termes du progrès intellectuel sont-ils exprimés par la série historique suivante : fétichisme, polythéisme, monothéisme, panthéisme. Cette base posée, il nous est donné de prévoir les caractères généraux de la société de l'avenir; ces caractères consistent dans la cessation de tout antagonisme et dans la société et dans l'individu. L'antagonisme cessera dans la société, par la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme ; cette fin elle-même sera amenée par l'abolition de tous les privilèges de naissance et de fortune, par la classification selon la capacité, et la rétribution selon les œuvres. L'antagonisme cessera dans l'individu par l'abolition de la lutte de l'esprit contre la chair, et par l'harmonie de leur développement. Cette société future tendra sans cesse vers l'association universelle dans la direction pacifique. Le globe, domaine de l'homme, sera seul exploité, et subira d'heureuses transformations. Un progrès continuel en amour, en science, en richesse sera amené par cette constitution sociale. Cette société, qui offrira la réalisation véritable de l'unité, vaine ment tentée jusqu'ici, sera divisée en prêtres, en savants, en industriels, division qui correspond à celle des facultés humaines, l'amour, l'intelligence et l'activité matérielle. Elle formera une véritable hiérarchie ; tous les hommes seront classés dans ces trois divisions, suivant leur vocation manifestée par leurs capacités, et rétribués selon leurs œuvres. La femme deviendra l'égale de l'homme en toutes choses, et l'autorité conjugale lui appartiendra dès qu'elle sera la plus capable. Les mariages, étant à la fois de raison et d'inclination, pourront se dissoudre par le consentement mutuel ; les enfants, élevés en commun, recevront les fonctions qui conviendront à leur intelligence et à leurs forces physiques. Chef suprême de la société, le grand-prêtre gouvernera le savant et l'industriel. Chaque société offrira une petite société organisée suivant le type général, et correspondra, par l'intermédiaire d'associations plus vastes, avec l'association générale. Tout bien sera confié à celui qui sera le plus capable de le faire prospérer. Ainsi, au lieu d'avoir des propriétaires, des industriels, des commerçants, on aura des fonctionnaires d'agriculture, d'industrie et de commerce. Tout ainsi deviendra fonction, et chaque fonctionnaire recevra un salaire proportionné à ses œuvres, et une retraite après avoir suffisamment travaillé. La richesse sera départie par le prêtre ; le prêtre dirigera aussi l'éducation, qui préparera l'homme à l'association nouvelle. La législation sanctionnera les préceptes de l'éducation. L'association nouvelle ne sera donc qu'un immense progrès dans l'amour, les sciences, les arts, l'industrie. Tous les besoins seront satisfaits; l'homme n'aura rien à désirer » (Henri de Ferron, op. cit., p. 63-8). En effet, selon le saint-simonisme et le socialisme, « (u)ne fois les besoins de l'homme pleinement satisfaits dans un environnement harmonieux, il n'y a plus de stimulus pour provoquer de nouveaux changements et l'histoire perd son dynamisme ».

(295) Ibid., p. 66-7.

(296) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 2e éd., revue, remaniée et considérablement augmentée, t. 2, Ladrange, 1872, p. 737.

(297) J. B. Bury, p. 196.

(298) Cité in Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin : précédées de deux notices historiques, t. 1, E. Dentu, Paris, 1868, p. 113.

(299) Ibid., p. 115, 116.

(300) Cité in Franck Alengry, Condorcet, Slatkine Reprints, Genève, 1971, p. 794.

(301) Œuvres choisies de C.- H. de Saint-Simon, précédées d'un essai sur sa doctrine, t. 2, Fr. Van Meenen et Cie, Bruxelles, 1839, p. 328.

(302) Le terme de « sociologie », dont Comte s'arrogea la paternité (Cours de philosophie positive, t. 4, Bachelier, Paris, 1839, p. 252), avait été inventé par Sieyès au milieu des années 1770 (Jacques Guilhaumou, Les manuscrits linguistiques du jeune Sieyès [1773-1776], Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage, vol. 8, n° 1, 1993, p. 53–86).

(303) Le programme économique et social révolutionnaire de Saint-Simon est fondé sur ce qu'il appelle la « physiologie sociale » (voir Vidal Daniel, Saint-Simon, œuvre ouverte. In Sociologie du travail, 9e année n° 4, octobre-décembre 1967 [p. 448-461]), « science, non seulement de la vie individuelle, mais encore de la vie générale, dont les vies des individus ne sont que des rouages » (Saint-Simon, Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, Paris, 1825, p. 231)

(304) « La société allait désormais être conçue comme un organisme plus vaste seulement et plus complexe que les organismes ordinaires et ce point de vue supérieur devait être ensuite complété par les analogies empruntées aux sciences physiologiques et notamment à cette coordination hiérarchique des centres nerveux, dont le type le plus élevé est le système nerveux de l'homme » (Guillaume De Greef, op. cit., p. 181).

(305) Voir Claude Blanckaert, La nature de la société : Organicisme et sciences sociales au XIXe siècle, L'Harmattan, 2004.

(306) Aristide Quillet, Encyclopédie socialiste : Un peu d'histoire, 1812, p. 110.

(307) Ibid.

(308) Ibid. « (Les 'organicistes') en (ont) fait, note l'encyclopédiste, un commentaire théorique à la fameuse fable de Menénius Agrippa sur la nécessité de la soumission des organes dits inférieurs de la société aux organes dits supérieurs, des classes dominées aux classes dominantes, dans un intérêt évidemment apologétique du statu quo social » (c'est nous qui soulignons) (304). Ce n'est pas par hasard si Saint-Simon et, à sa suite, les saint-simoniens « (légitiment) la prise de pouvoir des banquiers » (Pierre Musso, La distinction saint-simonienne entre réseaux 'matériels' et 'spirituels'. In Quaderni, n° 39, automne 1999. Transport matériel et immatériel [p. 55-76), p. 69), de certains desquels (Olinde Rodrigues ; Émile et Isaac Péreire, fondateurs sous le second Empire du Crédit Mobilier et de nombreuses affaires industrielles ou de transports, comme la Compagnie Générale Transatlantique, la Compagnie du Chemin de Fer de Paris à Saint-Germain ; voir Pierre Miquel, L'argent, Bordas, 1971) ils sont très proches. « La politique de l'avenir, affirme le saint-simonien Michel Chevalier, aura pour objet l'administration des intérêts matériels de la société ; les hommes généraux de l'industrie, les banquiers et les ingénieurs, seront alors des hommes politiques à titre au moins égal à celui des raisonneurs, des réglementeurs (comme si les 'hommes politiques' n'étaient pas aussi 'des raisonneurs, des

réglementeurs' ! N. D. E.). Nos efforts doivent tendre dès aujourd'hui à leur révéler le caractère politique qui est en eux et qu'ils ne sentent pas » (cité in ibid.) ; voir aussi Claude-Henri de Saint-Simon, l'industrialisme et les banquiers. In Cahiers d'économie Politique 2004, vol. 1, n° 46 [p. 147-74].

(309) Claude-Henri de Rouvroy (Comte de Saint-Simon), Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, 1825, Paris, p. 244-5.

(310) H. L. C. Maret, op. cit., p. 56-7.

(311) Cité in Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin : précédées de deux notices historiques, t. 1, E. Dentu, 1868, p. 115.

(312) Georg-Gottfried Gervinus, Histoire du dix-neuvième siècle depuis les traités de Vienne, traduit de l'allemand par J. – F. Minssen, t. 20, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1869, p. 10.

(313) Cité in Jean François E. Robinet, Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte, Dunod, Paris, 1960, p. 404.

(314) Alphonse de Boissieu, Les Saint-simoniens, Lyon, 1831, p. 8. Le panthéisme lui-même est « une hypothèse construite à grand effort d'abstraction, de transformations verbales et d'argumentation, dans l'aveuglement de la pensée ivre d'elle-même ; sous le souffle du panthéisme, tous les êtres réels et personnels disparaissent et sont remplacés par une abstraction qui devient à son tour un être, l'être par excellence, le seul être, mais sans personnalité et sans volonté, absorbant toutes choses dans un abîme sans fond où il est absorbé lui-même et où vient s'anéantir tout ce qu'on a tenté d'expliquer. Y a-t-il, dans les conceptions mythologiques et dans les rêves mystiques de l'imagination humaine, rien d'aussi factice et d'aussi vain que cette hypothèse qui, dès ses premiers pas et dans tout son cours, méconnaît les faits les plus avérés de l'homme et du monde… ? » (François Guizot, Méditations sur la religion chrétienne, 2e série, Michel Lévy Frères, Paris, 1866, p. 311).

(315) Georg-Gottfried Gervinus, op. cit., p. 11.

(316) Avant de rejoindre la secte saint-simonienne vers 1825, Armand Bazard (1791-1832) avait participé à la fondation du carbonarisme français, qu'il dirigeait « comme chef de la haute-vente et de la vente-suprême ». Il fut à la tête de la conspiration de Belfort en janvier 1822 (Nouvelle biographie générale, s.v. Bazard, Armand, vol. 4, Firmin Didot Frères, Paris, 1853, p. 883).

(317) Georg-Gottfried Gervinus, op. cit., p. 11-4 ; voir aussi C. De Coux, Sur la perfectibilité. In A. Dechamps et P. De Decker (sous la dir.), Revue de Bruxelles, juillet 1837, p. 91 ; Christian Rutten, Essai sur la morale d'Auguste Comte, Presses Universitaires de Liège, liège, 1972, p. 44-5.

(318) La mise en œuvre du projet pré-globaliste des saints-simoniens aurait sans doute été retardée, si, par leur prosélytisme, ils n'avaient pas réussi à gagner à leurs théories politiques, sociales et économiques ceux que l'on appelle aujourd'hui les « décideurs » : économistes, industriels, banquiers, politiciens, hauts fonctionnaires, magistrats, militaires, scientifiques, ingénieurs, pour bon nombre d'entre eux polytechniciens (*), ils furent nombreux à adhérer à la secte et, chacun dans son domaine, à

engager des réformes et à mettre en œuvre des projets économiques ou industriels d'inspiration saint-simonienne qui devaient bouleverser à moyen terme la société française, qui n'en subit cependant les conséquences les plus funestes que depuis la fin du XXe siècle (**).

Dès 1825, le secteur des Travaux Publics est dominé par le saint-simonisme, non seulement en France, mais dans le monde (Françoise Fichet-Poitrey, Jean Bureau et M. Kaufmann. Le corps des ponts et chaussées du génie civil à l'aménagement du territoire. [Rapport de recherche] 0159/82, Ministère de l'urbanisme et du logement / Comité de la recherche et du développement en architecture [CORDA], 1982, p. 53). Le noyautage de l'Ecole Polytechnique par les saint-simoniens à partir de 1826 s'avère rapidement payant et nombre de polytechniciens « adhérent aux idées saint-simoniennes et participent aux grandes opérations industrielles du Second Empire (…) (***) ; (l)eur action est décisive dans la mise en route de tous les grands projets industriels de la deuxième moitié du (XXe) siècle, ainsi que dans l'ouverture du capitalisme français à la concurrence internationale » (c'est nous qui soulignons) (L'École polytechnique. Les polytechniciens et la société française, L'Ouvert. n° 73. p. 42-46, IREM de Strasbourg, Strasbourg, 1993). Les activités bancaires et industrielles des Frères Pereire (sur les onze administrateurs du Crédit mobilier, fondé par eux en 1852, huit étaient saint-simoniens [Françoise Fichet-Poitrey, Jean Bureau et M. Kaufmann, op. cit., p. 53]) « eurent une influence considérable sur le développement économique de l'Europe » (John C. Eckalbar, The Saint-Simonians in Industry and Economic Development. In The American Journal of Economics and Sociology, vol. 38, n° 1, janvier 1979 [p. 83-96], p. 83 ; les saint-simoniens avaient en vue une association économique mondiale chapeautée par une banque gigantesque). A la fin du siècle, les saint-simoniens sont « à toutes les grandes commandes de l'industrie et de la finance » (Françoise Fichet-Poitrey, Jean Bureau et M. Kaufmann, op. cit., p. 53 ; à la suite de quoi, indiquent les auteurs de ce rapport rédigé pour le Ministère de l'urbanisme et du logement, « la fraternité saint-simonienne sera relayée par la Franc-maçonnerie ») (****). « Libéraux, républicains, socialistes, philosophes, presque tous puisent, sans le savoir, dans le porte-feuille de Saint-Simon », déclarait cyniquement en 1887 le politicien Hippolyte Carnot, en se félicitant d'avoir passé par cette école (*****).

Longtemps après la dissolution piteuse de l'Église saint-simonienne et la mort du dernier de ses chefs de file, leurs vues se sont perpétuées, fût-ce sous des formes diverses et parfois contradictoires, dans les œuvres de philosophes et d'économistes influents et dans la « policy » d'administrateurs politiques et économiques, à tel point que, sous certains de leurs aspects, elles « ont pris une forme concrète dans nos institutions et nos pratiques actuelles ». D'un autre côté, « elles n'ont pas cessé (…) d'inspirer des protestations contre le statu quo des idées et des institutions » (Ralph P. Locke, Les Saint-Simoniens et la musique, p. 350 ; voir aussi Rushdī Fakkār, L'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples. Bilan en Europe et portée extra-européenne, 1967 ; Georges Weill, L'école saint-simonienne : son histoire, son influence jusqu'à nos jours, Félix Alcan, Paris, 1896 ; François Leblond, Ces Saint Simoniens qui ont construit la France moderne, Librinova, 2015). Les saints-simoniens ont notamment contribué à « (promouvoir) résolument le transfert du pouvoir au profit de la haute fonction publique » (Roland Cayrol, Le président sur la corde raide : Les enjeux du macronisme, Calmann-Lévy, 2019 ; voir aussi Laurent Mauduit, La caste : Enquête sur cette haute fonction publique qui a pris le pouvoir, la découverte, 2018), citadelle de la République et à réaliser ainsi le rêve que nourrissait Enfantin de voir le

« gouvernement des choses » substitué au « gouvernement des hommes » (Œuvres de Saint-Simon, vol. 8, E. Dentu, Paris, 1875, p. 131). Pour les saint-simoniens, en effet, les données techniques sont tout, les facteurs humains inexistants, l'individu n'existe qu'en tant qu'il est mis en réseaux (leur « industrialisme technocratique et libéral se fonde sur la seule multiplication des réseaux de communication ». Pierre Musso, Télécommunications et philosophie des réseaux, PUF, 1997). La formation et la préparation des hauts fonctionnaires destinés au « gouvernement des choses » étaient entre leurs mains. Le fondateur de l'ENA, Hippolyte Carnot, était un saint-simonien (Romuald Szramkiewicz et Jacques Bouineau, Histoire des institutions. 1750-1914, 4e éd., LITEC, 1998 ; l'école, ouverte en 1848, fut fermée en 1852, avant d'être ressuscitée en 1945). L'enseignement de l'économie à l'École libre des Sciences Politiques, plus connue aujourd'hui sous le nom de Sciences Po (Alain Garrigou, Les élites contre la République : Sciences Po et l'ENA, Éditions La Découverte & Syros, Paris, 2001), qui, dès sa création en 1871, influa « immédiatement (…) sur la configuration du champ universitaire et sur le fonctionnement du système politique et administratif » (Dominique Damamme, D'une école des sciences politiques. In Politix, vol. 1, n° 3-4, été-automne 1988. Science politique [p. 6-12], p. 6), fut confiée à des héritiers du saint-simonisme (François Leblond, op. cit.). Par ailleurs, Saint-Simon fut le premier à proposer la création d'une Société européenne (Bruno Arcidiacono, Un précurseur de l'Union européenne ? Le comte de Saint-Simon et la réorganisation de l'Europe en 1814. In Andre Liebich et Basil Germond [dir.], Construire l'Europe, Mélanges en hommage à Pierre du Bois, Graduate Institute Publications, The Graduate Institute, Genève, 2009, p. 55-70), c'est-à-dire une super-bureaucratie. Toujours relativement aux institutions, juste après la fondation du CNPF (Conseil National du Patronat Français) en 1945, alors qu'« un esprit latent de saint-simonisme circule entre l'esprit, organisateur, technocratique voire dirigiste de Vichy et la volonté (de Jean Monet et de de Gaulle) de rénovation industrielle, par la modernisation et la planification » (Serge Sur, La vie politique en France sous la Ve République, Éditions Montchrestien, 2016), ce sont des saints-simoniens qui prirent l'initiative de créer l'ACADI (Association des cadres dirigeants de l'industrie pour le progrès social et économique) (l'Acadie fut évangélisée par les Jésuites) (******), « insolente incarnation (du) 'patronat technocratique', cinquième colonne de l'étatisme dans l'entreprise », à laquelle adhérèrent la plupart des grands groupes privés de l'industrie lourde et toutes les entreprises nationalisées (Henri Weber, Le Parti des patrons : Histoire du C.N.P.F. [1946-1986], Seuil, Coll. « L'épreuve des faits », 2015).

(*) Jean-Pierre Callot, Enfantin, le prophète aux sept visages, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1963, p. 34 et sqq. « Il faut, écrit G. D'Eichtal, écrivain, helléniste, ethnologue, théoricien politique et fils du baron Louis d'Eichthal, fondateur de la banque Louis d'Eichthal à Paris, au Polytechnicien Léon Talabot, que l'Ecole Polytechnique soit le canal par lequel nos idées se répandent dans la société (…). Tu sais que c'est parmi cette classe d'hommes surtout que nous devons espérer de recruter des apôtres » (cité in Françoise Fichet-Poitrey, Jean Bureau et M. Kaufmann, op. cit., p. 54). « Il faut, insiste Enfantin, qu'elle (l'Ecole Polytechnique) soit le canal par lequel nos idées se répandront dans la société : c'est le lait que nous avons sucé à notre chère Ecole qui doit nourrir les générations. Nous y avons appris la langue positive et les méthodes de recherche et de démonstration qui doit aujourd'hui faire marcher les sciences positives » (cité in ibid., p. 55). En 1830, soixante polytechniciens saints-simoniens participèrent aux journées de 30 et 31 juillet.

(**) Les saint-simoniens restent aujourd'hui très représentés chez les ingénieurs et les universitaires et dans l'univers des parasites de haut vol, qu'ils soient hauts fonctionnaires, affairistes, chefs de grandes entreprises publiques ou privées – si tant est que la distinction soit encore fondée -, etc. (voir François Gallice, Les ingénieurs saint-simoniens : Le mariage de l'utopie et de la raison ? In Recherches contemporaines, n° 2, 1994 [p. 5-24] ; Alexandre Moatti, La figure de Saint-Simon dans les discours technocratiques français, 21e Journées d'Histoire du Management et des Organisations [21e JHMO], « Les Utopies managériales » 16, 17 et 18 mars 2016. UTBM Sevenans). Une Fondation Saint-Simon fut créée en 1982 dans le but de rassembler « certaines personnes (universitaires, hauts fonctionnaires, chefs de grandes entreprises publiques ou privées, hommes d'affaires, etc.) à l'intérieur d'un espace idéologique allant de la droite intelligente à la gauche intelligente », afin de « (convertir) la gauche de gouvernement au libéralisme » (Denis Souchon, Pierre Rosanvallon, un évangéliste du marché omniprésent dans les médias, acrimed.org, 6 octobre 2015). Elle fut dissoute en 1999, une fois sa mission « accomplie », pour reprendre le terme même de l'un de ses fondateurs, historien et sociologue qualifié d'« architecte du social-libéralisme » et encore en vie. Pendant les dix-sept années de son existence, un grand nombre de membres de la Fondation Saint-Simon collaborèrent aux gouvernements successifs en qualité de conseillers techniques, membres de commissions, chargés de mission, etc.

(***) Dès les années 1840, les saint-simoniens entretiennent des relations avec les officiers des bureaux arabes en Algérie, avec Louis-Philippe et ses principaux ministres, avec des politiciens de premier plan comme Lamartine ou des intellectuels comme Michelet ou Edgar Quinet et leurs réseaux. Leurs tentacules s'étendent jusque dans les milieux d'affaires (Jean-François Figeac, Le saint-simonisme après Saint-Simon, ou la pérennisation d'un réseau par la Question d'Orient. In Enquêtes, n° 3, octobre 2018, p. 6 ; voir, au sujet de l'influence tangible des saints-simoniens sur la politique de Napoléon III, Georges Weill, Les Saint-Simoniens sous Napoléon III. In Revue des études napoléoniennes, 1913 [p. 391-406] ; Bernard Jouve, L'épopée saint-simonienne : Saint-Simon, Enfantin et leur disciple Alexis Petit de Suez au pays de George Sand, Guénégaud, 2001 et Napoléon III et les saints-simoniens, http://www.napoleontrois.fr/dotclear/index.php?post/2006/03/25/8-napoleon-iii-et-les-saint-simoniens).

(****) « Nombre de saint-simoniens ont été ou demeurent maçons. En commençant par Saint-Simon, l'appartenance à un ordre maçonnique est prouvée pour Bazard, Buchez, Charton, Carnot, Chevalier, d'Eichthal et Leroux. L'historien Pierre Chevallier fait même état d'une loge du Grand-Orient appelée 'Les Saint-Simoniens' et qui aurait fonctionné en 1831 au moins » (Philippe Régnier, Le saint-simonisme à travers la lettre et l'image : le discours positif de la caricature, in Philippe Régnier, Raimund Rütten, Ruth Jung et Gerhard Schneider (dirs.), La Caricature entre République et censure. L'imagerie satirique en France de 1830 à 1880 : un discours de résistance ? Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1996). Les saint-simoniens eurent, de concert avec la franc-maçonnerie, une certaine influence sur la fondation de l'Alliance israélite universelle (1860) (Jean-Philippe Schreiber, Les élites politiques juives et la franc-maçonnerie dans la France du XIXe siècle. In Archives Juives, vol. 43 [p. 58 à 69]), dont le premier président, Isaac-Jacob Crémieux, était leur avocat (Simone Mrejen-O'Hana, Isaac-Jacob Adolphe Crémieux, Avocat, homme politique, président du Consistoire central et de l'Alliance israélite universelle [Nîmes, 30 avril 1796 – Paris, 10 février 1880]. In Archives Juives, vol. 36, 2003 [p. 139-46]. Un tableau

représente Enfantin dans une posture maçonnique, les pieds en équerre et la main sur le cœur [Magali Morsy, Les Saint-simoniens et l'orient : vers la modernité, Centre national des lettres Édisud, 1989, p. 202]).

(*****) Dans l'Église saint-simonienne, Carnot se chargea de rédiger un exposé de la doctrine en quatre volumes et un résumé de propagande en deux, revu par Bazard et Enfantin et largement répandu. Se souvenant plus tard de cette mission, il déclara : « Y a-t-il un idéal plus séduisant que celui-ci : l'Association universelle succédant à la rivalité des peuples ? Y a-t-il rien de plus attrayant que la prophétie du Maître : l'âge d'or est devant nous ? Y a-t-il rien de plus encourageant que cette devise : Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ? Bien d'autres, avant le Christ, ont exhorté les hommes a s'aimer entre eux, sans créer une religion. Les formules générales du Saint-Simonisme contenaient un principe plus actif que la charité chrétienne. Elles ne se bornent pas à recommander de secourir les pauvres, elles prescrivent aux forts le devoir d'élever les faibles jusqu'à eux. L'association universelle est, aussi, tout autre chose que la paix universelle. Enfin le Saint-Simonisme a le grand mérite d'avoir glorifié le travail. Saint-Simon proposait de donner pour base à la morale cette maxime : l'homme doit travailler. » (cité in Paul Carnot, Hippolyte Carnot et le Ministère de l'instruction publique de la IIe République : 24 février-5 juillet 1848, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, p. 23) Étant donné le féminisme de Saint-Simon, on peur s'interroger sur le sens du mot « homme » ici.

(******) L'ACADI était (est toujours ?) soutenue par des pères jésuites (Marie-Emmanuelle Chessel, Nicolas de Bemond d'Ars et André Grelon, L'entreprise et l'Évangile : Une histoire des patrons chrétiens, Presses de Science Po, Paris, 2018). Au XIXe siècle, les saint-simoniens étaient régulièrement associés aux jésuites par les libéraux (Eugène Fournière, Histoire socialiste de la France contemporaine. Texte établi par Jean Jaurès, t. VIII : Le Règne de Louis-Philippe [1830-1848], Jules Rouff, 1908, p. 200-1), mais pas seulement par les libéraux. Par exemple, selon Charles Fourier (Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen, Bossange Père, Paris, 1831, p. 2), « (l)es jésuites et les saint-simoniens sont deux associations théocratico-politiques tendant à maîtriser les gouvernemens et capter les hoiries : la différence entre eux est, que les jésuites déguisent leurs vues ambitieuses, ils ne prétendent pas avoir le droit de diriger le gouvernement et d'envahir les héritages, droit que s'arrogent hardiment les saint-simoniens, en vertu de quelques amphigouris d'économisme publiés par leur divin maître Saint-Simon qui a souvent dit tout le contraire des fadaises que lui prêtent ses disciples… ». Un « ami de l'ordre », observateur de la révolte des Canuts (1827-1832), note : « Par dessus tout cela, il est arrivé à Lyon des jésuites mâles et femelles d'une autre race, qu'on appelle saint-simoniens, du nom d'un grand seigneur, très mauvais sujet, mort il y a quelques années et qui était un peu fou » (cité in Fernand Rude, Le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832, E. Jolibois, 1944, p. 699). Tout polémique et métaphorique qu'ait pu être ce rapprochement, le fait est qu'il existe des ressemblances entre le gouvernement des jésuites et le gouvernement des saint-simoniens (Gabriel Gabet, Traité élémentaire de la science de l'homme considéré sous tous, vol. 3, J. – B. Baillière, Paris, 1842, p. 332 et sqq.). Du reste, le lien effectif entre jésuitisme et saint-simonisme a été confirmé en 2017 par l'élection d'un des (per)roquets des Rothschild à la présidence de la République (voir Frederic Rouvillois, Liquidation – Emmanuel Macron et le saint-simonisme, Éditions du Cerf, 2020).

(319) Les saint-simoniens ne niaient pas être panthéistes (voir Henri-Louis-Charles Maret, op. cit., p. 58), mais n'acceptaient pas cette dénomination parce qu'ils ne voulaient pas que leur doctrine soit assimilée aux systèmes panthéistes précédents, auxquels ils reprochaient de n'avoir jamais reçu, ni même été jamais conçus pour recevoir, une application sociale (voir ibid., p. 59).

(320) « Le panthéisme rationaliste, qui procède de principes rationnels a priori, qui passe par une intuition intellectuelle immédiate et concrète dans l'être réalisme absolu où il s'imagine trouver l'identité absolue de tous les êtres, de la nature et de l'esprit, le moi et le non-moi, du sujet et de l'objet, du pur penser et du pur être. Aussi se flatte-t-il de posséder la science absolue de toutes les choses et la compréhension de l'être absolu » (Giovanni Perrone, Théologie dogmatique, Paris, Louis Vivès, 1858, t. 6, p. 501). Le panthéisme historique est celui de Hegel. « Ce n'est pas la nature que Hégel a cherché en Dieu, comme Schelling, c'est l'esprit ; il n'a pas envisagé Dieu ('l'Idée') comme un être qui existe éternellement dans son identité absolue, mais bien comme un être qui se développe, et qui, dans les divers degrés de son évolution, a constitué des ordres divers et successifs d'existence en divers ordres d'êtres. Dieu ('l'Idée'), en logique, se conçoit en soi dans l'éternité de ses essences fondamentales. Mais comme il ne peut pas demeurer dans cet état, il faut nécessairement qu'il se développe extra se, en dehors de lui, dans la multiplicité externe des êtres de la nature ; de là naît la philosophie de la nature. Mais il ne peut demeurer dans cet état d'extériorité et de transition, et il faut que de cette multiplicité il revienne encore à l'unité de son être, et qu'il en ressorte esprit ; et de là naît la philosophie de l'esprit. Alors enfin l'être absolu acquiert la connaissance ou la conscience de lui-même, et il devient la personnalité infinie. Telle est la trinité logique continue de Hégel. Dieu ('l'Idée'), par cette progression logique, se révèle d'abord ou immédiatement à toute la nature, ensuite d'une manière immanente dans la conscience de l'homme, et il s'y complète, de sorte que Hégel affirme que, sans le monde et l'homme, Dieu ('l'Idée') ne serait pas complet, et qu'il ne serait pas encore Dieu ('l'Idée') » (ibid. p. 501-2). Comme « l'Idée » se développe suivant une loi nécessaire, l'histoire est régie par une nécessité absolue : « comme Hégel considère Dieu à l'état d'évolution continuelle dans le monde et dans l'humanité, il s'ensuit que l'histoire de l'homme embrasse les manifestations nécessaires de Dieu lui-même. De là l'histoire contient toute la science, toute la vie, la moralité, la religion, l'art, considérées dans leurs formes multiples, et par suite aussi, toutes les erreurs morales et religieuses que rapporte l'histoire ne sont que des évolutions nécessaires de Dieu. C'est pourquoi on a appelé l'histoire une géométrie inflexible, dans laquelle toute époque et toute doctrine se développe immuable en vertu d'une espèce de loi fatale. De là l'apothéose de toutes les erreurs de l'homme eu Dieu ('l'Idée'). Dieu ('l'Idée') est en toutes choses, il fait tout, il est tout ; de là le système du progrès indéfini, de la perfectibilité indéfinie de l'humanité ; de là enfin la loi perpétuelle des transformations et des changements, comme progrès des moyens » (Ibid., p. 502-3). Comme, enfin, « l'Idée » n'est qu'une abstraction pure, « il en résulte que les hommes et les peuples ne sont plus que des idées, les révolutions des théorèmes » (Théophile Desdouits, De la liberté et des lois de la nature, Ernest Thorin, Paris, 1868, p. 103 ; voir infra, note 340).

(321) Fils d'un banquier failli, Enfantin, à sa sortie de l'École polytechnique, devint cadre de la Caisse hypothécaire, dont le directeur, Olindes Rodrigues le présenta à Saint Simon, dont il devint le disciple. Après la mort de Saint-Simon, Enfantin fonda, avec l'appui financier des banquiers qui avaient déjà aidé Saint-Simon, un journal destiné à propager le saint-simonisme. Le journal fit long feu, mais Enfantin et

ses adjoints, déterminés à faire vivre la doctrine de leur maître, la présentèrent sous forme de conférences. Les conférences eurent plus de succès. Bientôt, les compères fondèrent une église, dont Enfantin fut nommé Père suprême (voir Hippolyte Castille, Le Père Enfantin, E. Dentu, Paris, 1859). En 1832, il fut poursuivi en justice avec un certain nombre de ses associés, dont l'économiste et politicien Michel Chevalier (1806-1879) (*) et reconnu coupable, comme eux, du chef d'association illégale et d'escroquerie. Enfantin fut condamné à un an de prison et 100 franc d'amende (Procès en la Cour d'assises de la Seine les 27 et 28 août 1832, Prosper Enfantin). Pendant son incarcération, « Enfantin médite à loisir sur les affinités entre l'Orient et l'Occident. Dans une lettre à [un coreligionnaire], il réaffirme la nécessité d'aller chercher sur place 'les rapprochements, les injonctions orientales et occidentales, mahométanes et chrétiennes'. Dès lors, chacun des adeptes se prépare à partir pour les pays du Levant. L'aventure commence par une expédition en Égypte à partir de mars 1832. Après sa sortie de prison, le Père s'y rend lui-même. Il participe à la préparation d'un projet pour le percement du canal de Suez dans lequel il voit le lien à la fois symbolique mais aussi tout à fait physique, économique même, entre l'Orient et l'Occident, retrouvant la thématique de Saint-Simon sur la communication à travers des réseaux techniques. Le Père et ses compagnons furent les véritables promoteurs du projet du canal, même si la conduite des opérations finit par leur échapper à partir de 1855 au profit de Ferdinand de Lesseps qui restait proche de leurs idées mais n'approuvait pas leur tracé. La même volonté d'unir les deux cultures conduisit les saint-simoniens à fonder l'Ecole polytechnique égyptienne en 1834. Charles Lambert en prit la direction, en adaptant son enseignement aux réalités locales. Son influence dans le pays fut d'autant plus importante qu'elle s'exerça sur tout le domaine de l'instruction publique. Mais il faut préciser que le séjour d'Enfantin et de ses disciples avait aussi bénéficié du précieux héritage des ingénieurs et des scientifiques qui avaient accompagné l'expédition napoléonienne de 1798. D'une manière générale, les difficultés matérielles rencontrées sur place modérèrent l'enthousiasme des missionnaires enfantiniens. Elles les ramenèrent aux réalités économiques et sociales de l'objectif industrialiste proprement saint-simonien, mais la mystique qui avait motivé leur départ ne cessa de les guider dans leur action. Après trois ans de travail en Égypte, Enfantin regagna la France pour reporter ses projets sur la nouvelle possession française d'Afrique. Il partit pour l'Algérie en compagnie de plusieurs disciples à la suite de sa nomination en 1839 à la Commission scientifique. Son séjour ne dura que deux ans… » (Saïd Almi, Urbanisme et colonisation: présence française en Algérie, Mardage, 2002, p. 26). En 1845, Enfantin fut parachuté administrateur du chemin de fer de Lyon à la Méditerranée, poste qu'il occupa jusqu'à la fin de sa vie.

(*) Michel Chevalier fut l'un des premiers, sinon le premier, à percevoir l'utilité des chemins de fer pour la formation de l'« ASSOCIATION DES PEUPLES ENTRE EUX ET DE L'HUMANITÉ AVEC LE GLOBE ». « Aux yeux des hommes qui ont la foi que l'humanité marche vers l'association universelle, et qui se vouent à l'y conduire, déclara-t-il, (…) le chemin de fer est le symbole le plus parfait de l'association universelle. Les chemins de fer changeront les conditions de l'existence humaine (…). L'introduction, sur une grande échelle, des chemins de fer sur les continens, et des bateaux à vapeur sur les mers, sera une révolution non-seulement industrielle, mais politique » (Michel Chevalier, Système de la Méditerranée, Paris, 1832, p. 36, 38).

(322) Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin, vol. 42, Ernest Leroux, Paris, 1877, p. 293-4.

(323) Doctrine Saint-Simonienne : exposition, Librairie Nouvelle, Paris, 1854, p. 490. Voir Giovanni Perrone, op. cit., p. 503-4. Le panthéisme mystique d'Enfantin a des faux airs de panthéisme millénariste « moyenâgeux ». Le passage suivant, où il parle de Saint-Simon, en est symptomatique : « Le monde attendait un sauveur… Saint-Simon a paru. Moise, Orphée, Numa ont organisé les travaux matériels. Jésus-Christ a organisé les travaux spirituels. Saint-Simon a organisé les travaux religieux. Donc Saint-Simon a résumé Moïse et Jésus-Christ. Moïse serait dans l'avenir le chef du culte, Jésus-Christ le chef du dogme, Saint-Simon serait le chef de la religion, le Pape. – Enfants, et vous tous qui entendez notre voix, apprenez que l'homme-Dieu des chrétiens est devenu en Saint-Simon l'homme-peuple ; sous ce nom divin, un et multiple à la fois, les souverains de l'avenir, les papes de l'église nouvelle réaliseront enfin cette souveraineté du peuple, impraticable rêverie pour ceux qui ne voient jamais dans le peuple qu'une multitude sans chef ; vérité pour le pape saint-simonien, car le peuple est en lui, aimant, sage et puissant, marchant comme un seul homme vers l'avenir que Dieu lui destine » (cité in Émile-Justin Menier, L'avenir économique, t. 1: Partie politique, Paris, 1875, p. 136 ; voir, au sujet des aspects millénaristes et gnostiques des élucubrations saint-simoniennes, Marc Angenot, Gnose et millénarisme : Deux concepts pour le 20ème siècle, suivi de Modernité et sécularisation, http://marcangenot.com/wp-content/uploads/2012/04/Gnoses-et-mill%C3%A9narisme-restructur%C3%A9.pdf.

(324) Ibid.

(325) Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année, 2e éd., Paris, 1829, p. 107.

(326) Ibid., p. 149.

(327) Doctrine Saint-Simonienne. Exposition, Librairie Nouvelle, Paris, 1854, p. 432.

(328) Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année, 3e éd., revue et augmentée, Paris, 1831, p. 113.

(329) Ibid., p. 107.

(330) De Cues cherchait à connaître l'infini, Dieu, en s'appuyant sur des figures géométriques, Enfantin, était tout simplement à la recherche de « la formule générale de l'esprit humain et [de] la courbe correspondante » (Philippe Régnier, Du Saint-Simonisme comme science et des Saint-Simoniens comme scientifiques : généralités, panorama et repères. In Bulletin de la Sabix, n° 44, 2009 [p. 45–52]). Il précisait que « [c]ette courbe et sa formule auront un caractère d'indéfini, représentation de l'indéfini humain, mais elles auront deux limites. Ces limites s'obtiendraient-elles en introduisant successivement dans une équation abstraite des termes tels que επ et πε, c'est-à-dire en lui faisant subir successivement des modifications symétriques par rapport à π et à ε » (cité in id., Le Livre nouveau des Saint-Simoniens : manuscrits d'Émile Barrault, Michel Chevalier, Charles Duveyrier, Prosper Enfantin, Charles Lambert, Léon Simon et Thomas-Ismayl Urbain [1832-1833], Édition, introduction et notes par Philippe Régnier, Éditions du Lérot, 1992, p. 173). N'étant apparemment pas satisfait de ses recherches, il demanda l'aide d'autres saint-simoniens. Charles Lambert, futur fondateur et directeur de l'École polytechnique du Caire, rédigea pour lui « un 'travail' où (, dans la tentative de définition de 'l'indéfini humain ') les spéculations épistémologiques (s'entremêlaient) avec des équations logarithmiques » (id., Du Saint-

Simonisme…). Par quel qualificatif l'écrivain, journaliste, dramaturge et membre du mouvement « Jeune Allemagne » Karl Ferdinand Gutzkow (1811-1878), s'il avait été au courant de ces tentatives de mise en équation de l'individu, aurait-il désigné les saint-simoniens, lui qui, en 1836, avait écrit, après avoir lu le programme saint-simonien d'émancipation de la femme, qu'ils « étaient des fous » (cité in J. V., [compte rendu] Zur Philosophie der Geschichte [de la philosophie de l'histoire], Karl Gutzkow. In Revue française et étrangère, t. 1, Paris, 1837, p. 127 ; voir, au sujet de ce programme, Paola Ferruta, L'utopie féministe saint-simonienne : perspectives de genre et vues architecturales autour de 1830. In Esercizi Filosofici, n° 2, 2007 [p. 222-39]) ? De quel nom d'oiseau se serait-il servi pour qualifier Leibniz, s'il avait su que les saint-simoniens ne faisaient là que reprendre et prolonger son projet de mathématiser le réel et la pensée (Herbert H. Knecht, La Logique chez Leibniz : essai sur le rationalisme baroque, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1981, p. 10) ?

Lorsque, en 1832, Enfantin, à Ménilmontant, déclara à ses disciples, après un hommage appuyé à Descartes, que l'œuvre du saint-simonisme « doit consister dans l'application de l'algèbre et de la géométrie à la morale », « il se situe, grosso modo, dans la même perspective » (Philippe Régnier, op. cit) que celle d'Hippolyte Margerin, polytechnicien de la promotion 1817, dont la Leçon sur les mathématiques, manuscrit rédigé à la fin de 1830 et « [r]éservé à un usage interne, et faisant probablement le point de discussions (non validées) d'une fraction des dirigeants », « tend [, non] seulement à renverser [la] hiérarchie [saint-simonienne] des disciplines au profit des mathématiques, ainsi remises au premier rang et même promues comme la science pilote de toutes les autres », mais « aussi et surtout [offre] une clé épistémologique pour réinterpréter l'interminable débat, hérité des Lumières, entre matérialisme et spiritualisme » (ibid.). Dans la conclusion de la Leçon, il « (propose) une stratégie scientifique consistant à s'emparer des acquis de Leibniz pour le dépasser… ». « Leibniz, décrit-il, a conçu le premier la génération des quantités au moyen de l'Infini et par conséquent est le véritable inventeur de la mathématique infinitésimale. Sa conception a porté de tels fruits que depuis Leibniz jusqu'à nos jours la science a fait beaucoup plus de progrès que depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à Leibniz. Vers le milieu du dernier siècle, les géomètres placés à leur insu sous l'influence de la philosophie de Locke et de Condillac ont commencé à douter de l'Infini, et sans en venir à le nier formellement, ils se sont efforcés de le bannir de la science comme une vaine chimère qu'il fallait restituer à la métaphysique. Privés de l'instrument le plus puissant dont la pensée humaine dispose, ils ne purent soutenir la science à la hauteur où Leibniz l'avait placée ; de là l'état de langueur et de discrédit où elle est tombée. De nos jours, Wronski a entrepris de réhabiliter l'Infini, mais son apport énergique n'a pas été compris et il n'a recueilli que la misère et le ridicule. La conception de Leibniz a rempli sa carrière. Elle sera remplacée et justifiée par une nouvelle conception plus vaste et plus féconde sur la génération des quantités, conception qui doit changer entièrement la face de la science mathématique, et qu'il appartient à la doctrine de produire » (ibid. ; voir aussi Patrick Gilormini, Vers une conception saint-simonienne de l'entreprise et de la société industrielle. Économies et finances. Université Grenoble Alpes, thèse soutenue le 25 octobre 2018, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02012113/document).

Il avait vu juste. « Les réflexions du philosophe et mathématicien allemand sur la nature de la logique marquent (…) une étape essentielle de l'idée selon laquelle la pensée peut se manifester à l'intérieur

d'une machine. Leibniz s'approche de l'automatisation de la raison, en mettant au point une arithmétique binaire (1679) et un calculus ratiocinator ou 'machine arithmétique' (1673). Un calculateur plus perfectionné que celui de Blaise Pascal. Découvrir un 'point' à partir duquel tout se remet un ordre : c'est le principe qui guide Leibniz dans sa recherche de 'nouvelles boussoles du savoir'. Son projet de compression des informations en vue d'économiser la pensée est aussi à l'œuvre dans les index et les catalogues qu'il envisage comme un espace tabulaire à multiples entrées. La mathématique leibnizienne, qui rend compte aussi bien des sous-ensembles que des relations, représente à la fois une première théorie des complexions et une première philosophie de la 'complication' : la multiplicité et la variété des nombres et des êtres se laissent organiser, classer, hiérarchiser. Leibniz (et Newton indépendamment de lui) constitue le calcul différentiel et le calcul intégral en réduisant à une démarche algorithmique (*) les opérations fondamentales du calcul infinitésimal (**). Pour que l'algorithme, ou suite ordonnée d'opérations élémentaires tirées d'un répertoire fini d'opérations exécutables en un temps donné, se convertisse en concept fondamental du traitement automatique de l'information, il faudra toutefois attendre la médiation de l'écriture algorithmique. Formulée en 1854 par l'Irlandais George Boole, elle permettra à l'informatique de se construire comme discipline un siècle plus tard. La nouvelle attitude à l'égard du temps et de l'espace qui stimule la recherche de méthodes de calcul plus rapides correspond aux exigences de la formation du capitalisme moderne. Avec les opérations outre-mer, un marché émerge de collecte, d'archivage, de traitement bureaucratique et de diffusion de données à destination des négociants, des financiers et des spéculateurs » (Armand Mattelart, Histoire de la société de l'information. I. Le culte du nombre, La Découverte, 2009 [p. 5-16]). « L'idée de société régie par l'information (***) est pour ainsi dire inscrite dans le code génétique du projet de société inspiré par la mystique du nombre. Elle date donc de bien avant l'entrée de la notion d'information dans la langue et la culture de la modernité. Ce projet qui prend forme au cours du xviie et du xviiie siècle intronise la mathématique comme modèle du raisonnement et de l'action utile. La pensée du chiffrable et du mesurable devient le prototype de tout discours vrai en même temps qu'elle instaure l'horizon de la quête de la perfectibilité des sociétés humaines. Moment fort de la matérialisation de la langue des calculs, la Révolution française en fait l'aune de l'égalité citoyenne et des valeurs de l'universalisme » (Armand Mattelart, op. cit.). Le projet leibnizien d'automatisation du raisonnement, de régulation du fonctionnement de la pensée organisée par un mécanisme s'explicitant par des représentations mathématiques « (participait) (lui-même) de la quête d'une langue œcuménique. Il traduit un humanisme cosmopolitique, inscrit dans une pensée religieuse [panthéiste]. Le vœu du philosophe est de contribuer au rapprochement des peuples, à l'unification non seulement de l'Europe mais du 'genre humain tout entier'. Car, écrit-il, 'je considère le Ciel comme la Patrie et tous les hommes de bonne volonté comme des Concitoyens en ce Ciel' » (cité in Armand Mattelart, op. cit.).

Un système combinatoire pareil à celui de Leibniz était en vigueur quatre mille ans plus tôt en Chine, comme il le nota lui-même dans l'exposé qu'il donna en 1703 du mécanisme de la réduction des nombres aux plus simples principes, comme 0 et 1 (voir ibid.). Le système de codage binaire, lié à l'algorithme à travers la chaîne de compilation et d'exécution, en particulier la phase d'assemblage (https://www.geeksforgeeks.org/introduction-of-assembler/) constitue la mathématisation du panthéisme moniste : la créature n'est rien (0). Dieu est tout (1).

(*) Le terme d'« algorithme » provient du nom d'Abu Ja'far Mohammed ibn Mùsâ al-Khowârizmi, mathématicien arabe du IXe siècle, auteur d'un traité intitulé Kitab al-jabr w'al-muqabala (Règles de remplacement et de réduction), d'où vient à sin tour le mot d'« algèbre » (voir Herbert H. Knecht, op. cit., p. 180, note 334, qui indique que, au « moyen âge », « algorithme » désignait le système de numération décimale en chiffres arabes par opposition aux calculs arithmétiques effectués au moyen de l'abaque et qui renvoie, à propos de la contribution de Leibniz au développement de l'algorithme, à Paul Schrecker, Leibnitz and the Art of inventing algorisms. In J. Hist. Ideas, vol. 8, n° 1, janvier 1947 [p. 107-116]. L'une des tendances les plus notables de la gouvernementalité depuis une décennie ou deux est l'utilisation croissante des algorithmes dans les processus décisionnels publics, qu'ils soient bureaucratiques, législatifs ou juridiques (voir A. Aneesh, Virtual Migration: The Programming of Globalization et Neutral Accent: How Language, Labor, and Life Become Global, 2006, qui a forgé le terme d'« algocratie », ou gouvernement par les systèmes algorithmiques ; voir aussi Nicoletta Boldrini, Algocracy and surveillance capitalism: we live in a world governed by algorithms, 30 mai 2017, https://medium.com/@NicBoldrini/algocracy-and-surveillance-capitalism-we-live-in-a-world-governed-by-algorithms-abd1f158186a et Adam Clair, Rule by Nobody. Algorithms update bureaucracy's long-standing strategy for evasion, 21 février 2017, https://reallifemag.com/rule-by-nobody/; James Hughes, Algorithms and Posthuman Governance, Journal of Posthuman Studies, vol. 1, n° 2, Journal of Posthuman Studies, 2017 [p. 166-184] ; voir aussi, transhumanisme et algocratie étant imbriqués l'un dans l'autre, algocracy, https://algocracy.wordpress.com/)

(**) Le calcul infinitésimal, Leibniz lui-même le reconnut, lui fut largement inspiré par la « loi des grands nombres » découverte par les frères Bernoulli (Yadolah Dodge, Statistique : Dictionnaire encyclopédique, Springer Verlag France, Paris, 2004, p. 53). Galilée avait proclamé que « le livre de la nature est écrit en langage mathématique » (Il Saggiatore, 1623). Leibniz enfonça le clou, en affirmant : « Quand Dieu fit le monde, il calcula. » « Et, remarque lumineuse d'un auteur qui le cite dans un ouvrage au titre particulièrement juste (Arnaud-Aaron Upinsky, La perversion mathématique : L'œil du Pouvoir, 3e éd, Éditions du Rocher, 1985), pour calculer il faut une administration » (voir, au sujet des aspects hermétiques du « rationalisme » mathématique de Leibniz, Bernardino Orio de Miguel, Some hermetic aspects of Leibniz's mathematical rationalism [p. 111-24], in Marcelo Dascal [éd.], Leibniz : What Kind of Rationalist?, Springer, 2008).

(***) Le mathématicien et philosophe états-unien Norbert Wiener ne s'y est pas trompé qui choisit Leibniz comme « saint patron de la cybernétique » (Norbert Wiener, Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine, 2e éd. The MIT Press and Wiley, New York, 1961 [1948], p. 12. Au demeurant, la cybernétique est l'aboutissement du concept saint-simonien de « réseau » (voir http://tierney.chez.com/cadre2.html ; Pierre Musso, Télécommunications et philosophie des réseaux, Presses Universitaires de France, Paris 2015, chap. 3)

(331) Cité in Hans Hörling Metzlersche, Die französische Heine-Kritik, t. 2 : Rezensionen und Notizen zu Heines Werken aus den Jahren 1835–1845, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2001. Enfantin posa ensuite à Heine cette question : « le panthéisme est-il entré dans les masses (allemandes), et, s'il y est, n'a-t-il pas grand besoin d'excitation puissante pour s'y développer ? » (cité in ibid., p. 7).

(332) Gioacchino Ventura di Raulica (T. R. P.), Essai sur le Pouvoir Public, Gaume Frères et J. Duprey, Pris, 1859, p. xxv.

(333) Eugène Loudun, La politique révolutionnaire. In Revue du monde catholique, vol. 4, 16e année, t. 49, Paris, 1877, p. 496-7.

(334) « La République, disait M. Poulle en 1894, est la fille du Grand Orient. M. Desmons, en 1895, parlait dans les mêmes termes. La franc-maçonnerie, affirmait M. Gadaud au Convent de 1894, c'est la République à couvert, et la République est la franc-maçonnerie à découvert. Et M. Lucipia, en 1895, n'hésitait pas à proclamer que la franc-maçonnerie et la République sont précisément la même chose » (Patrice Morlat, La République des Frères : Le Grand Orient de France de 1870 à 1940, Perrin, 2019 ; voir aussi Jean-Paul Lefebvre-Filleau, Franc-maçonnerie au cœur de la république. De 1870 à nos jours, Éditions De Borée, Collection « Histoire et documents », 2016 ; Jean-Michel Reynaud, République et franc-maçonnerie, B. Leprince, 2002).

(335) Pierre Leroux, Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain, vol. 1, nouv. éd., A Boussac, 1847, p. 160. « Que le souverain soit tous, je le veux bien, ironise ensuite Leroux à propos de la théorie démocratique selon laquelle le pouvoir émane du consentement des gouvernés ; mais à condition que tous s'entendent et s'accordent » (cité in Pierre Lasserre, Le romantisme français : essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle, nouv. éd., Mercure de France, Paris, 1907, p. 501).

(336) Ainsi, par exemple, l'« Être Suprême » est défini par les frères Trois-Points comme « à la fois l'Intelligence qui dirige l'univers et le Grand-Tout qui se meut à travers les espaces » (Léo Taxil, Révélations complètes sur la franc-maçonnerie, Les frères Trois-Points Letouzey et Ané, 1886, p. 325). « Pour nos frères anglo-saxons, dit le rituel du Grand Orient, cette initiale représente la puissance créatrice, donc la connaissance suprême. Pour nous, elle est l'initiale de : Gravitation, Géométrie, Génération, Génie, Gnose… Elle est la synthèse de toutes les sciences, de toutes les forces, elle symbolise le Grand Tout » (Alain Guichard, Les Francs-maçons, Grasset, 1969, p. 29). « 'DIEU EST TOUT CE QUI EST, dit un (autre) Rituel. Chaque partie ou division de ce qui est, est une partie de Dieu, mais n'est pas Dieu même. Dieu est la plus haute intelligence. Chacune des parties qui constituent le Grand Tout ou Dieu, est douée d'une portion de son intelligence, en raison de sa destinée. La réunion de toutes ces parties forme l'ensemble des mondes, l'Universum, c'est-à-dire le Grand Tout ou Dieu. Il n'y a pas d'autre religion que la religion naturelle.' Ces paroles n'ont pas besoin de commentaires, d'autant plus que tous les Rituels de la secte s'accordent à dire que Dieu est la Nature même, l'Univers, le Grand Tout, d'où sortent toutes les créatures, l'homme ainsi que les animaux, pour y rentrer ensuite par la mort, se décomposant et se reproduisant sans cesse sous d'autres formes » (François Ignace Joseph Labis [chanoine], Le libéralisme, la franc-maçonnerie et l'église catholique, Bruxelles, 1869, p. 42-3) ; voir, en ce qui concerne le culte républicain rendu républicainement à l'Être suprême, Albert Mathiez, Robespierre et le culte de l'Être suprême. In Annales révolutionnaires, t. 3, n° 2, avril-juin 1910 [p. 209-238].

(337) M** B**, Institutes du droit naturel privé et public et du droit des gens, t. 2, 2e éd., Paris, 1876, p. 339.

(338) La souveraineté nationale, concept élaboré par l'abbé Sieyès, est la qualité propre à la Nation qui possède en droit le pouvoir suprême, la Nation étant considérée comme une personne morale distincte des individus qui la composent et s'exprimant par ses représentants qui agissent collectivement en son nom et non chacun respectivement au nom de la fraction de la population qui l'a élu ; la souveraineté populaire, concept rousseauiste, est la qualité propre au peuple considéré comme l'ensemble des citoyens et possédant en droit le pouvoir suprême qu'il exerce soit directement soit par des représentants agissant en vertu du mandat impératif. « En France, le procédé du mandat représentatif permet après 1789 que la souveraineté populaire s'efface devant la souveraineté nationale » (Gérard Bélorgey, Le gouvernement et l'administration de la France, Armand Colin, Paris, 1967, p. 13).

(339) Voir François Lombard, Les jurés : Justice représentative et représentation de la justice, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993, p. 8.

(340) Eugène Loudun, La Politique révolutionnaire. In Revue du monde catholique, 16e année, t. 49, Paris, 1877, p. 497.

(341) « Le mysticisme logique, panthéiste de Hegel ravale le sujet réel de l'histoire, le peuple, au rang d'un simple objet et le subordonne à la domination d'une abstraction, l'État » (René Heyer, Économie et symbolique, Presses Universitaires de Strasbourg, 1994) (voir infra, note 340).

(342) Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes, vol. 4, 7e éd., Michel Lévy, 1866, p. 19. Les Aufklärer, Hegel en tête, « considèrent le mouvement révolutionnaire comme la réalisation pratique de leurs thèses (panthéistes) intellectuelles : les révolutionnaires français auraient opéré le passage dans la pratique des thèses théoriques qu'ils avaient commencées à développer au début du 18è siècle. Ce qui se manifeste alors dans l'Histoire est pour eux la Puissance de la Raison, qui n'aura plus après qu'à se déployer dans le remodelage républicain pour conquérir une autre partie du réel, pour s'incruster pratiquement dans la réalité anthropologique » (Gaëlle Demelemestre. Les métamorphoses du concept de souveraineté [XVIème-XVIIIème siècles]. Philosophie. Université Paris-Est, 2009, p. 227) Leurs opposants, dont l'homme politique et philosophe irlandais Edmund Burke (1729-1797) « (faisaient) remarquer que l'homme auquel renvoie la Déclaration… n'existe pas, parce qu'elle commence par lui reconnaître des droits naturels, dont la distinction d'avec des 'droits de nature' n'est pas faite, et que l'homme n'existe jamais à l'état de 'nature' auquel ils renvoient. L'homme n'existe jamais in abstracto, et commencer par penser l'homme comme s'il se construisait à partir d'une tabula rasa est vide de sens. A fortiori est-il absurde de chercher à construire une collectivité politique à partir de ces éléments 'purs' qui n'ont aucun degré de réalité » (ibid.) (voir supra note 208).

(343) Ibid., p. 214.

(344) « Chose bizarre, observe ironiquement de Tocqueville, tandis que chaque particulier, s'exagérant sa valeur et son indépendance, tendait vers l'individualisme, l'esprit public se dirigeait de plus en plus, d'une manière générale et abstraite, vers une sorte de panthéisme politique qui, retirant à l'individu

jusqu'à son existence propre, menaçait de le confondre enfin tout entier dans la vie commune du corps social » (Discours de M. de Tocqueville prononcé dans la séance du 21 avril 1842, Firmin Didot Frères, Paris, p. 16). Le théologien, philosophe, journaliste, critique littéraire et historien suisse Alexandre Vinet (Mélanges, Paris, 1869, p. 94-5) lui fait ainsi écho : « Dans la société (démocratique) […] l'individualisme est sur le trône et l'individualité est proscrite ! L'être réel, vivant, portant un cœur et une conscience, est tout près d'être nié ; il ne lui est permis de se sentir vivre que dans le grand tout dont il fait partie ; ce panthéisme social ne lui laisse pas plus de personnalité que n'en a la goutte dans l'Océan ; ce n'est plus un homme, c'est un chiffre, une quantité, une fonction, tout au plus un ingrédient ; les individus étaient autrefois des médailles dont le fruste même avait son prix : ce sont aujourd'hui des écus ou des gros sous dont le marchand ne s'amuse point à regarder l'empreinte à mesure qu'entre ses doigts ils glissent pièce à pièce, et pièce à pièce ils remontent. Il paraît expédient que des qualités trop prononcées s'effacent et que tous les angles saillants deviennent des angles rentrants, que chacun ne se cultive que dans le sens de la société, laquelle a besoin de ses talents, de sa fortune, de ses forces, et non pas de lui. »

(345) CH. Levêque, le mysticisme oriental. In Revue des cours littéraires, 5e année, Germer Baillière, Paris, 1867-1868, n° 1, p. 19. La néantisation du fini par rapport à l'infini divin n'est cependant pas propre au panthéisme. « Le monothéisme mosaïque (…) porte la même empreinte. Jéhovah est tout et l'homme n'est que poussière. Le Dieu de l'Orient, comparé à l'homme, est ce que sont les princes de l'Orient vis-à-vis de leurs sujets. Il est le créateur et les hommes sont ses créatures : il peut donc en disposer, il peut les faire naître et les faire mourir, les abaisser et les élever, selon son bon plaisir ; l'homme est à Dieu ce que le vase de terre est au potier, ni plus ni moins. De liberté et de spontanéité humaine il ne peut être question. C'est de Dieu que vient non-seulement l'exécution, mais même la volonté ; c'est Dieu qui éclaire et c'est Dieu qui endurcit les cœurs ; c'est Dieu qui prédestine et au bien et au mal. Toute puissance étant d'un côté, il ne reste de l'autre, c'est-à-dire pour l'homme, qu'impuissance radicale, apathie morale, morne résignation. Le Dieu de l'Orient, c'est Saturne ou Moloch, qui dévore ses enfants, c'est l'infini qui, précisément parce qu'il est l'infini, ne saurait tolérer à côté de lui une existence indépendante. En sa présence, la création n'est qu'une ombre, une apparence destinée à disparaître, une vague qui monte et qui se perd à jamais dans l'Océan de l'Être infini. Se sentant d'une part une existence réelle, convaincu, d'un autre côté, que cette existence à part et en-dehors de Dieu est déplaisante pour l'Être suprême parce qu'elle le limite, l'individu est porté, par cette contradiction qu'il trouve dans sa conscience, à s'anéantir lui-même soit par une mort violente ou par un lent martyre, soit par une résignation complète et une abdication absolue de la personnalité » (ibid. p. 545-46). Il est vrai que, dans le judaïsme, on peut se consoler en méditant sur des concepts comme celui de « herout » (liberté) et, dans le christianisme, sur la notion augustinienne de « libre arbitre », que les théologiens du XIXe siècle ne manquaient pas d'opposer systématiquement au fatalisme panthéisme.

(346) Le néoplatonisme enseignait à l'homme que le but de son existence terrestre était de préparer son retour dans l'unité divine par l'extase, c'est-à-dire l'abstraction intellectuelle et par l'ascétisme et que le terme de cette évolution était constitué par « l'identification de l'âme avec l'unité abstraite… par la

perte de l'activité, de la pensée, de la conscience même, c'est-à-dire par l'anéantissement radical de (l'individu) même » (CH. Levêque, op. cit., p. 19).

(347) Ce n'est pas pour rien que le sociologue et normalien Jean Izoulet (1854-1929) intitula un de ses ouvrages Le panthéisme d'Occident ou le Super-laïcisme et le fondement métaphysique de la République (1928). Voir Emile Bocquillon, Izoulet et son œuvre, L'Alliance Universitaire Française, nouv. série, n° 1 juillet 1920 [p. 3-30], https://www.tpsalomonreinach.mom.fr/Reinach/MOM_TP_129969/MOM_TP_129969_0001/PDF/MOM_TP_129969_0001.pdf. Ce titre se marie parfaitement avec celui d'un de ses autres ouvrages : Paris : Capitale des religions ou la mission d'Israël (Albin Michel, 1926).

(348) Les premières traces de centralisme administratif et politique se trouvent dans le despotisme mésopotamien du IIIe millénaire avant notre ère et dans la civilisation matriarcale pré-aryenne de la vallée de l'Indus (v. 2600 avant notre ère – v. 1900 avant notre ère) (voir Jacques Béthemont, Sur les origines de l'agriculture hydraulique. In L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient. II. Aménagements hydrauliques, État et législation. Séminaire de recherche 1980-1981. Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, 1982. Travaux de la Maison de l'Orient, 3 [p. 7-30] ; C. C. Lamberg-Karlovsky [éd.], Archaeological Thought in America, Cambridge University Press, 1991, p. 365). En Europe, l'Église, après l'avoir expérimenté dès IVe siècle de notre ère (voir Olivier Bobineau, L'Empire des Papes. Une sociologie du pouvoir dans l'église, CNRS Editions, 2013, Paris ; Antoine Dareste de La Chavanne, Histoire de l'administration en France et des progrès du pouvoir royal, t. 1, Guillaumin et Cie, 1848, Paris, p. 107 et sqq), fut la première institution en Europe à se doter, à partir du XIe-XIIe siècle, d'un gouvernement bureaucratique centralisé et c'est sur ce modèle que fut formé le système centralisé de pouvoirs administratifs sous l'Ancien régime (voir Harold J. Berman, Le Droit et la Révolution : La formation de la tradition juridique occidentale, Librairie de l'université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, 2002 ; voir aussi https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2020/02/11/le-droit-et-la-revolution/ et Robert B. Ekelund, Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert et Audrey B. Davidson, Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm, Oxford University Press, New York et Oxford, 1986 ; voir aussi Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes, 7e éd., vol. 4, Michel Lévy, Paris, 1866, p. 49 et sqq.). Il fut consolidé sous la Révolution de 1789. Ensuite, « (l)'action de Napoléon a fait de la France le paradis de la bureaucratie, et elle l'est encore aujourd'hui (…). Vingt fois, dans cet État, on a décrété et proclamé la liberté et pourtant les formes que l'armée des fonctionnaires d'État y imposent à l'existence dans ce pays, ainsi que l'esclavage des routines, montrent que la liberté s'en tient aux grandes phrases » (c'est nous qui soulignons) (Joseph Olszewski, Bureaukratie, Stuber, Würzburg, 1904, p. 51 et sqq. Cité in Andreas Anter, L'histoire de l'État comme histoire de la bureaucratie. In Trivium, n° 7, 2010, note 61). Saint-Simon lui-même appelait de ses vœux « une institution sociale (…) dépositaire de tous les instruments de la production » (Doctrine de Saint-Simon. Exposition, 1re année, 1829, 2e éd., Paris, 1830, p. 193)

Que des lois de « décentralisation » aient été adoptées dans les démocraties, comme ce fut le cas en France en 1982-1983, n'implique pas une décentralisation dans les faits. Leur effet principal, qui est celui qui est effectivement visé par les parlementaires, est de multiplier les planques à tous les niveaux de la pseudo-hiérarchie républicaine, en particulier mais pas exclusivement à travers la « fonction

publique territoriale » (voir Raymond Couderc, La République dévoyée, Privat, 2001). Mais qu'en était-il à cet égard de l'Allemagne hitlérienne, à laquelle Julius Evola (Fascismo e Terzo Reich, 6e éd., corrigée, Edizioni Mediterranee, p. 189) – il n'est pas le seul – reproche d'avoir été centralisatrice.

Premièrement, l'Allemagne, il semble qu'il faille sans cesse enfoncer cette porte ouverte, n'est pas née en 1933. Lorsque Adolf Hitler y est arrivé au pouvoir, cela faisait plus d'un siècle que l'Allemagne était soumise à la centralisation administrative que lui avait imposée Nabuleone Buonaparte et sa nombreuse famille (voir Jacques Droz, Histoire de l'Allemagne, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 2003, chap. 1).

Deuxièmement, sur le sujet, les études un tant soit peu détaillées sont aussi rares que les idées reçues sont répandues. Edward Norman Peterson, dans Limits of Hitler's Power (2015), a commencé à combler cette lacune et il n'en ressort pas que l'Allemagne, sous Hitler, ait été particulièrement plus centralisée que sous Weimar. Deux témoignages de première main donnent matière à réflexion à cet égard : le premier est celui de Hans Gisevius, ancien officier de la Gestapo et opposant à Hitler, qui, dans un article, parle de « notre Etat-Führer soit-disant hautement centralisé » (p. 103) ; le second est celui d'un sociologue allemand qui avait émigré aux États-Unis avant la Seconde Guerre mondiale et qui, dans un de ses livres, décrit la décentralisation qu'avait enclenchée l'État national-socialiste dans les dernières années de la guerre (Thomas Schaarschmidt, Multi-Level Governance in Hitler's Germany: Reassessing the Political Structure of the National Socialist State, Historical Social Research / Historische Sozialforschung, vol. 42, n° 2, 160, 2017 [p. 218-42]).

Troisièmement, Hitler pensait qu'aucune question ne devait être décidée dans ses détails par l'autorité centrale, mais indépendamment d'elle et sur le champ. Bien qu'il ne fût pas opposé à la tendance générale à la centralisation qui s'accusait à l'époque, il mettait en garde contre l'hyper-centralisation, qui, disait-il justement, empêchait le développement d'une pensée indépendante aux plus bas échelons de la hiérarchie (voir Rainer Zitelmann, Hitler: The Policies of Seduction, London House, 1999, p 402).

(349) Eugène Loudun, op. cit., p. 672.

(350) Ibid., p. 674.

(351) Alexis de Tocqueville, op. cit., 13e éd., t. 2, Pagnerre, Paris, 1864, p. 32. « L'État social démocratique défait le lien social et met tous les individus sur le même plan. Chacun est regardé comme une unité du corps social, égal et semblable aux autres. Il s'ensuit que ce qui affecte l'homme démocratique peut être immédiatement généralisé à l'ensemble du corps social et que ce qui affecte celui-ci dans son ensemble est considéré comme capable d'affecter chaque individu particulier. Le motif affectif dans une telle situation est l'identification présumée de chacun avec tous et de tous avec chacun. Tout ce qui empêche ou paraît empêcher, entrave ou paraît entraver cette identification est une source d'angoisse. Ce qui nuit à cette identification est l'inégalité et tout ce qui la rappelle ou la préfigure. Ce qu'un individu apprécie dans un autre individu ou dans le corps social en tant que tout n'est pas telle ou telle qualité ou telle ou telle opinion, mais la qualité ou l'opinion qui est aussi la sienne. C'est la relation d'égalité ou de similarité entre lui et l'autre ou les autres. Ce qu'il hait, inversement, est la différence et l'inégalité en soi. Ce qu'il aime est une abstraction ; ce qu'il déteste est également une abstraction » (Pierre Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie, Fayard, 1993

[retraduit de Pierre Manent, Tocqueville and the Nature of Democracy, traduit par John Waggoner, Bowman and Littlefield Publishers, Inc., 1996, p. 62]. Selon de Tocqueville (L'Ancien Régime et la Révolution, Œuvres complètes, 7e éd., vol. 4, Michel Lévy, Paris, 1866, p. 216-7) c'est au XVIIe siècle que l'abstraction fut mise en vogue et elle le fut par les classes dites supérieures, notamment chez les lettrés et chez les légistes : « Quand on étudie l'histoire de notre révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation et l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie ; même goût de l'original, de l'ingénieux et du nouveau dans les institutions ; même envie de refaire à la fois la constitution tout entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties. Effrayant spectacle ! car ce qui est qualité dans l'écrivain est parfois vice dans l'homme d'État, et les mêmes choses qui souvent ont fait faire de beaux livres peuvent mener à de grandes révolutions. La langue de la politique elle-même prit alors quelque chose de celle que parlaient les auteurs ; elle se remplit d'expressions générales, de termes abstraits, de mots ambitieux, de tournures littéraires. Ce style, aidé par les passions politiques qui l'employaient, pénétra dans toutes les classes et descendit avec une singulière facilité jusqu'aux dernières. Bien avant la Révolution, les édits du roi Louis XVI parlent souvent de la loi naturelle et des droits de l'homme. Je trouve des paysans qui, dans leurs requêtes, appellent leurs voisins des concitoyens ; l'intendant, un respectable magistrat ; le curé de la paroisse, le ministre des autels, et le bon Dieu, l'Être suprême, et auxquels il ne manque guère, pour devenir d'assez méchants écrivains, que de savoir l'orthographe. Ces qualités nouvelles se sont si bien incorporées à l'ancien fonds du caractère français que souvent on a attribué à notre naturel ce qui ne provenait que de cette éducation singulière. J'ai entendu affirmer que le goût ou plutôt la passion que nous avons montrée depuis soixante ans pour les idées générales, les systèmes et les grands mots en matière politique, tenait à je ne sais quel attribut particulier à notre race, à ce qu'on appelait un peu emphatiquement l'esprit français : comme si ce prétendu attribut eût pu apparaître tout à coup vers la fin du siècle dernier, après s'être caché pendant tout le reste de notre histoire. Ce qui est singulier, c'est que nous avons gardé les habitudes que nous avions prises à la littérature en perdant presque complètement notre ancien amour des lettres. Je me suis souvent étonné, dans le cours de ma vie publique, en voyant des gens qui ne lisaient guère les livres du XVIIIe siècle, non plus que ceux d'aucun autre, et qui méprisaient fort les auteurs, retenir si fidèlement quelques-uns des principaux défauts qu'avait fait voir, avant leur naissance, l'esprit littéraire ».

(352) De là, entre autres, des troubles mentaux comme la « dépersonnalisation » et la « déréalisation », dont les symptômes sont apparus à l'époque où, dans les années 1970, le nombre de personnes exposées à la télévision a considérablement augmenté et que l'exposition à l'Internet a amplifiée et généralisée (Philippe Engelhard, Internet change-t-il vraiment nos sociétés ? t. 3 : L'Internet, la science, l'art, l'économie et la politique, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 291), s'est ajoutée récemment, pour le grand profit des psychologues et des vendeurs de psycholeptiques, la « décorporalisation » (Charline Zeitoun, Peut-on se noyer dans le virtuel ?, 9 novembre 2016, https://lejournal.cnrs.fr/articles/peut-se-noyer-dans-le-virtuel).

Comme Priape, Pan a deux visages, selon qu'il apparaît dans le culte populaire et la mythologie ou dans les systèmes théologico-philosophiques des diverses écoles philosophiques de l'antiquité. Chez les peuplades préhelléniques et pour les poètes, il est une divinité essentiellement rustique et pastorale. Chez les pythagoriciens et les orphiques, il symbolise la substance universelle. Dans certaines de leurs parties, ces deux visages se superposent donc, car la materia prima des philosophes est le principe de ce que l'on désigne dans le langage courant sous le terme de nature ou matière.

Le centre du culte de Pan en Grèce était l'Arcadie. Les Arcadiens se considéraient comme autochtones et soutenaient que leur pays était plus ancien que la lune (1), c'est-à-dire qu'il avait une origine plus ancienne que cet astre ; de là qu'ils se donnaient le nom de « proselênoi » (« antérieurs à la lune », astre qui était une de leurs plus anciennes divinités) (2). L'une de leurs tribus portait même le nom de Selenoi et le Péloponnèse, au centre duquel était située l'Arcadie, était réputé avoir la même taille que la lune (3). Les Grecs étaient d'un avis sensiblement différent qui faisaient dériver le nom de proselênoi du verbe proselein (attaquer, brutaliser) (4), dans le sens de hybrizein (insulter). De fait, Lycophron ainsi qu'Aristote font descendre les Arcadiens des Dryopes, tribu de brigands violents qui tirait son nom de son ancêtre, Dryops, fils de Dia, fille de Lycaon. Lycaon, selon Pausanias, fonda la première ville du monde, Lykoseura ; dans la généalogie transmise par le géographe grec, Lykaon est donné comme le fils de Pelasgos, « né du sol ». En outre, comme le lac Symphale, dont les oiseaux avaient été tués par Hercule, était situé en Arcadie et que la source du Styx était également en Arcadie, les Arcadiens étaient regardés comme les habitants d'une contrée infernale (5).

Les Arcadiens était un peuple de bergers et de laboureurs. Ils exportaient aux peuples industriels les produits que renfermait leur contrée : bois, grains, minéraux, troupeaux de chèvres, de boucs, de chevaux et d'ânes, plantes médicinales. Vigoureux, ils ne se servaient pas de ces dernières, leur seul remède étant le lait de leurs troupeaux. Le surnom de balanêphagoi (« mangeur de glands »), qui leur avait été donné par leurs voisins, n'indique pas nécessairement qu'ils étaient pauvres ; au contraire, il pourrait indiquer qu'ils étaient gourmands, car les glands rôtis sont présentés comme des friandises par Aristophane et Platon (6). Il est cependant plus probable qu'il renvoyait à leur antiquité. Gallen (De alimen. Facult., II, C, 38), sur la foi de Diodore de Sicile (Bibl. Hist., I, 8) et d'Ælien (Var. Hist., III, C. 39) rapporte que, dans les premiers temps, les hommes ne se nourrissaient que de glands et que les Arcadiens étaient restés fidèles à cette coutume, tandis que les Grecs l'avaient abandonnée à l'époque où ils reçurent de Déméter l'agriculture. La balanophagie définit donc un état social et politique antérieur à la civilisation (7).

Point extrêmement important pour la compréhension du riche symbolisme de Pan, les Arcadiens, comme tous les bergers, faisaient paître leurs troupeaux dans ce que les Grecs appelaient les eschatiai (confins, extrémités) (8). « La rareté de la pratique agricole sédentaire et la faiblesse du peuplement que domine une culture de la mobilité [conduisaient] souvent les Grecs de l'Antiquité à rejeter les hommes

qui vivent dans les eschatiai du côté de la marginalité et à faire peser sur eux le soupçon de la délinquance, voire de la barbarie » (9). En outre, les eschatiai mettaient en contact des troupeaux et par conséquent des bergers de cités différentes (10). Artémos, patronne des bêtes sauvages, règne sur les eschatiai, où, en tant que chasseur, Pan lui est subordonné (11). A cet égard, Pan est donc à mi-chemin entre le nomos et la physis – nous dirions respectivement la nature et la culture -, antithèse introduite par les sophistes (12). Cette position intermédiaire est exprimée symboliquement par son aspect mi homme mi-animal ; quant à « [l]'animal dont il revêt [en partie] la forme [, il] n'est pas tout à fait sauvage. Pour les Anciens, la chèvre est à égale distance entre le sauvage et le domestique » (13). Qui plus est, il fait en quelque sorte fonction de médiateur entre les dieux et les hommes (14).

Les Arcadiens étaient défiants, soupçonneux et néanmoins hospitaliers. Bien que profondément attachés à leurs vallées et à leurs montagnes, ils n'éprouvaient aucune difficulté à s'expatrier. Le fait qu'ils tenaient passionnément à leur liberté ne les empêchait pas de chercher fortune à l'étranger comme mercenaires. Ils étaient particulièrement recherchés par les cours étrangères, parce que – point qui prendra toute sa signification dans la troisième partie du présent essai -, bergers, ils connaissaient bien ces « zones de marges » qu'étaient les eschatiai. Ils étaient employés de préférence comme « donneurs de renseignements sur l'état des frontières », bref comme espions (15). Ils aimaient la guerre, la rapine.

En dépit ou en raison de leurs mœurs rudes et grossières, ils aimaient beaucoup la musique ; favorisé par la solitude et l'errance de leur vie, l'amour de la musique se retrouve chez tous les peuples de pasteurs. Dans les combats, les Arcadiens marchaient tantôt au son du pipeau, tantôt à celui de la flûte, dont les notes aiguës et perçantes étaient propres à exciter la colère. Leurs législateurs leur imposèrent l'étude de la musique de l'enfance à l'âge de trente ans, afin, d'après Polybe (IV, 20), d'« adoucir ce qu'il y avait dans leur nature de trop rude et de trop sauvage ». Leurs danses et leurs chants étaient parmi les plus renommées. L'une de ces danses, probablement d'origine phrygienne (16) et très populaire dès l'époque archaïque dans tout le Péloponnèse, était la sicinnis (17), exécutée par des pans et des satyres à tête et à barbe de bouc qui imitaient les sauts et les bonds des caprins sur les rochers (18). Une tribu arcadienne, les Cynaethéens, raconte Polybe (IV, 20), négligea totalement ces institutions et finit par redevenir si sauvage que le crime sévit dans leur contrée plus que dans toute autre région de la Grèce.

Des Arcadiens, dont il était la divinité protectrice, Pan reçut ses attributs, ses traits et ses habitudes et peut-être même son nom (19). Ils lui avaient bâti de nombreux temples, dont celui d'Akakésion, près de Megalopolis (20), dans lequel résidait un oracle dont Erato avait été la prêtresse (21) et où brûlait un feu perpétuel. Ils le regardaient comme une sorte de divinité suprême. En tout cas, ils le considéraient comme le plus ancien de leurs dieux et c'est pour lui qu'ils avaient le plus de vénération (22), à tel point, selon Étienne de Byzance, que son nom fit appeler Panie la terre des Pélasges (23). Gardien des troupeaux et protecteur de la famille, il présidait également à la chasse et à la musique. Selon Macrobe

(Saturnales, I), les Arcadiens appelaient Pan « maître de la matière », dans le sens cosmogonique de dominateur souverain de tous les principes matériels qui forment l'essence des corps célestes ou terrestres et, à ce tire, il était identifié au soleil et, par voie de conséquence, rapproché d'Apollon et de Jupiter (24) ; les Égyptiens lui donnaient le nom de Khem et d'Amon-Re, représentations de la puissance génératrice et nutritive de la nature (25). Précisément, selon Diodore de Sicile (I, 18), Pan était originaire d'Égypte, où, aux dires d'Hérodote (l. 2), il était du nombre des huit premiers dieux.

Pour les Grecs, Pan, toujours d'après Hérodote, était au contraire au nombre des divinités inférieures et d'invention moderne. Inconnu d'Homère et d'Hésiode, il ne l'était plus des Athéniens, à l'époque de la bataille de Marathon (490 avant notre ère). Peu avant que ceux-ci ne livrent bataille aux Perses, ils avaient décidé de demander de l'aide aux Lacédémoniens et leur avaient envoyé dans ce but l'hémérodrome Philippidès, à qui, alors qu'il faisait route, Pan était apparu dans la région du mont Parthénon et, après l'avoir appelé « à haute voix par son nom[…] lui [avait ordonné] de demander aux Athéniens pourquoi ils ne lui rendaient aucun culte, à lui qui avait pour eux de la bienveillance, qui leur avait déjà été utile en plusieurs occasions, et qui le serait encore dans la suite. Les Athéniens ajoutèrent foi au rapport de Phidippidès ; et, lorsqu'ils virent leurs affaires prospérer, ils bâtirent une chapelle à Pan au-dessous de la citadelle. Depuis cette époque, ils se rendent ce dieu propice par des sacrifices annuels, et par la course des flambeaux » (26). Les sacrifices qu'on lui fit instituer étaient communs avec ceux qui étaient faits à Dionysos et aux nymphes. (27). On lui présentait pour offrande des vaches, des béliers, des agneaux, du lait et du miel (28). De là son culte se répandit dans tout le monde grec jusqu'en Illyrie, à Delphes et en Thrace. Dans la plupart des endroits où il s'installa, il était célébré dans des grottes, ce qui, il convient de le souligner, n'était pas le cas en Arcadie (29).

La première mention de Pan dans la littérature se trouve dans les hymnes homériques (VIIe-IIIe siècle avant notre ère). L'hymne qui lui est dédié (fin du IVe-début du IIIe siècle avant notre ère) (30) le présente comme le fils d'Hermès et d'une fille de Dryope et le dote des attributs du dieu des troupeaux et, par extension, de la chasse, qu'il était, comme nous l'avons vu plus haut, pour les pâtres d'Arcadie. A la vue du nouveau né, qui était venu au monde avec des jambes, des cuisses et des pieds de bouc, deux cornes et une longue barbe, les nymphes d'Arcadie poussèrent un cri d'horreur ; quant à Hermès, également présent à l'accouchement, il se prit à rire ; il l'enveloppa dans une peau velue de lièvre et alla le présenter aux dieux. « Tous furent saisis de joie surtout Dionysus, et ils donnèrent à l'enfant le nom de Pan, parce qu'il les avait tous amusés » (31). Il fut élevé par des nymphes (32). Selon Euripide (Ion, 501) et Ovide (Métamorphoses, XIV, 515), il habitait dans des grottes ; d'après Aeschyle (Les Perses, 448) (33), il errait sur le sommet des montagnes ou dans les vallées, où, vêtu d'une peau de bouc, tantôt il chassait les bêtes sauvages, tantôt il folâtrait avec les nymphes en jouant du flageolet. Dieu des troupeaux, des animaux sauvages et des animaux domestiques, il était de son domaine de les garder et de veiller à ce qu'ils se multiplient (34) ; les abeilles aussi étaient sous sa protection (35). Dieu des chasseurs et des pêcheurs (par extension, les côtes étaient aussi sous sa protection), il pouvait leur permettre de faire bonne prise, comme il pouvait les en empêcher (36) ; en Arcadie, les chasseurs

avaient l'habitude de fouetter sa statue, s'ils rendraient bredouille (37). Le dieu-bouc était lui-même un dieu chasseur : « La fonction pastorale et la fonction cynégétique vont de pair : il revient, à un dieu qui assure l'équilibre biologique du monde animal, de sanctionner aussi les normes relatives aux activités qui pourraient mettre cet équilibre en péril (38). » De là aussi qu'il était un dieu de la fertilité et, plus particulièrement, de la fécondité et, par conséquent, de la richesse matérielle, les troupeaux étant alors une des principales sources d'abondance des Arcadiens comme des autres peuples (l'élevage était plus développé en Arcadie que dans les autres régions de la Grèce). Sous ce rapport, il est qualifié à la fois d'« époux des chèvres » et de conducteur du troupeau.

Progéniture d'Hermès, Pan était, comme lui, un dieu guérisseur et un dieu prophète. Une des généalogies de Pan le présente comme fils de Jupiter et de Thymbris, nymphe des eaux qui lui aurait transmis l'art de la prophétie, dans lequel il aurait ensuite instruit Apollon, l'Apollon Thymbréen, c'est-à-dire de Phrygie (39). Suivant Pausanias (VIII, 32, 11) et Apollodore (I, 4, 1), il avait rendu des oracles au temple d'Akakésion par l'intermédiaire de la nymphe et prêtresse Erato.

Pan pouvait guérir les malades par l'incubation, c'est-à-dire en leur apparaissant, à leur demande, en songe (40).

La raison profonde de ces deux attributions complémentaires que sont la prophétie et la thaumaturgie est que, pour les Pélasges qu'étaient les Arcadiens, la terre, « le dernier recours de la logique en quête d'une origine et d'une fin, renfermant en son sein tous les principes de la vie et reprenant tous les débris laissés par la mort, se trouvait être l'arbitre de la croissance ou de la dégénérescence de tous les organismes. Elle possède seule les talismans, pierres, herbes, drogues diverses, où se cachent les forces vitales : elle donne à qui il lui plaît ces engins merveilleux d'où s'échappe soudain, comme un ressort qui se détend, la vie ou la mort » (41). C'est pour cela que Pan, comme Déméter, Pluton, Dionysos et, d'une manière générale, toutes les divinités descendues dans les enfers, étaient des guérisseurs et c'est aussi pour cela que les dieux chthoniens étaient également liés à la divination, particulièrement dans son application médicale, qui était l'incubation.

Il n'existe aucune représentation du dieu avant l'époque où son culte se diffusa hors de d'Arcadie, mais il n'est pas interdit de penser que les pâtres arcadiens se le représentaient avec des traits analogues à ses fonctions : des pieds et des cornes de bouc, une houlette et un air rude (42). La première image de lui, un bronze daté du milieu du Ve siècle avant notre ère, le montre légèrement humanisé, debout sur ses pattes arrières ; il est mi-animal par ses sabots, ses organes génitaux, sa petite queue, sa fourrure et sa tête, mi-homme par son buste et ses mains ; l'une d'elles, comme l'une de celles de Priape, tenait probablement un lagobolon, bâton utilisé pour tuer les petits animaux sauvages, tandis que l'autre était

mise en visière à la manière du chasseur à l'affût ou du pasteur vigilant. Aux époques ultérieures, Pan est représenté sous deux formes principales : celle d'un bouc barbu à grandes cornes, souvent muni d'une queue et de sabots fourchus, qui n'a d'humain que la posture et la structure générale du corps et celle d'un adolescent à la peau brune, dont le seul trait animal est constitué par de petites cornes ou des oreilles pointues, signe caractéristique des faunes et des satyres, qu'on distingue à peine à travers les cheveux qui tombent avec élégance sur son front. Dans ses représentations animales, il est doté d'un sexe disproportionné (43), que les artistes comprenaient moins comme l'emblème de la force génératrice et reproductive de la nature que comme la marque du penchant effréné qu'il était réputé avoir pour les plaisirs sexuels (44). Cette réputation de lubricité sans bornes lui venait du fait que le bouc était connu pour sa lascivité et que le berger lui-même passait pour avoir une tendance particulière pour les plaisirs de la chair.

De là l'étymologie que donna de son nom l'historien Douris de Samos (v.340- v. 270 avant notre ère). Selon lui, le dieu était né de Pénélope et de tous ses prétendants et c'est justement parce que tous ceux qui courtisaient Pénélope en l'absence d'Ulysse avaient contribué à sa naissance qu'il fut appelé Pan (45). Telle mère, tels fils : il est débauché (lagnos), érotomane (erôtikos), aussi lubrique qu'un âne (kêlôn), a un sperme abondant (polusporos) et est constamment à la poursuite de proies, que ce soit des nymphes, qu'il viole dans les grottes, ou de jeunes bergers, consentants ou non (46) ; en l'absence de partenaire, il se procure du plaisir lui-même. Selon Diogène (47), Hermès lui avait appris la masturbation, qu'il avait ensuite enseigné aux bergers. Pan est très proche des chèvres, dont la lubricité était proverbiale ; il est même « celui qui copule avec les chèvres » (aigibatês) ; il est vrai que, selon une tradition, il est le fruit des amours de Pénélope et de Hermès transformé en bouc (48). L'acte sexuel extra-marital, dans toute sa brutalité et sa sauvagerie, était tellement étroitement associé à cette divinité que son nom entrait dans la composition de plusieurs expressions idoines. « Ton Pana timan » signifiait « pratiquer l'homosexualité masculine » (49) ; « faire subir l'œuvre de Pan » désignait l'acte par lequel plusieurs hommes honoraient une seule femme (50) ; Euripide nomme « panos gamos » le viol d'une jeune fille pure (51). Empreinte d'une sauvagerie extrême, la sexualité de Pan présentait en fait tous les caractères de la folie. Selon un personnage d'Aristophane, il pouvait rendre toute la population d'une ville ithyphallique et folle. Dans le cas de Ménandre, la passion que Pan inspire au jeune Sostrate pour la fille de Cnémon tient de la possession (52).

Pan fit de nombreuses conquêtes (53), dont celle de Séléné, qu'il séduisit sous l'apparence d'un bélier, mais connut aussi des échecs : Pitys, Écho, Syrinx.

Dans les trois mythes correspondants, Pan se présente comme musicien et danseur. Pour en éclairer le sens, il nous faudra d'abord dire quelques mots de ce que représentaient la musique et la danse pour les peuples de l'antiquité et en particulier ceux de l'Égypte, où quatre divinités présidaient à cet art (Thot, Horus, Osiris et Hathor) et d'où, comme indiqué plus haut, serait originaire Pan. La charpente de notre

exposé sera constituée par la théorie du musicologue français Jules Combarieu (1859-1916) sur l'origine et l'évolution de la musique, en vertu de laquelle celle-ci a connu trois grandes phases, la première magique, la deuxième religieuse, la troisième profane (54).

Techniquement, la musique, comme la poésie, dérive de l'incantation magique (55). La magie, selon les auteurs antiques, était née en Perse et en Égypte, d'où elle passa chez les Juifs et, plus tard, dans la civilisation grecque. Chez les Perses, selon Hérodote (I, 23), le mage était chargé d'interpréter un chant spécial sans lequel il n'était pas permis de sacrifier. Chez les Égyptiens, le mot de « hosion » (« conjuration sacramentelle ») désignait certaines formules incantatoires au sens de « chant » (56) qui ensorcelle (57). Les incantations magiques avaient pour but de soigner les maladies, d'agir sur les animaux, sur les personnes et les choses et le temps, de provoquer ou contrarier l'amour, de produire la grossesse, de suspendre ou hâter l'accouchement, de produire l'amnésie, d'évoquer les fantômes, de ramener les morts à la vie, d'apaiser les démons, de les chasser ou, au contraire, de les évoquer afin de nuire à autrui. Mais le chant magique finit par dégénérer. Dans le premier état qui avait été celui de l'incantation, « (l)a moralité de l'opérateur n'(avait) aucune importance. Mais les échecs répétés auxquels aboutit ce duel chimérique entre l'homme et les Esprits invisibles, obligent bientôt l'homme à prendre conscience de sa faiblesse et à rabaisser son ambition. Un second état succède alors au premier : c'est celui du 'mortel' qui a le sentiment des limites imposées à son pouvoir et qui fait leur part aux dieux, comme à des rivaux plus puissants et dangereux, sans se croire d'ailleurs obligé à leur égard par un devoir moral ». Le dernier état est représenté par l'usage de la prière chantée, qui, cependant n'est pas encore conçue dans le sens théiste d'œuvre d'humilité et d'adoration. La prière chantée, dans l'antiquité pré-chrétienne, « n'est jamais un acte de sanctification morale ; elle a toujours un but pratique et intéressé » (58).

Thot, Horus et Hathor représenteraient la musique dans sa première phase (magique), les deux premiers dans son aspect démétrien, la troisième dans son aspect aphrodisien, tandis que Thot la représenterait aussi dans sa deuxième phase (scientifico-religieuse). Frère d'Osiris et apparenté à Apollon en tant que dieu de la lumière, du soleil et identique à Bacchus, Horus était le dieu de l'harmonie (59). De tous les dieux il était celui que le praticien, le magicien, évoquait le plus souvent pour guérir un patient (60). Thot, quant à lui, « a créé l'univers, non par la pensée ou par le geste, mais par la voix toute seule. Il a ouvert la bouche, il a émis des sons avec la voix juste, et de ses lèvres, comme créés par la puissance du chant, sont sortis quatre autres dieux qui ont organisé le monde » (61). Il était le seigneur de la voix, le maître des paroles et des livres, le possesseur ou l'inventeur des écrits magiques auquel rien ne résiste sur la terre, au ciel et dans l'Hadès […] Tous les êtres à qui il communique les incantations avec la voix juste, deviennent maîtres de l'univers […] Les paroles et la voix exerçaient, en effet, une puissance créatrice que rien ne dépassait : elles ne demeuraient pas immatérielles en sortant des lèvres vivantes, mais elles prenaient, pour ainsi dire, en substances tangibles, en corps animés eux-mêmes de vie et de vertus créatrices, en dieux et en déesses qui créaient à leur tour » (62). De très bonne heure, chant, musique, paroles et danse furent unis. La danse obéit en effet à deux des lois essentielles de la magie : le

mimétisme et la répétition. En imitant la personne, la chose ou l'animal qui est le sujet de leurs évolutions, les danseurs exercent un pouvoir sur lui (63) ; et c'est pourquoi il est dit que Thot avait enseigné aux hommes l'« art de la convenance dans les mouvements du corps » (64). Hathor, quant à elle, mère et nourrice de tous les dieux, tantôt fille, tantôt épouse, tantôt encore mère de Rê, dont elle est « l'œil », puissance femelle conçue comme principe de l'élément humide, associée, dans un rapport de domination, à la puissance mâle comme principe créateur de l'univers, enseignait aux femmes : elle présidait à la fois à la maternité, à l'érotisme, à l'amour et à la prostitution ainsi qu'aux activités (danse et musique) qui étaient liées à ces trois dernières fonctions (65). Son culte, qui était d'une haute antiquité, mêlait pratiques orgiastiques et rituels de fertilité au son des syrinx, des tambours de basque, des cymbales et des crotales. « [l]'idée dominante paraît être celle d'une action violente exercée d'accord avec ou à l'encontre des forces naturelles ; l'excitation des manifestants finit par leur faire apercevoir les démons ou les esprits qui y président et les mettre en quelque sorte en contact, en communion avec eux. L'orgie bacchique aurait eu le même caractère ; elle n'aurait pas eu pour objet de représenter un fait accompli, de se réjouir de la naissance ou de déplorer la mort du dieu de la végétation, mais plutôt d'exercer une sorte d'action magique, une sorcellerie, afin d'obtenir la fertilité dans l'année à venir » (66).

La danse étant, comme la musique, considérée comme étant d'origine divine, il arriva, deuxième phase de l'évolution de la musique, qu'elle fût rapportée, selon les principes de l'astronomie, aux lois du monde. La danse astronomique, dont les Égyptiens passent pour les inventeurs, se proposait « de représenter les mouvements célestes et l'harmonie de l'univers ; le mouvement du monde étant circulaire, on dansait en rond autour de l'autel, placé au milieu du temple comme le soleil au milieu de la sphère céleste; on reproduisait ainsi le cercle zodiacal, c'est-à-dire la série des douze signes dans lesquels l'astre du jour fait sa révolution annuelle » (67). Ce qui permet de relier Thot à la phase scientifico-religieuse de la musique est que, les Égyptiens, selon Diodore de Sicile (I, 16) lui attribuaient, non seulement l'invention de l'arithmétique, de la géométrie et de l'arpentage, mais aussi la découverte de l'art de construire les instruments ainsi que des lois de la musique, par l'observation de « l'ordre des révolutions des astres, et (de) l'harmonie produite par les voix et les sons naturels » (Diodore Sicile, I, 16). Dans les conceptions des Égyptiens, la musique fut donc mise en contact avec l'astronomie ; « savoir la musique, disait Thot à Asclépius, c'est connaître l'ordre de toutes choses, et la place assignée à ces choses par la divinité » (68) ; « [il] semble, dit Platon, que, comme les yeux ont été faits pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour les mouvements harmoniques, et que ces deux sciences, l'astronomie et la musique, sont sœurs, comme disent les Pythagoriciens… » (69), chez qui, du reste, la musique était une spéculation scientifique, une branche des mathématiques : la science harmonique, appelée aussi harmonie des sphères : « […] les mêmes formules musicales exprimaient le système des sons et le système de l'univers. L'intervalle des intonations était rapporté à la distance des astres entre eux, comme les mouvements de ceux-ci étaient rapportés aux lois harmoniques de la musique » (70). Les prêtres égyptiens reconnaissaient sept sons principaux, qu'ils faisaient correspondre aux sept voyelles de la langue égyptienne et aux sept planètes ; à chacune d'elles ils en vinrent à attribuer un jour et formèrent ainsi la semaine (71). C'est précisément de sept tuyaux de différentes longueurs qu'est

formé le syrinx. En jouant, comme dit un hymne orphique, de cette « flûte badine », Pan « accorde » les sept planètes et maintient l'harmonie universelle (72). Dans cette théorie, Pan, étant conçu pour ainsi dire comme le moteur de l'univers, était placé au milieu du zodiaque, soit jouant du chalumeau devant un autel embrasé surmonté d'une étoile, sur lequel s'appuie avec ses pattes de devant un bouc droit sur ses pattes de derrière, soit jouant de la flûte double assis près d'un arbre (73). En tant qu'Aegypan, Pan était représenté par la constellation du Capricorne, sous la forme d'un bouc à queue de poisson (74).

Les lois de la musique en vinrent à être identifiées, non seulement aux lois du monde, mais à celles de la vie morale de l'homme, à celles qui permettent de le rendre conforme à la vie en société. Cette baisse de niveau est illustrée par le mythe selon lequel Osiris aurait apporté partout la civilisation et le bonheur sans recourir à la force armée, mais en « attirant et gagnant la plupart des peuples par douces persuasions et remontrances cachées en chansons et en toute sorte de musique » (75). En Égypte, si la musique faisait partie de l'éducation des prêtres et de certaines personnes attachées au service des rois, il n'en était pas moins, selon Diodore de Sicile (I, 81, 92), illégal pour les nobles de l'apprendre, car elle était considérée « non-seulement comme inutile, mais comme nuisible, parce qu'elle énerve l'âme et rend les hommes efféminés » (76). Au contraire, pour Platon, elle constitue un instrument privilégié de l'éducation de l'âme à l'harmonie sociale, à condition d'être subordonnée au chant (77). Pour les pythagoriciens aussi, la musique est « une des formes les plus pures de l'exposition des idées morales » (78). A l'époque classique, le jeune Grec, dont il s'agissait de développer le corps, mais aussi l'esprit, après avoir appris à lire et à écrire, apprenait à jouer d'un instrument, flûte ou lyre, auprès d'un cithariste ; l'éducation musicale était tenue en si haute estime que ceux qui ne savaient pas accorder un instrument s'attiraient des railleries (79). L'éducation intellectuelle et morale du jeune Grec se poursuivait, au sortir de l'adolescence, sous l'égide de Dionysos, dieu réputé avoir civilisé et libéré les hommes par le théâtre et la musique. L'art musical avait pénétré le théâtre, qui était encore religieux et s'institutionnalisait. C'est à cette époque que l'incantation « se [transforma] en lyrisme religieux socialement organisé » (80). Dans les exécutions chorales et les drames lyriques auxquelles étaient dédiées les grandes Dionysies, l'imitation des légendes divines fut ainsi peu à peu remplacée par l'imitation de légendes humaines et celle de la vie réelle, dans un souci d'édification (81). Dans la tragédie, au grand regret d'Aristote, le chœur, composé de « simples mortels, prenait de plus en plus le pas sur les acteurs, qui représentaient des héros. La tragédie devenait un divertissement tout profane (82).

Certes, la musique était, dès une époque assez ancienne, un agrément, ainsi que l'illustre d'une certaine façon le passage suivant de Diodore de Sicile (I, 35) (83) : « Pendant qu'Osiris était en Éthiopie, on dit qu'on lui présenta une race de satyres dont les reins sont couverts de poils, et qu'il les admit à sa suite ; car, ami de la joie et prenant plaisir aux chœurs de musique, il avait avec lui une troupe nombreuse de musiciens. Au milieu de cette troupe, on distinguait neuf jeunes filles habiles dans l'art du chant et possédant diverses sciences. Les Grecs ont donné le nom de Muses à ces vierges, et les ont placées sous la conduite d'Apollon, qui en a pris le nom de Musagète. Osiris reçut dans son cortège ces satyres, dont

la danse, les chansons et les jeux égayaient les instants consacrés au repos ». Si, en Égypte, comme nous l'avons vu précédemment, il était interdit d'enseigner publiquement la musique, il n'était pas défendu aux membres des classes dirigeantes, dont l'instruction musicale se bornait aux quelques chants qu'ils avaient appris par cœur de la bouche des prêtres et qui « ne crurent jamais qu'il convînt à leur rang d'acquérir par eux-mêmes la moindre habileté dans ce genre » (84), d'admettre la musique dans leurs divertissements publics et particuliers et de recevoir chez eux les musiciens qui pouvaient les distraire et qu'ils payaient généreusement. Après la conquête du pays par Alexandre et la transformation d'Alexandrie en capitale cosmopolite et, donc, intellectuelle et marchande, le goût pour la musique augmenta et les musiciens acquirent parfois une si grande influence que c'est par leur entremise que l'on cherchait à obtenir des rois et des reines les faveurs et les emplois les plus recherchés (85). Les Ptolémées protégèrent et encouragèrent vivement la musique et en particulier l'art de la flûte. Néron avant l'heure, le onzième des Ptolémées, prince cruel, débauché et lâche, ne craignit pas de se montrer en public dans des vêtements semblables à ceux des flûtistes (86). Les Alexandrins surtout étaient exercés dans le jeu de la flûte, à tel point que « l'homme de la plus basse classe du peuple, celui qui ne connaissait pas même ses lettres, saisissait sur-le-champ la plus légère faute qu'on pouvait commettre, soit en pinçant de la cithare, soit en jouant de la flûte. L'art de jouer de la flûte fut porté à un tel degré de perfection dans la ville d'Alexandrie, que les flûteurs Alexandrins étaient recherchés et appelés de toutes parts, on se trouvait heureux de les posséder ; on ne croyait jamais payer leur art trop cher ; leur renommée et leur gloire étaient célébrées par les poètes » (87).

En Grèce, les aèdes, qui, primitivement, étaient des prêtes originaires de Thrace, étaient généralement attachés à une cour – de même, en Égypte, la plupart des musiciens étaient attachés à un patron ou à un noble, à un temple ou à un palais (88). A l'époque de la guerre de Troie, « (l)'inspiration poétique souffle partout. Point de contrée qui n'ait ses aèdes. Ils chantent encore les dieux, mais ils célèbrent surtout la gloire des héros : ils charment, par de merveilleux récits, les convives des rois, et ils préludent déjà aux splendides créations de l'épopée. Tous les esprits sont ouverts à ces délicates jouissances : les peuples n'y sont pas moins sensibles que les pasteurs des peuples eux-mêmes. L'aède n'est plus un dieu, ni le fils d'un dieu : il n'enfante plus les prodiges des aèdes d'autrefois ; mais il est encore un homme divin, et un respect universel environne le favori d'Apollon et des Muses. Ulysse massacre tous les poursuivants de Pénélope ; il fait subir le même sort à des domestiques infidèles ; mais il laisse la vie à l'aède qui avait chanté dans ces festins où se dévorait le patrimoine de l'absent. Agamemnon, en partant pour Troie, confie la garde de Clytemnestre à un aède dévoué ; et Égisthe ne vient à bout de corrompre l'épouse d'Agamemnon qu'en éloignant le préservateur de sa vertu. Après les rois et les héros, après les prêtres et les devins, interprètes des volontés divines, ou plutôt à côté d'eux, les aèdes dominent, de toute la hauteur du génie et de la pensée, la tourbe des hommes libres et des esclaves » (89). Ils la dépassaient également par leur vanité, que l'institution des concours de musique au début du VIe siècle avant notre ère, époque à laquelle ils semblent avoir été remplacés dans une certaine mesure par des rhapsodes, ne dut pas apaiser. A l'époque classique, les archives publiques transmettaient à la postérité les noms des grands musiciens ; des statues leur étaient élevées (90).

Après avoir donné un aperçu des fonctions de la musique et du statut des musiciens dans l'Égypte et dans la Grèce antiques, nous pouvons passer à l'examen des mythes relatifs à Pan en tant que musicien et danseur.

Chez Théocrite, Properce, Longus et Lucien, la nymphe Pitys, aimée et poursuivie à la fois par Pan et par Borée, donna sa préférence à Pan, si bien que celui-ci, de rage, la précipita du haut d'un rocher. Gaïa, prise de pitié, la changea en pin, c'est-à-dire, si on nous permet ce néologisme, la cybélisa (91). Depuis ce temps, raconte-t-on, le pin est animé des mêmes sentiments que ceux que la vierge avait eu pour ses deux amants ; il couronne Pan de son feuillage : il gémit quand souffle Borée (92) ; et il verse des larmes (la résine qu'il laisse s'écouler et qui se dépose sur son tronc ou sur ses branches, lorsqu'il est agité par le vent du Nord). Le bruissement du vent dans les rameaux de la forêt est répété par l'écho des montagnes.

Héra, s'étant rendue compte qu'une des nymphes de sa suite essayait, par son babil, d'occuper son attention pendant que Jupiter était à la poursuite des nymphes, la punit, en la transformant en écho, « c'est-à-dire en une personne qui n'est pas maîtresse de sa langue, qui ne sait point parler la première, qui ne peut se taire quand on lui parle, qui ne fait que répéter les derniers sons de la voix qu'elle entend » (93). « Peut-être, suggère l'auteur de ces lignes, l'imagination du poète latin [Ovide] a-t-elle eu quelque part dans cette trop spirituelle explication » (94). Selon une fable plus ancienne, que les Grecs avaient peut-être inventée pour expliquer l'origine de ce phénomène acoustique qui se produit dans les montagnes, où ils croyaient que les nymphes habitaient, Echo était « une belle vierge, nourrie et élevée par les Nymphes, instruite par les Muses dans l'art du chant, de la flûte et de la syrinx ; amie de la solitude, elle fuyait la société des dieux et des hommes et se refusait à leur amour. Le dieu Pan, jaloux de son talent musical, irrité de ne pouvoir jouir de sa beauté, anima un jour d'une folie furieuse tous les bergers de la contrée, qui se précipitèrent sur la vierge, la mirent en pièces et dispersèrent ses membres par toute la terre. Gaea recueillit et ensevelit ses dépouilles. Depuis ce temps, Écho n'a plus de résidence fixe ; elle est partout. Mais, au sein de la mort, elle a conservé le don musical, la faculté d'imiter et de reproduire tous les sons qui frappent ses oreilles » (95). Dans l'Hymne orphique à Pan, qui est bien antérieur aux Métamorphoses aussi bien qu'aux écrits de Longus, Pan est décrit comme celui « qui [aime] […] [se] mêler aux danses des nymphes, [lui] d'écho le complice » ; complicité qui se retrouve chez Nonnus, selon qui, au début de la bataille entre les Indiens et l'armée de Dionysos, que Pan avait accompagnée en Inde, « syrinx qui conduit l'armée mêle ses 130 accents ; quittant sa voix rocheuse, l'Écho de Pan devient Echo de la mer ; elle renvoie les échos guerriers qu'elle répète en dernier » (96). Le lien qui unit Pan à Syrinx est le même que celui qui l'unit à Pitys et à Echo. « Dans les vallées, le sifflement du zéphyr à travers les roseaux a appris aux hommes des champs, comme le dit Lucrèce, à enfler de creux chalumeaux. Pan est donc un dieu musical, l'inventeur de la syrinx. Le chalumeau des bergers est devenu, dans la mythologie, la nymphe Syrinx qui, poursuivie par Pan, se précipita dans le cours du Ladon : à la place où elle était tombée, poussèrent des roseaux que le dieu coupa pour fabriquer un instrument auquel il donna le nom de sa bien-aimée'. Quand le bruissement lointain du

vent qui siffle à travers les forêts de pins du Ménale arrivait aux oreilles des pâtres arcadiens, c'était la musique de Pan qu'ils croyaient entendre » (97).

Si, comme le soupçonne l'helléniste français du XIXe siècle Paul Decharme, l'imagination d'Ovide a « peut-être […] eu quelque part dans [la] trop spirituelle explication » du mythe d'Echo, peut-être se laisse-t-il lui-même aller à sa fantaisie, en identifiant Pan à un vent si peu en rapport avec le caractère violent de cette divinité que le « doux zéphyr ». Chez Nonnus de Panopolis, où (II, 115-119) Pitys, étroitement associée à Syrinx et à Echo (98), non seulement n'est pas amoureuse de Pan, mais encore l'éconduit, nulle mention n'est faite de Borée, même si « son absence est […] compensée par le fait que Pitys apparaît comme une compagne des brises » (99) et Pan, implicitement, comme une représentation des vents violents. De fait, « [e]n général, la Mythologie a symbolisé, par le bouc (norr. buckr, heurtant ; cf. lat. pugnus, poing ; pugna, combat), le coup de vent brusque et violent ; d'autant plus que ces coups de vent sont aussi subits et capricieux que les bonds et les coups de corne des boucs. Aussi les bourrasques qui s'élèvent fréquemment et à l'improviste dans les montagnes de l'Arcadie, ont-elles été, dans la Mythologie grecque, personnifiées dans le dieu Pan, qu'on se représentait sous la forme d'un bouc, et dont le nom, dérivé et contracté de Païan (p. Pavians, Heurtant ; cf. lat. pavio, frapper), désignait également bien le vent qui frappe, et le bouc donnant des coups de corne. C'est, comme Personnification des coups de vent, que le dieu Pan est dit être l'Amant de l'Écho (qui répond aux coups d'air ou de vent), et qu'il joue du Syrinx, instrument à vent, symbole des cavernes (gr. Suringes) de l'Arcadie, qui retentissaient, lorsque les bourrasques venaient s'y engouffrer » (100). Le syrinx ainsi que l'écho peuvent être considérés comme des extensions de Pan – dans l'Hymne Homérique à Pan, celui-ci semble être présenté comme la source même du phénomène acoustique de l'écho (101) -, extensions – en raison du caractère ithyphallique des tuyaux dont le syrinx est formé (102) – à caractère sexuel. Pan s'en sert en quelque sorte comme des appâts pour masquer à ses proies la fureur de son désir. La préférence que le stupide Midas accorde à Pan sur Apollon au terme de la célèbre joute musicale qui les oppose suggère cependant que le leurre est aussi grossier que le son de la flûte est doux. « Ironiquement, remarque-t-on, la flûte, symbole du désir pré-marital frustré et sublimé, était jouée au cours des rites de passage prénuptiaux des jeunes filles (103). Il s'agissait de les rendre fertiles, mais aussi, peut-être, de les préparer aux Bacchanales, aux cérémonies desquelles, nous dit L'abbé Bertrand, « des femmes mariées et recommandables par leur gravité présidaient… » (104), où les tambours étaient frappés par la main des femmes (105) et celle des prêtres, cependant que ceux-ci « [faisaient] retentir [aussi] […] les cymbales au circuit concave, [frappant] de terreur l'esprit [des sectateurs] par le son rauque et menaçant du cornet uni aux accents de la flûte aiguë » (106) ; et, pourquoi pas, aux orgies de Bendis et de Cotito, ou Cotys, célébrées en Thrace et qui semblent avoir été réservées aux femmes (107). « La muse Euterpe porte à sa bouche une flûte. Aristote dit dans la Politique que la muse a la bouche occupée et les mains occupées exactement comme une prostituée qui regonfle à l'aide de ses lèvres et de ses doigts la physis de son client afin de la dresser au bas de son ventre, en sorte qu'il émette sa semence » (108). Erato qui, comme indiqué précédemment, avait été la prêtresse d'un oracle dans un temple dédié à Pan sur le flanc du mont Akakésion (109), était la mousa de la poésie érotique et de la mimique.

Lyres et cithares, flûtes droite, traversière ou double, ou encore, à partir du Nouvel Empire (110), tambours et guitares, tels étaient les principaux instruments qui se rencontraient en Égypte et également, hormis la guitare, en Grèce (111). La flûte, à laquelle nous nous attacherons ici (112), compte très certainement parmi les tout premiers instruments de musique introduits en Égypte (113), où Hérodote (II, 69 et 48) dit l'avoir entendue jouée aux fêtes de Bubastis et, par hommes et femmes, aux fêtes orgiastiques de Bacchus-Osiris (114). La musique, a-t-on pu dire, a pour origine le goût particulier, spécial à l'homme, des démonstrations bruyantes (115), goût qui avait fait de Pan le ministre et le compagnon de Cybèle – la flûte de Pan était un attribut d'Attis (116), parèdre de Cybèle et un attribut de Dionysos (117). Les prêtres de temple marchaient au son de la flûte et le peuple était convoqué aux cérémonies et sacrifices par le son, soit des flûtes de lotos, soit d'un instrument en forme de corne dont l'invention était attribuée à Osiris. D'après la légende, la musique, ou, du moins, l'étude de la musique, avait été introduite en Grèce (118) par les compagnons de Cadmus, appelés Curètes en Phénicie et Corybantes en Phrygie, après que Rhéa eut fait venir de Phénicie en Crète ce fils d'Agénor, roi de Tyr, pour veiller sur et éduquer le jeune Zeus. Dans l'Iliade et dans l'Odyssée, la musique sert d'accompagnement au chant ; il n'est fait nulle mention de musique instrumentale. Les Dactyli, puisque tel est le nom qui fut donné aux compagnons de Cadmus en Crète, firent passer la flûte dans la musique grecque et celle-ci dans le culte des divinités grecques. La flûte fut employée dès l'origine dans la célébration du culte de la déesse mère sur le mont Ida ainsi que dans d'autres régions montagneuses du pays (119). La flûte arrive en tête des instruments que proscrit Aristote, au motif qu'elle « n'est pas un instrument moral » et qu'elle « n'est bonne qu'à exciter les passions » (120). Or, il est fort intéressant que, selon Horapollon, « flûte », en égyptien, désignait un « homme aliéné », tandis qu'un mot de la même famille désignait l'aliénation mentale (121).

Il est bien remarquable que, dans l'antiquité, l'aliénation mentale ainsi que les apparitions et les phénomènes effrayants qui pouvaient la provoquer étaient parfois attribués à la colère de Pan (122). Pan était même considéré comme la cause des cauchemars (123) et, selon Artémidore de Daldis (IIe siècle de notre ère) (I, 37), il fut assimilé plus tard au démon Ephialtês (cauchemar), parce que la « terreur panique (124) tient le milieu entre l'hallucination et le cauchemar » (125) : un cauchemar éveillé. Dans la plupart des mythes relatifs au cauchemar ou à l'hallucination, ces états sont attribués à l'influence de satyres ou de démons à forme de bouc et ont un caractère sexuel très prononcé. L'expression de « terreur panique » viendrait de ce que Pan, dans la guerre des Titans contre Jupiter, se servit d'une conque marine comme d'une trompette pour épouvanter ceux-ci (126). Celui qui est terrorisé par Pan est dit panoleptos, ses symptômes sont ceux de l'épilepsie (127). Les Grecs croyaient que les caprins étaient particulièrement sujets à l'épilepsie et que la consommation de viande de chèvre et le port d'habits en peau de chèvre favorisaient le développement de cette maladie nerveuse (128). L'épilepsie était considérée comme une forme particulière de théolepsie. Elle pouvait être infligée par Pan, la déesse mère ou d'autres divinités, mais jamais par Apollon, Éros, les nymphes ou les muses (129).

Dans le Cratyle, Socrate examine deux positions opposées concernant le langage, celle du disciple d'Héraclite, qui « prétend que chaque chose a un nom qui lui est propre et lui convient par sa nature, et que le nom n'est pas un signe conventionnel formé de sons articulés » et celle d'Hermogène, pour qui la justesse des noms n'est qu'une affaire de convention. A Cratyle il répond que le rapport des mots aux choses est fluctuant et que ceux-ci peuvent donc être trompeurs, tandis que, à Hermogène, il suggère le contraire, à savoir que les mots correspondent aux choses qu'ils expriment. Ensuite il examine étymologiquement une centaine de mots, communs et propres, dont, en ce qui concerne ces derniers, « Pan » et « Hermès ». Selon lui, « Hermès » vient de « éïréïn » (« parler ») et « Pan » signifie « tout », « toutes choses », suivant en cela les traces des philosophes de l'école pythagoricienne, les premiers qui s'intéressèrent à l'étymologie, qui avaient identifié Pan à l'universalité des choses en vertu d'un jeu de mot sur pân, neutre singulier de l'adjectif pâs (« tout ») (130). De là Socrate caractérise Hermès comme l'inventeur du langage et du discours et Pan, son fils, comme la parole ou le frère de la parole, dans une tirade qui n'est pas loin de faire aussi du dieu le père des sophistes : « Eh bien, mais il paraît se rapporter au discours, ce nom d'Hermès ; les caractères d'interprète, de messager, d'adroit voleur, de trompeur en paroles et d'habile marchand, c'est au pouvoir du discours que se rattache toute cette activité […] Parler (éïréïn), c'est faire usage du discours, et le mot qu'Homère emploie en maint endroit — mêsato (il imagina), dit-il, ce mot équivaut à machiner. C'est d'après ces deux éléments que celui qui imagina le langage et le discours — [or, légéïn, c'est éïréïn] — ce dieu dont nous parlons, le législateur nous prescrit pour ainsi dire de l'appeler : « Ô hommes, nous dit-il, celui qui imagina la parole (to éïréin émêsato), c'est à bon droit que vous l'appelleriez Eirémês. » Mais nous autres, nous croyons enjoliver son nom en l'appelant Hermès (131). »

Ce qui intéresse Socrate ici est la nature duelle de Pan, parole ou frère de la parole. Comme Pan, mi-homme mi-bouc, le logos réunit deux natures. « … [L]a partie vraie de la parole a quelque chose de lisse et de divin, elle réside là-haut parmi les Dieux ; la partie fausse habite ici-bas dans la plupart des hommes, elle est rude et tient de la nature du bouc… (132) ». Mais la distinction ne tarde pas à s'effacer à la faveur d'un de ces tours de passe-passe sémantique dont est coutumier Socrate. « Le bouc, tragos, est un animal immonde et hideux. Mais du tragos est venue la tragédie, tragedia, sorte de poème dans lequel l'expression des mythes (du moins est-ce l'opinion de Platon) s'élève au plus haut point de noblesse. Donc la distinction absolue des deux natures, la réprobation expresse de l'une, la louange exclusive de l'autre, ne sont encore que des illusions… » (133). Tout bien considéré, donc, les choses divines et les choses terrestres, la vérité et le mensonge, sont identiques. De là l'hypothèse que le logos du Cratyle constitue la première formulation du logos de la cosmogonie des livres hermétiques (134) : « Ce qui est en haut correspond à ce qui est en bas et ce qui est en bas correspond à ce qui est en haut. »

Dans l'étymologie que Socrate donne de Pan (tout), l'archéologue et philologue Georg Friedrich Creuzer (1771-1856) voit une allusion au symbole de la substance universelle qui était celui de la divinité

égyptienne à laquelle la divinité arcadienne avait été identifiée par Hérodote et estime donc, même si rien n'en paraît dans l'invocation que Socrate fait à cette divinité à la fin du Phèdre (135), qu'il en a saisi l'aspect cosmologique supérieur, particulièrement manifeste dans l'Hymne à Pan. Cet hymne fait partie des textes traitant de sujets théologiques qui furent répandus en Grèce, à partir du VIe siècle avant notre ère, sous le nom des plus célèbres aèdes, dont Orphée (de là qu'ils reçurent le nom d'hymnes orphiques). Leurs auteurs avaient pour but de bouleverser la religion grecque, en y introduisant des idées mystiques et ascétiques qui se rattachaient aux traditions religieuses de la Phrygie, de la Phénicie, de la Syrie, de l'Assyrie, de la Perse, de l'Égypte et de l'Inde et étaient inconnues aux Grecs, sauf à ceux qui étaient initiés aux mystères, dans lesquels étaient enseignées les doctrines correspondantes (136).

Voici l'Hymne à Pan : « J'invoque Pan, substance universelle du monde, du ciel, de la mer profonde, de la terre aux formes variées et de la flamme impérissable. Ce ne sont là que des membres dispersés de Pan. Pan aux pieds de chèvre, dieu vagabond, maître des tempêtes, qui fais rouler les astres et dont la voix figure les concerts éternels du monde, dieu aimé des bouviers et des pasteurs qui affectionnent les claires fontaines, dieu rapide qui habites les collines, ami du son, dieu chéri des nymphes, dieu qui engendres toutes choses, puissance procréatrice de l'univers, habitant des antres, dieu irascible, armé de cornes de bouc par la volonté de Jupiter ; c'est sur toi que reposent les limites solides de la terre génératrice, les flots bruyants de la mer éternelle et l'océan qui enveloppe la terre de ses ondes salées ; c'est en toi que repose une portion de l'air et le feu, puissant élément de toutes choses, base de la flamme éternelle ; c'est à toi que sont soumis tous les divins éléments : tes ordres puissants changent les lois de la nature, et tu peux augmenter à ton gré le nombre des années de la vie des mortels. Père tout-puissant, père triomphateur, accepte ces libations ; permets que ma vie ait une fin juste et favorable, et éloigne des limites de la terre toutes les terreurs paniques (137). » Dans un autre texte orphique (138), Pan est appelé « la Nature toute puissante, vivante pour tous, vierge éternelle, fin infinie de toute chose, commune à tous et inconnue dans ses secrètes profondeurs, née de soi-même sans père, portant en soi toutes les divinités, père et mère de tous ». En tant que principe de la génération universelle des êtres, Pan était aussi appelé Phanès (139). Le plus souvent, cependant, dans les fragments orphiques, c'est Jupiter, le Jupiter androgyne pélasgique, qui est substitué à Pan et à la Nature : « Jupiter, le dieu qui commande à la foudre, réunit en lui tous les dieux ; Jupiter est le premier et le dernier, le commencement et le centre de tout, et rien n'a été fait sans Jupiter. Jupiter est le père et la mère immortelle de la nature ; la terre et le ciel étoilé n'ont d'autre source et d'autre base que Jupiter. Jupiter est le souffle qui anime le monde, l'âme de feu qui se répand partout. Jupiter est la source de la mer, il est le soleil et la lune. Jupiter est le Dieu souverain, le vrai Père de tout ce qui est ; il est le seul fort, le seul Dieu, le grand principe de tout être, le Seul Être suprême, en qui tout est contenu, le feu comme l'eau, la terre comme l'air, le jour comme la nuit, et l'Intelligence qui précéda toute chose, et l'Amour qui charme tout (140). » Dans d'autres fragments orphiques encore, le dieu suprême est Dionysos (-Zagreus) (141), lui aussi symbole de la vie universelle, personnification divine et sensible de l'âme du monde.

Ce qui caractérise la théologie orphique, c'est donc un fond mystico-rationaliste, un panthéisme doublé d'une forte tendance monothéiste (142), une cosmogonie dans laquelle les récits mythiques ne sont qu'un prétexte aux conjonctures scientifiques (143), une morale fondée à la fois sur l'ascétisme et l'eudémonisme et une doctrine palingénésique de la vie future.

Le tout de la pensée orphique peut être qualifié de rationaliste, d'une part, parce qu'il s'inscrit dans la lignée de l'effort entrepris par Hésiode pour résoudre le problème des origines du monde et de l'homme et pour systématiser une cosmogonie dans laquelle, à l'époque où il composa, régnait le plus grand chaos, en raison du foisonnement de mythes souvent disparates (144) et, d'autre part, parce qu'il est à l'origine de l'esprit critique, qui donna lui-même naissance à la pensée historique (145).

Le panthéisme des orphiques est mystico-scientifique dans le sens où ils « ramenaient les dieux aux éléments d'où ils étaient nés, le feu, l'eau, l'air, le soleil, la lune, le jour, la nuit, les astres. Aussi disaient-ils que les agents physiques primitifs avaient enfanté les générations divines. Tous ces cléments cosmiques étant nés du principe créateur et éternel, les dieux se trouvaient dès lors réduits, en dernière analyse, à un seul dieu ou cause unique, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres. Ce dieu était conçu comme répandu dans tout l'univers ; c'était une divinité panthée qui se confondait avec l'âme du monde » et qui portait des noms différents, entre autres, comme nous venons de le voir, Pan, Zeus, Dionysos (146). Le panthéisme monothéiste de la doctrine orphique se résumait dans des formules telles que « Zeus est un, Hadès est un, Hélios est un, Dionysos est un ; il y a un seul dieu en toutes choses » ou « Zeus est le premier, Zeus à la foudre éclatante est le dernier ; Zeus est la tête, Zeus est le milieu ; tout vient de Zeus ».

A la vue que la divinité suprême est l'âme du monde, le principe vital les Orphiques joignirent une doctrine morale, dont le dualisme lui aussi est révélateur des nombreux emprunts qu'ils firent aux traditions religieuses phénico-syriennes et donc sémitiques (147). « De même que le principe de vie qui mène tous les êtres à leur développement et à leur fin, le principe du bien par conséquent, se personnifie dans le dieu, de même tout ce qui entrave leur progrès est figuré par ses ennemis, les Titans. Pour Hésiode et pour Homère, les Titans étaient les forces naturelles dans leur expansion primitive, brutale et déréglée ; ils avaient été domptés, mais non détruits par la puissance intelligente de Jupiter : en devenant les ennemis de Bacchus, ce second Jupiter, ils ne représentent plus que l'énergie du mal, les passions haineuses et malfaisantes. L'histoire du monde se résume donc dans la lutte de Bacchus et des Titans, des deux principes contraires qu'il contient originairement en lui » (148). L'homme reproduit ce mélange de bien et de mal dont est composé le monde, car, selon un autre mythe orphique, il est né des cendres des Titans, qui, après avoir dévoré les membres de Dionysos, ont été consumés par la foudre. Or ces cendres renfermaient des fragments de la substance du dieu. L'homme a donc une double origine : mortelle et immortelle. c'est un composé de Bacchus et des Titans, de bien et de mal. « De là la doctrine morale de l'Orphisme. il faut nourrir en soi, dégager, purifier cet élément divin et bon

qui y est enseveli sous la masse de la substance impure et mauvaise ; il faut se consacrer à Bacchus, se remplir de sa divinité, se vouer à sa loi, afin de parvenir avec son secours à cette plénitude de la vie morale et, par suite, à cette félicité dont il est la source » (149). L'âme humaine, immortelle, tend à retrouver sa pureté originelle. En attendant, elle est condamnée à la vie terrestre, emprisonnée dans un corps, qui est son tombeau. « Tant qu'elle demeurait emprisonnée dans son enveloppe, elle ressemblait au mort au fond du tombeau, au prisonnier dans son cachot. Conçue de la sorte, la vie se présentait aux Orphiques sous un aspect bien différent de celui qu'elle a pour les Grecs des temps homériques. Du moment que l'âme était regardée comme emprisonnée dans le corps, il fallait admettre qu'elle subit une peine ; la vie s'offrait donc comme un châtiment infligé pour des délits antérieurs, pour les péchés commis dans une autre existence ; et, au sortir de son enveloppe, l'âme devait passer dans d'autres corps et parcourir tout un cycle d'existences, destinées à la purifier graduellement » (150). La théorie de la palingénésie, qui appartient à un mouvement d'idées religieuses né dans l'Inde post-védique, avait gagné l'Assyrie et l'Égypte, puis la Grèce, où Pythagore, qui l'avait empruntée aux cosmogonies syro-phéniciennes, la popularisa (151). L'orphisme la fit sienne dans toutes ses connotations égalitaires (152).

Ici-bas, l'homme devait donc surtout songer à s'affranchir du « cercle de la génération » et le seul moyen pour lui d'y parvenir était d'expier définitivement ses péchés. De là la nécessité de l'initiation, qui seule, d'après les orphiques, permettait de comprendre leurs dogmes. « Quand viendra l'heure de la mort, l'âme de l'initié saura se guider aux Enfers, grâce aux instructions du rituel funéraire et aux formules qu'elle aura apprises. Elle évitera la source du Léthé, où les profanes ont l'imprudence de se désaltérer ; elle ne boira qu'à la source vivifiante de Mnémosyne. Elle répétera les paroles qui désarment les dieux infernaux et leur permettent de reconnaître les initiés. Si elle est complètement purifiée, elle trouvera grâce devant Dionysos-Hadès et devant Coré-Perséphone ; elle sortira du 'cercle de génération' pour se mêler aux héros, pour retourner près des dieux et devenir elle-même une divinité. Si elle n'a pas encore effacé la tache originelle, elle devra recommencer une nouvelle vie terrestre ; et, en attendant, elle séjournera aux Enfers. Mais, pendant cet intervalle entre deux existences, l'âme de l'initié sera déjà privilégiée. Dans de belles prairies et dans les bois sacrés de Perséphone, elle mènera une vie calme et pure, égayée de conversations et de jeux, en compagnie des dieux souterrains. Au contraire, les profanes seront plongés dans un bourbier, au milieu des ténèbres. Les criminels seront relégués au fond du Tartare, et sans doute torturés par des démons ; ou bien, comme les Danaïdes, ils seront condamnés à puiser sans cesse de l'eau dans un crible. D'ailleurs, ces peines infernales, comme les récompenses des initiés, ne sont que relatives et temporaires : le vrai châtiment est dans le retour indéfini aux existences terrestres, comme la vraie félicité est dans le retour au ciel après expiation complète » (153).

Les éléments centraux des mystères orphiques, qui se célébraient la nuit, étaient les suivants : « une série de purifications et de prières, notamment une prière en forme d'hymne où un prêtre implorait pour toute l'assistance la protection des dieux ; des sacrifices non sanglants et des libations (thuêpoliê, spondê, loibai, epiloibai) ; la révélation ou la représentation de légendes sacrées, comme le mythe de

Zagreus, l'enlèvement de Perséphone, ou la descente dans l'Hadès (ieroi logoi) ; enfin, le rite de l'omophagie (154) et la révélation des formules liturgiques qui devaient guider l'âme aux Enfers » (155), lui permettre d'être reconnue des divinités infernales et d'atteindre ainsi à la béatitude en se confondant avec cette « race bienheureuse » (156). Deux formules d'initiation orphiques semblables intéressent particulièrement notre propos : « – Fortuné et bienheureux, tu seras dieu au lieu de mortel. – Chevreau, je suis tombé dans du lait » et « De mortel, tu es devenu dieu ; chevreau, tu es tombé dans du lait » (157) ; lequel « chevreau » paraît devoir se rapporter à Dionysos-Eriphios (158).

Les enseignements orphiques, selon Maury, entrèrent dans les Mystères et en devinrent la doctrine (159). Ils essaimèrent. Platon, tout en mettant en doute l'efficacité des rituels de purification orphiques et même en présentant les prêtres orphiques comme des imposteurs (160), reconnut que leur conception de l'âme et du post-mortem contenait un noyau de vérité, qu'il incorpora dans sa propre exposition de la nature et de la destinée de l'âme (161) ; il n'est pas jusqu'à sa théorie de l'amour qui n'ait été influencée par la conception orphique d'Éros comme harmonie universelle, force capable de concilier les contraires (162). La théogonie orphique passa ensuite dans l'école néoplatonicienne d'Alexandrie et, de là, dans le christianisme orthodoxe, par l'intermédiaire de Clément d'Alexandrie, déjà profondément influencé par le néoplatonisme alexandrin (ainsi que par le stoïcisme) (163).

Entre le christianisme et l'orphisme il existe en effet des ressemblances remarquables, qui ont été mises en relief pour la première fois par l'archéologue italien Vittorio Macchioro (1880–1958) (164). « L'Orphisme, déclare-t-il, est en effet une religion révélée, qui a ses prophètes et ses livres saints. Zagreus, son dieu, est un dieu dont le martyre est suivi d'une résurrection. C'est aussi une résurrection mystique, en même temps que le rachat d'une faute originelle, qui est promise à ceux qui reçoivent l'initiation. Tandis que ces derniers vivront après la mort en union avec la divinité, des supplices éternels sont réservés aux non-initiés. La vie est une épreuve que l'on doit traverser en se purifiant par l'ascétisme » (165). De plus, comme le christianisme, l'orphisme enseignait l'immortalité de l'âme et la Providence et, en Europe, peut-être avant même le pythagorisme, avec lequel il a de nombreux points communs (166). il fut, ce que ne manqua pas de remarquer Voltaire (167), la première doctrine à proclamer l'existence d'un dieu unique et suprême : « Marchez dans la voie de la justice, adorez le seul maître de l'univers ; il est un, il est seul par lui-même, tous les êtres lui doivent leur existence ; il agit dans eux et par eux ; il voit tout, et jamais il n'a été vu des yeux mortels (168). » L'orphisme n'est-il pourtant pas panthéiste ? Il l'est ; mais, contrairement à une vue très répandue, il n'existe pas de solution de continuité entre la doctrine panthéiste et la doctrine monothéiste : de l'idée de l'existence d'une âme de l'univers, « expression résumant à elle seule le panthéisme tout entier » (169), devait nécessairement sortir celle de l'unicité de Dieu et enfin celle d'un dieu unique.

Au cours du IIe et IIIe siècles de notre ère, principalement en raison de l'afflux toujours plus massif de populations orientales à Rome (170), il s'y produisit une résurgence des croyances païennes relatives

aux divers cultes orientaux qui l'avaient envahie au début de l'Empire et dont le christianisme faisait partie intégrante. Les mystères, qui avaient été délaissés, revinrent en vogue, en commençant par ceux d'Éleusis. Les mystères de Mithra apparurent et rivalisèrent vite d'importance avec ceux d'Isis et de Sérapis. Sous l'influence d'Alexandrie, devenue le foyer principal de la littérature et de la philosophie, le mythe d'Isis et Osiris, élargi et spiritualisé, enflamma les imaginations et les cœurs de ceux qui, incapables de vivre ici-bas, étaient particulièrement disposés à croire à une vie dans l'au-delà. Le regain de passion mystique pour le culte de Cybèle s'explique de la même manière. Les magiciens avaient pris le dessus sur les philosophes. Le culte des démons prospérait. Fondé par le philosophe Ammon Saccas (né à la fin du IIe siècle de notre ère), dont la tradition a fait un chrétien apostat, le néoplatonisme tentait de concilier la pensée philosophie et les besoins de la foi et, par son panthéisme et son dualisme, anticipait les hérésies chrétiennes. Contre le christianisme et les chrétiens, les philosophes, néo-platoniciens ou autres, dressaient un réquisitoire faisant appel à des arguments philosophiques, religieux, historiques et littéraires : leur doctrine était jugée incompréhensible, leur morale impraticable. Leur foi était qualifiée d'« insana » et de « dementia », leurs écrits moqués pour leur pléthore d'invraisemblances ridicules, on les accusait de négliger les rites et par conséquent d'être responsables des maux et des fléaux qui sévissaient dans l'Empire, d'être des sots, des ignorants, des rustres, des scélérats, des femmelettes, des magiciens, de chercher, par leurs fables, à dresser les femmes contre leurs maris, les enfants contre leurs pères, les esclaves contre leurs maîtres. Leurs mœurs elles-mêmes passaient pour dissolues, voir inhumaines (171). « Ceux qui continuaient à se tourner vers l'Orient pour en recevoir la lumière semblaient dire qu'elle ne s'était pas encore levée pour le monde ; ils proclamaient insuffisante la réponse divine que la Judée avait donnée à l'interrogation passionnée de l'Occident deux siècles auparavant ; ils opposaient l'Orient païen à l'Orient chrétien, et cherchaient à la religion nouvelle des croyances rivales le plus près possible de son berceau. Ainsi la tendance qui avait été si favorable à la propagation du christianisme naissant », à savoir, d'une part, la philosophie, qui avait miné le culte des Hellènes avant de saper les fondements du mos mairorum et, d'autre part, les cultes à mystères, « devint promptement un obstacle à sa diffusion ; l'allié des premiers jours se transforma en adversaire » (172). Les chrétiens cherchèrent à le museler par l'apologétique négative, c'est-à-dire polémique. Le temps n'était pas encore venu où, le christianisme établi religion d'État, il serait en mesure d'exiger des empereurs la fermeture définitive des temples « païens ».

Deux courants se dégagent dans la littérature apologétique dans les premiers siècles de notre ère, courants dont de nombreux arguments sont empruntés à la littérature judéo-hellenistique (173) : le premier, dont Justin et Hippolyte comptent parmi les représentants, attaque le « paganisme » dans son entier, tout en concédant une analogie générale entre la sagesse antique et les enseignements évangéliques, en découvrant, sous les mythes, le pressentiment de certains dogmes chrétiens et, dans la théorie philosophique du logos, une anticipation de l'idée de Verbe incarné (174) et en admettant certaines ressemblances entre les divinités, les héros du « paganisme » et les personnages de l'histoire biblique. De tous ces héros Orphée fut sans doute celui qui parut le plus utile aux apologistes, en raison de son immense popularité chez les Gentils.

Le nom d'Orphée apparaît pour la première fois dans un fragment du poète lyrique Ibycos (VIe ou VIIe siècle avant notre ère), établi à la cour de Polycrate de Samos et qui, malgré le fait qu'Orphée ne soit mentionné ni par Homère, ni par Hésiode, le qualifie d'« illustre » (175).

Orphée était fils, suivant les traditions, soit d'Apollon et de la muse Clio, soit d'Oeagros, roi de Thrace et de la muse Calliope. Enfant, Apollon, ou Hermès, lui avait offert une lyre, dont les muses lui avaient appris le maniement. Pindare (Pythique, IV) l'appelle « le père de la lyre et du chant ». Aristophane (v. 445– v. 380 avant notre ère) le décrit comme un des plus anciens poètes. De son chant et de sa lyre il charmait les animaux sauvages, les puissances infernales, mettait en mouvement les fleuves, les arbres et les pierres. Le pouvoir de sa musique poussa les Argonautes à lui demander de les accompagner dans leur expédition en Colchide. Il s'y signala par de nombreuses prouesses vocales et musicales, dont l'une contribua de manière décisive au succès de l'entreprise. Les sirènes ayant cherché à attirer les Argonautes par leur chant, Orphée le leur fit oublier par les accords mélodieux de sa lyre. De retour en Thrace, il s'installa dans une grotte d'une région habitée par les Ciconiens, peuplade sauvage et cannibale. Il les civilisa (176), leur apprenant notamment à vivre de fruits. Il devint leur roi et épousa Eurydice, ou Agriopè (177), dont il eut un enfant, Musée qui devint le premier prêtre des mystères d'Éleusis (178). Orphée avait été initié aux mystères par son père, qui les avait lui-même appris de son propre père, Tharops. Selon d'autres sources (179), c'est d'Égypte, où il avait séjourné, qu'Orphée avait rapporté l'institution des mystères, la doctrine de l'expiation des crimes, le culte d'Hécate Chthonia, les principes de l'astronomie et la doctrine de l'autre vie ainsi que, selon l'écrivain byzantin Tzetsès, la magie, entendons la sorcellerie (180). Pline l'Ancien n'est pas loin de le regarder comme un sorcier, dans un passage de l'Histoire naturelle sur lequel les mythologues préfèrent jeter un voile pudique (181). Dans toute la littérature gréco-latine, Strabon est le seul, avec Pline, à ne pas dresser un portrait flatteur d'Orphée, dans Géographie (VII, 21) encore moins commenté et même encore moins cité que Hist. Nat. XXX, 2 : « Au pied de l'Olympe se trouve la cité de Dion. À côté il y a un village, Pimpléia. C'est là, dit-on, que vécut Orphée le Cicone : un charlatan (goês) qui commença par mendier en faisant pour cela usage de la musique et, en même temps, de la divination et célébrations de mystères ; puis, s'estimant alors lui-même digne de plus grandes choses, il s'acquit une foule d'adeptes et s'arrogea du pouvoir. »

Pour en revenir à l'épisode d'Orphée et Eurydice, celle-ci mourut quelques jours après son mariage, piquée au talon par un serpent alors qu'elle fuyait les poursuites d'Aristée le long d'un fleuve (182). Le voyage le plus célèbre d'Orphée, immortalisé par Virgile, mais déjà connu de Platon, de Pindare et d'Euripide (183), est sa descente aux enfers, à la recherche de son épouse défunte. La catabase semble ne pas être autre chose que la transposition mythologique de la pratique qui consistait à évoquer l'ombre des morts (184).

Touchées par les accords de sa lyre, les divinités infernales acceptèrent de la lui rendre, à condition qu'il ne regarde pas derrière lui tant qu'il ne serait pas sorti des enfers. Impatient de la revoir, Orphée ne put

pas s'empêcher de se retourner : Eurydice disparut à jamais. Toutefois, selon le poète élégiaque Hermésianax de Colophon (IIIe siècle avant notre ère), Orphée réussit à ramener Eurydice des enfers. En fait, Orphée triomphe de la mort dans toutes les versions de la légende antérieures à celle de Virgile (185), excepté chez Platon. Celui-ci raconte qu'Orphée revint des enfers les mains vides, les divinités des lieux ne lui ayant montré que le fantôme de sa femme, au motif qu'il n'avait pas eu le courage d'offrir sa vie en échange de la sienne, après qu'elle eut été mordue par un serpent (186). Platon ajoute qu'il mourut précisément en punition de ne s'être pas offert à mourir à la place de son épouse. Dans d'autres traditions, il meurt de chagrin d'avoir perdu Eurydice, ou il est foudroyé par Zeus pour avoir révélé les mystères aux hommes, ou encore il se retire sur le mont Rodolphe en la seule compagnie des animaux, qu'il attire par ses chants et sa lyre. Les mythes les plus répandus le font mourir sur les bords de l'Hèbre, en Thrace, déchiré par les Ménades, soit parce qu'il avait abandonné le culte de Dionysos, soit parce qu'il était devenu misogyne et s'était abandonné à des inclinations contre nature, soit parce qu'il refusait de dévoiler les mystères, etc. Les Ménades ramassèrent ses membres épars et les ensevelirent au pied de l'Olympe, jetèrent ensuite sa tête et sa lyre dans le fleuve, dont les eaux les firent dériver jusqu'à Lesbos (de même, les flots du Nil avaient porté la tête d'Osiris jusqu'à Byblos) (187), où elles furent placées dans un temple d'Apollon à Antissa. Sa tête y rendait des oracles ; sa lyre, placée par Zeus parmi les étoiles à l'intercession d'Apollon et des Muses. y forma la constellation de la lyre. L'âge de sa mort n'est pas connu.

A la fin du Ve siècle, la légende d'Orphée est presque complète.

Pour les poètes comme pour le vulgaire et, comme nous l'avons vu plus haut, pour la plupart des philosophes et des historiens, Orphée était un personnage réel, à la fois théologien, poète, musicien et prophète, qui avait vécu à une époque antérieure à la guerre de Troie, mais, en raison de la diversité prodigieuse de ses talents, de la variété peu commune de ses connaissances et du nombre peu courant de ses merveilles et de ses exploits, certains conclurent qu'il n'y avait pas eu un, mais plusieurs personnages historiques répondant au nom d'Orphée. Au contraire, Hérodote contesta implicitement l'existence d'Orphée, en arguant qu'il ne connaissait aucun poète antérieur à Homère et à Hésiode (188). Ce qui semble hors de doute est qu'au moins un Orphée exista et qu'il ne fut pas l'auteur des textes qui, à partir du VIe siècle, furent répandus en Grèce sous son nom et appelés plus tard écrits orphiques. Pour certains d'entre eux, ils furent composés, en collaboration avec des membres de l'école pythagoricienne (189), par le chresmologue Onomacrite (VIe siècle avant notre ère), établi à la cour d'Hipparque, fils de Pisistrate ; Hérodote le tient pour un « arrangeur », c'est-à-dire un faussaire (190), de la poésie oraculaire (191). Quoi qu'il en soit, le but de cette littérature était de substituer au culte hellénique des traditions religieuses empruntées à l'Orient, en les mâtinant de conceptions pythagoriciennes, elles-mêmes originaires d'Orient, mais plus familières aux Grecs.

Vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, ce furent au tour des milieux juifs alexandrins de mettre à contribution Orphée à leurs propres fins, qui étaient apologétiques. L'opinion, répandue par Diodore de Sicile (192) et à laquelle il a été fait allusion plus haut, était qu'Orphée avait voyagé en Égypte, s'y était fait initier aux mystères d'Isis et avait transporté cette institution en Grèce, en la combinant avec celle des mystères de Dionysos. Les apologistes juifs d'Alexandrie s'emparèrent de cette légende et la modifièrent sur un point essentiel, en racontant que les enseignements qu'avait reçus Orphée au cours de son voyage en Égypte n'étaient pas ceux des prêtres égyptiens, mais ceux de Moïse qui l'avait converti au monothéisme et que, sur le point de mourir, il avait laissé à son fils un testament dans lequel il lui avouait n'avoir jamais cessé, contrairement à ce que pouvaient laisser penser ses écrits théologiques, d'adhérer à la doctrine monothéiste et l'exhortait à se convertir lui-même au judaïsme. Opportunément, le manuscrit du « Testament », poème écrit en hexamètres grecs, fut découvert peu après que les Juifs alexandrins eurent révélé son existence (193). Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe et Theodoret comptent parmi les nombreux écrivains ecclésiastiques qui le considéreront authentique (194). Au IIe siècle avant notre ère, l'historien juif Artapan d'Alexandrie présentera encore Moïse comme le maître d'Orphée.

Le Testament d'Orphée fut composé dans un double but : d'une part, convaincre les Grecs d'abandonner le polythéisme pour épouser le monothéisme, qu'Orphée avait été le premier à répandre, quoique de manière voilée, en Grèce et, d'autre part, raffermir la foi des Juifs, en leur montrant que la théologie de la Grèce, dont ils admiraient la civilisation, remontait à un disciple de Moïse (195). Les Juifs de l'époque hellénistique avaient rapproché Orphée de Moïse en raison du fait qu'ils étaient tous deux théologiens, prophètes et qu'ils avaient tous deux fondé une religion du livre ; les représentants du judaïsme romain assimilèrent Orphée à David principalement en raison de leurs dons communs pour le chant, la musique et la poésie et donc la prophétie : « non seulement tous les deux étaient célébrés par leur peuple respectif comme poètes, chanteurs et musiciens d'exception, non seulement ils jouaient tous deux d'un instrument à cordes pincées, mais dans certaines traditions, marginales il est vrai, ils passaient même pour avoir fabriqué leur instrument eux-mêmes. Mais la parenté ne s'arrête pas là. Tout comme Orphée était supposé avoir composé une œuvre poétique et théologique dans laquelle il chantait la généalogie des dieux et la création du monde, David était regardé comme l'auteur de poèmes chantés, les Psaumes, tehillîm, que les Juifs vénèrent comme la plus haute et la plus digne expression de la piété et de la louange divines. De la même manière que le chant et la musique d'Orphée avaient infléchi la sévérité des divinités infernales, les Écritures nous apprennent que Dieu avait conféré à la harpe et au chant de David un pouvoir analogue, pouvoir grâce auquel il a pu libérer le roi Saül de l'esprit malin qui l'avait assailli et le rendait mélancolique (1 S 16, 23). Mais surtout, par ses effets pacifiques et réconciliateurs à l'égard des êtres humains comme des espèces animales les plus opposées et les plus hostiles, le chant et la musique d'Orphée ont pu être rapprochés de la réconciliation universelle des espèces animales et de la paix qu'est supposée instaurer la venue du Messie annoncée dans la prophétie d'Isaïe 11, 1-9 : 'Un rejeton sortira de la souche de Jessé (père de David), un rameau poussera de ses racines […]' » ; sous son règne « le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble […]. La vache et

l'ourse lieront amitié, leurs petits auront le même gîte. Le lion mangera de la paille comme le bœuf. Le nourrisson s'amusera sur le trou du cobra, sur le repaire de la vipère l'enfant mettra la main. Il ne se fera ni mal ni destruction […], car le pays sera rempli de la connaissance d'Adonaï, comme les eaux comblent la mer » (196).

Le christianisme primitif recueillit l'héritage orphique du syncrétisme judéo-hellénique. Non pas que, dans l'apologétique chrétienne, les voix n'aient pas été discordantes à cet égard. Chez certains apologistes (pseudo-Clément, Athénagore), la théologie et la théogonie d'Orphée sont jugés sacrilèges, sa catabase, illusoire (Origène) et, comme fondateur des mystères, il est considéré (pseudo-Hippolyte, Epiphane) comme l'inspirateur de toutes les hérésies. Dans l'ensemble, cependant, la figure d'Orphée est valorisée. Cyrille d'Alexandrie fait de lui le préfigurateur de l'orthodoxie ; Didyme l'aveugle, l'annonciateur de la doctrine trinitaire (197). Le pseudo-Justin, Clément et Théophile cite le Testament pour prouver qu'Orphée était monothéiste. En montrant qu'il avait été profondément influencé par le mosaïsme, les apologistes chrétiens entendaient faire de lui un exemple pour tous ceux qui ne s'étaient pas encore convertis au christianisme : comme une figure du « paganisme » aussi importante et célèbre qu'Orphée professait la croyance en un dieu unique, les païens l'imiteraient nécessairement. Pour les y encourager, deux épisodes de la geste d'Orphée furent repris dans la littérature et dans la mosaïque chrétiennes. La légende d'Orphée et d'Eurydice, surtout traitée au Ier siècle et au début du IIe siècle de notre ère, renvoie à la propre descente de Jésus-Christ aux enfers (mais aussi à « Christ aussi a souffert une fois pour les péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous amener à Dieu, ayant été mis à mort quant à la chair, mais ayant été rendu vivant quant à l'Esprit, dans lequel aussi il est allé prêcher aux esprits en prison », 1 Pierre, 3:19) ; pour renforcer la comparaison entre les deux figures, l'entreprise d'Orphée est couronnée de succès : de même que Jésus ressuscite, Orphée ramène Eurydice des enfers (198). Le thème d'Orphée charmant les bêtes sauvages aux sons de sa lyre, moins courant que celui de sa catabase dans les deux premiers siècles de notre ère, devient plus fréquent à partir du IIIe siècle. Ils sont liés l'un à l'autre : de même qu'Orphée avait réussi par son éloquence à persuader les divinités infernales de lui restituer Eurydice, ainsi, comme le Christ « domptant les cœurs des hommes rebelles par la force et la grâce de sa parole » (199), comme le « rameau (qui) sortira de la souche de Jessé, père de David » et grâce à qui « le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira » (Isaie, 11:1, 16), Orphée, par son chant, apaise les animaux féroces, symboles des bas instincts, de la nature inférieure de l'homme. Tous deux sont conçus comme des pacificateurs. Dans le Proteptique de Clément d'Alexandrie, « le Christ nouvel Orphée […] est présenté, pourrait-on dire, en termes 'bucoliques' au sens le plus virgilien, je veux dire comme le plus pariait de ces chanteurs-enchanteurs dont le chant crée la paix cosmique, et rétablit dans l'univers une harmonie transcendante entre l'homme et la divinité : 'Seul en vérité dit Clément en parlant du Christ, il a apprivoisé les animaux les plus difficiles qui furent jamais, les humains […], il a ordonné l'univers avec mesure, et soumis les éléments à la discipline de l'accord, pour se faire du monde entier une harmonie […] ; ayant accordé ce microcosme, l'homme âme et corps, il se sert de cet instrument aux mille voix pour célébrer la divinité, et il chante lui-même en accord avec cet instrument humain…' » (200). Précisément, Orphée, dans l'art funéraire chrétien, « n'est plus le

dompteur d'animaux sauvages et féroces, mais le gardien d'un troupeau de paisibles brebis qui représentent le peuple de Dieu, docile et soumis aux paroles charmeuses du Christ » (201). Le « bon berger » (Jean, 10:11) – Pierre (I, 2:25) nomme le Christ « le berger et l'évêque de nos âmes » (202) – est celui qui veille sur le salut des âmes et les mène au salut (203). Orphée se voit ainsi doté d'une dimension sotériologique qui était jusque-là complètement absente des mythes le concernant (204), même si, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'orphisme était une religion du salut. A partir du IIIe siècle de notre ère, Jésus-Christ est quelquefois représenté une flûte de Pan à la main (Grégoire de Naziance appelle le bâton pastoral « flûte du pasteur ») (205).

Une fois le christianisme déclaré religion d'État par le décret de Théodose 1er (392), Orphée perdit son utilité pour la propagation du monothéisme chrétien.

La représentation pastorale du Christ sous la forme d'Orphée qui se trouve, peut-être aussi sous l'influence de l'assimilation de David à Orphée par le judaïsme hellénistique (206), dans la gravure, la mosaïque et la peinture funéraire chrétiennes dès le IIIe siècle de notre ère (207), ne s'en transmit pas moins au haut-« moyen âge », « où des traitements typologiques du mythe païen commencèrent à s'emparer universellement des écrivains chrétiens et […] des analogies instructives entre [ces deux figures] allaient [soit] évoluer vers d'autres conceptions morales et didactique » de la légende d'Orphée (208), soit prolonger celles qui avaient cours dans l'Église primitive.

A partir de la fin de l'antiquité, les sources principales des aventures d'Orphée sont les Mitologiarum libri (fin du Ve ou début du VIe siècle de notre ère) de l'évêque africain Fulgence, la très renommée Consolation de Philosophie de Boèce (v. 524 de notre ère) (209), les Métamorphoses d'Ovide, les Noces de Philologie et Mercure (Ve siècle de notre ère) de l'Africain de Carthage Martianus Capella et les scholies de Servius aux œuvres de Virgile (fin du IVe siècle de notre ère). Jusqu'au XVe siècle, toute cette littérature donna lieu à des commentaires en latin, puis à des traductions en vernaculaire, sous la forme de l'allégorie didactique, que, désormais, l'Église ne condamnait plus (210). Leur matière est le mythe d'Orphée et d'Eurydice. Deux grands courants d'interprétation peuvent être distingués, l'un moral, l'autre rhétorique, qui souvent s'entrecroisent et auxquels viendront s'ajouter, vers le début du XIVe siècle, une lecture « courtoise ».

Dans De Oratore (211), Cicéron déclare, à rebours des rhéteurs de l'époque, pour qui tous les moyens étaient bons pour persuader : « … la sagesse sans l'éloquence est peu utile aux Etats, mais […] l'éloquence sans la sagesse n'est souvent que trop funeste, et ne peut jamais être utile. » Selon lui, l'art de s'exprimer avec une élégance persuasive n'est rien sans la capacité à raisonner et à instruire selon les principes de la philosophie. La formule cicéronienne sera reprise par Augustin (212), exploitée par

Martianus Capella dans ses Noces de Philologie et de Mercure (213), manuel encyclopédique d'où sortiront le trivium et le quadrivium. « [L]'éducation de l'homme, comme la formation du monde, se réduisait à deux choses, la parole et le nombre, et à deux fins qui embrassaient tout, l'éloquence et la sagesse. Trois voies menaient à l'éloquence : l'art de parler correctement, de penser juste et de bien dire ; ou la parole élaborée par la grammaire, aiguisée par la dialectique, exprimée et embellie par la rhétorique ; le verbe dans sa pureté, dans sa force et dans sa beauté : telle était l'éloquence. Il fallait un chemin plus long et plus ardu pour arriver à la sagesse ou la science, choses identiques. Toutefois tout se résumait dans le nombre. Ainsi il y avait le nombre, se multipliant ou se décomposant en combinaisons infinies, l'arithmétique représentée par l'unité ; il y avait le nombre abstrait, absolu, immuable dans l'étendue idéale, ou la géométrie, qui avait pour emblème le binaire ; il y avait le nombre se mouvant à travers les espaces créés, et emportant les corps célestes et le monde dans les orbes d'un immense tourbillon, l'astronomie dont une sphère était le symbole. Enfin aux sept cordes de la lyre, il en manquait une encore. Quand donc tous ces accords résonnaient ensemble , l'harmonie s'éveillait dans l'âme, la musique apparaissait, comme ces concerts que Pythagore entendait dans le lointain des mondes et dans les profondeurs de son âme. C'était là le complément de l'homme, la consommation de la sagesse » (214). Du VIe siècle, chez Fulgence, au XVIe siècle, chez le poète vénitien Niccolò degli Agostini, Orphée et Eurydice furent invariablement mis en rapport respectivement avec l'éloquence et la sagesse (215).

Du point de vue moral, adopté par Boèce et, à sa suite, par de nombreux exégètes tout au long du « moyen âge », Orphée figure l'homme qui se détourne du bien suprême pour jouir des biens matériels et Eurydice le désir (216), à savoir, selon la théorie de l'âme platonicienne dont s'inspire Boèce, l'âme qui, incapable de lutter contre les passions immorales qui naissent dans son corps, cède à la concupiscence. Virgile, dans le livre IV des Géorgiques, fut le premier à décrire Orphée comme un amoureux, humain et désespéré – mais aussi, notons-le, comme un homosexuel (217). Dans le Banquet, deux types d'amour sont distingués : « l'amour légitime et céleste, celui de la muse Uranie » et « l'amour vulgaire », « qui est celui de la muse Polymnie », deux types d'amour que Platon fait correspondre, parce que, selon lui, l'amour régit la musique, à deux types de musique. Dans un passage susmentionné du Phèdre où il est question des amants qui ont été séparés de leur épouse, « Orphée est accusé de n'avoir pas eu le courage de mourir pour sa femme et d'être descendu vivant dans l'Hadès pour soudoyer les divinités infernales. En conséquence, tout ce que celles-ci acceptèrent de lui donner fut un fantôme (phantasma) de sa femme et non sa femme elle-même. Dans ce court récit, c'est d'abord et avant tout la piètre qualité de l'amour d'Orphée qui est critiquée, mais ce défaut, Phèdre l'impute au fait que son âme était faible, parce qu'il était citharède. Pour Phèdre donc, le goût d'Orphée pour la musique et le chant est un signe de la faiblesse de son âme, laquelle explique son manque de courage. En conséquence, le chantre thrace n'est pas admis au rang des vrais amants, car son erôs est aussi illusoire que son art. L'apparition spectrale (phantasma) que reçoit Orphée confine son pouvoir au royaume de l'illusion et montre que, pour Platon, cette forme d'art est incapable de représenter la 'réalité', que l'on atteint par l'erôs le plus élevé, dont il sera question dans le discours de Diotime » (218). Comme, dans De Consolatione Philosophiae, Boèce, dans le droit fil de Platon, reconnaît lui-même deux formes d'amour et qu'il rend

l'amour d'Orphée pour Eurydice directement responsable de son échec, il est logique de penser qu'il suit aussi le jugement de Platon sur la qualité de l'amour du citharède.

Ces deux interprétations, l'une morale, l'autre rhétorique, de la catabase d'Orphée cohabitent chez certains écrivains de l'époque. Ainsi, pour le philosophe et grammairien Guillaume de Conches (1080-1154), Orphée représente « sapiens », « eloquens optima vox » et Eurydice « concupiscentia naturalis » et « boni iudicatio » (« le jugement du bien » ou « de ce qui est bon ») (219), qualités dont l'écrivain se fait fort de nous expliquer qu'elles ne sont aucunement contradictoires. C'est que la « concupiscence naturelle » est « le jugement du bien », « parce que ce que chacun juge bon, que cela le soit ou non, il le désire ardemment » (220). L'entreprise d'Orphée a sans doute échoué, mais elle n'en apparaît pas moins comme une quête du souverain bien. De même que, pour Platon (République, 436-441), la paix intérieure résulte d'un équilibre entre les trois parties de l'âme, le thumos (sa partie concupiscible), l'epithumia (sa partie irascible) et le noûs (sa partie intellectuelle), ainsi, pour de Conches qui réduit ces éléments à deux, l'union de l'âme à Dieu ne peut être obtenue que par les efforts conjugués de l'intellect (Orphée) et des passions (Eurydice). Dans le commentaire qu'il donne du Mètre 12 de Boèce, le moine dominicain Trivet (v. 1258- v. 1334) laisse entendre que, même si « l'ascension (d'Orphée) vers les cieux est difficile » (221), elle se poursuit. La voie, que la Renaissance empruntera résolument, est ainsi ouverte à la réévaluation positive du mythe d'Orphée aux enfers. Elle avait été pavée tout au long du « moyen âge » par une lecture courtoise, caractérisée par la réhabilitation des deux protagonistes et, pour commencer, leur humanisation. Déjà sensible chez Virgile, elle est consacrée par Alfred le Grand dans sa traduction du De Conciliatione vers 900. Alors que, nous dit ému l'essayiste, professeur de littérature et fonctionnaire Guillaume Guizot (1833-1892), Boèce « [glissait] » sur la douleur d'Orphée, « en faisant des antithèses », Alfred se concentre « sur le drame intérieur et vrai de l'âme humaine » (222). « But, pleurniche Alfred avec un lyrisme d'inverti annonciateur des complications sentimentales du roman courtois, love may hardly, nay, cannot be denied! Alas and well-a-day (223)! »

Le commentaire de Pierre Bersuire (v. 1290-1362) des Métamorphoses et L'Ovide moralisé (début du XIVe siècle), première traduction en langue vernaculaire du poème d'Ovide et aussi premier commentaire du mythe de la descente aux enfers d'Orphée dans lequel Eurydice est identifiée à Ève, marquèrent un retour à la méthode apologétique de certains pères de l'Église, le premier en expliquant que le mythe de la descente d'Orphée aux enfers était une allégorie du mariage du Christ à l'âme humaine, tuée par le poison du péché de la même façon qu'Eurydice était morte mordue par un serpent, le second en assimilant Orphée à la fois à David et au Christ et en comparant la catabase d'Orphée avec la descente du Christ en enfer (224). La grande popularité dont jouissait alors L'Ovide moralisé dans les milieux courtois (225) montre cependant qu'il était également susceptible d'une interprétation toute profane et, quant à l'Orpheus Christus de Bersuire, descendu aux enfers pour sauver l'humanité en chantant un verset du Cantique des cantiques, il sauve Eurydice car il ne regarde pas en arrière et ensuite file le parfait amour avec elle.

Le Roman de Perceforest (v. 1330) fait d'Orphée la force de l'amour. L'auteur des Règles de la seconde rhétorique (début XVe) décrit Orphée comme un amant loyal (226). Dans le poème narratif en moyen anglais Sir Orfeo (v. 1300), qui combine le mythe d'Orphée et d'Eurydice avec des éléments de la mythologie celte, le roi d'Angleterre (Orfeo), harpiste émérite, perd sa femme, enlevée par le roi du monde souterrain, part à sa recherche après avoir abdiqué, erre une dizaine d'années dans les bois, découvre l'entrée du monde souterrain, en charme le roi au son de sa harpe à tel point que celui-ci accepte de lui rendre Lady Heurodis, avec qui Orfeo regagne alors la cour, où il est de nouveau couronné roi. Noblesse du langage, politesse, humilité, dévouement, loyauté, courage, intelligence, modération, il n'est quasiment aucune des vertus de l'amour courtois qui ne se retrouvent dans Sir Orfeo, à ceci près qu'elles s'inscrivent dans le cadre du mariage et que, présentées comme une source de malheur lorsqu'elles sont pratiquées, comme c'est le cas dans Tristan et Isolde, hors de ce cadre, elles sont synonymes de bonheur (227). Dès le XIIe siècle, tous les romans de Chrétien de Troyes, à l'exception du Chevalier à la Charrette, s'efforcent de concilier l'amour et le mariage, comme le feront ses épigones au XIIIe siècle. Or, ce n'était là que la traduction romanesque du principe de consentement mutuel des époux au mariage, principe – il fut introduit dans le droit canonique au XIIIe siècle – qui, avec celui de l'exogamie pure et simple, était au fondement du modèle de mariage que l'Église cherchait à substituer au système d'alliances traditionnel propre à l'aristocratie, dont le but était plutôt « d'unir des biens que des personnes », de renforcer les liens lignagers et de contracter des alliances (228). « Folles amours, se plaindra Villon (1431- v. 1463), font les gens bêtes » (229), gens parmi lesquels il range Salomon, Samson, et Orphée.

Ignoré pendant tout le « moyen âge » (230), Pan resurgit au XVe siècle dans l'art et la littérature. Anciennement hôtes, selon une croyance antique qui persista jusqu'au Ve siècle et même bien au-delà, des « lieux inaccessibles aux hommes […], forêts, bois, sanctuaires sylvestres, lacs, sources et fleuves » (231), faunes, satyres, silènes, sylvains, fontes, etc.,. décoraient désormais, peints ou sculptés, les châteaux. L'image de Pan « s'affirme en société et les aristocrates ne manqueront pas d'en faire sculpter quelques exemplaires pour orner leurs palais ; l'appellatif 'Pan' se répand partout chez les classes nobles… » (232). Les Hymnes orphiques sont à la mode.

La redécouverte de Pan au XVe siècle est entièrement due, par leur mécénat, aux Médicis. Après la chute de Constantinople, les érudits de la Grèce s'étaient réfugiés en Italie, où, accueillis par cette famille de commerçants et de banquiers, ils firent connaître aux lettrés italiens les œuvres de l'antiquité qu'avait ignorées le « moyen âge », en commençant par celle de Platon, celle de Plotin, celle du néo-platonicien Proclus, le Corpus Hermeticum et, précisément, les Hymnes orphiques, que le philosophe, poète, prêtre et chanoine de la cathédrale de Florence Marsile Ficin, nommé par Cosme de Médicis à la tête de l'académie platonicienne qu'il avait fondée à Florence, fut chargé de traduire.

« J'eus l'impression qu'Orphée était ressuscité (« Pensai che Orfeo al mondo ritornasse »), écrivit Laurent de Médicis – lui-même parangoné, comme son non moins illustre ancêtre (233), à Pan (234) -, dans son poème « Altercazione », après avoir entendu Ficin jouer de la lyre (235), tandis que, Poliziano (1454-1494) déclara que « sa lyre […] bien plus efficace que celle du Thrace Orphée, a ramené du monde souterrain ce qui constitue […] la véritable Eurydice, c'est-à-dire la sagesse de Platon dans toute son étendue et sous tous ses aspects » (236).

« Moi, prêtre indigne, écrit Ficin dans la préface de Vita, […] j'ai eu deux pères, Ficin le médecin [son père était médecin de Cosme de Médicis. N. D. E.] et Côme de Médicis. l'un m'a donné la première naissance, l'autre la seconde ; le premier m'a recommandé à Galien, médecin et platonicien, le second consacré au divin Platon. Ainsi, tous deux ont voué Marsile à un médecin : Galien, médecin des corps ; Platon, médecin des âmes » (237). Après avoir étudié la médecine et la théologie, Ficin cultiva la musique. Médecine, théologie et musique ne faisaient qu'un pour lui : « Tu dois te souvenir, dit-il à un ami qui s'adonnait à la philosophie, que la nature a uni en nous le corps et l'esprit à l'âme. Le corps est en effet soigné par les remèdes de la médecine. Mais l'esprit qui est une vapeur aérienne du sang et comme un nœud reliant l'âme et le corps, est tempéré par les parfums aériens et les sons et nourri par eux. L'âme enfin, comme elle est divine, est purifiée par les mystères divins de la Théologie. Dans la nature, un certain être un est composé d'une âme, d'un corps et d'un esprit. Chez les prêtres égyptiens, une seule et même faculté était détenue par ceux qui avaient foi dans les médecins et les mystères. Puissions-nous acquérir cette faculté naturelle et égyptienne avec un succès aussi grand que les efforts et la bonne volonté avec lesquels nous la recherchons (238) ! » La musique et le chant lui semblaient des moyens de mettre l'âme humaine en contact et en accord avec l'âme cosmique, afin de soulager les symptômes des afflictions de l'esprit, en particulier la mélancolie, dont il était lui-même atteint et, en définitive, de libérer l'âme de la prison du corps, afin qu'elle se réunisse à la divinité, dont elle émanait (239). Il ne faisait là que développer les vues de Boèce et des néoplatoniciens d'Alexandrie sur la musica mondana (musique des sphères) et la musica humana (musique humaine) (240), vues qui resteront prédominantes jusqu'au XVIIe siècle (241). Mais le chant et la musique n'étaient encore que des instruments de l'amour, concept fondamental de la philosophie de Ficin, car il « explique les relations entre les différents niveaux de la réalité, entre le macrocosme et le microcosme, entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et Dieu » ; l'amour est « cette puissance qui, par sa magie, communique et maintient l'harmonie au sein de l'univers » (242). Dans l'Hymne orphique à Vénus, l'amour est présenté comme le principe qui gouverne l'univers. Dans la théogonie orphique et, selon toute probabilité, d'inspiration phénicienne (243), de Phérécyde, maître de Pythagore, le monde ne commence pas par le chaos informe et obscur, comme chez les anciens poètes grecs, mais, comme dans les cosmogonies phéniciennes (244), inspiratrices d'Abraham (245), par un dieu créateur et vivant : Zeus, « le premier principe […] le principe d'union et d'amour, Éros, qui féconde la nature, il est le Démiurge, l'architecte qui dispose harmonieusement l'édifice » (246). « Dieu [n'] est [-il pas] amour » (1 Jean 4:7-12, 13-17) (247) ?

Pour mettre l'âme humaine à l'unisson avec cette divinité unique, Ficin recommandait de chanter en particulier les Hymnes orphiques. Orphée, assurait-il, persuadé que le Thrace était l'auteur de ces hymnes, y « proclame qu'Apollon par ses rayons vitaux conforte la santé et la vie sur tout, et éloigne les maladies » (248). Ficin était persuadé que Pythagore ainsi que David avaient pratiqué ce que nous appelons aujourd'hui la musicothérapie (249). Selon lui, Orphée était, après Hermès Trismégiste, le second maillon d'une chaîne dorée dont les autres étaient Moïse, Pythagore, Platon, Plotin, Proclus, etc. qui, au fond, avaient enseigné, sous des formes différentes, la même morale et les mêmes dogmes et que, lui, Ficin, se faisait fort, avec la bénédiction du pape (250), de ramener à l'unité et de concilier avec le christianisme. La connaissance de Dieu, but ultime que fixent toutes les religions à l'être humain, repose, selon Ficin, sur quatre conditions, qu'il appelle « furores » : il est une furor poeticus (poétique ou musicale), mysterialis (bachique ou mystérique), vaticinium (apollinienne ou prophétique,) amatorius affectus (amoureuse), qui se trouvent être toutes incarnées par Orphée, poète, théologien, prophète et amant, tout à la fois. Les quatre figures ont pour caractéristique commune d'agir uniquement par la parole et, plus précisément, par un discours habile destiné à charmer, séduire ou endoctriner. L'Orphée dont ils se souviennent, lui et Polydore Virgile, dans son De rerum inventoribus (1499), réimprimé de nombreuses fois à partir de 1499 (251), n'est donc pas l'Orphée que Pline soupçonne d'avoir introduit la sorcellerie de la Thrace, ni du charlatan que voyait en lui Strabon, mais du héros civilisateur qu'Horace avait célébré dans l'Art poétique : « Prêtre et interprète des dieux, Orphée détourna les hommes vivant dans les bois du meurtre et d'une vie dégradante ; on dit de là qu'il amollissait les tigres et les lions pleins de rage » (252) avec sa lyre.

De la philosophie hermétique et du roman courtois le personnage d'Orphée fut transporté à la fin du XVe siècle dans la musique et plus particulièrement dans le théâtre lyrique.

En 1480, Le Politien, s'inspirant entre autres des Bucoliques, des Géorgiques, des Métamorphoses et des Amours, composa, en deux jours dit-on, La Favola d'Orfeo , dont le sujet est formé par la passion d'Aristée pour Eurydice, la fuite et la mort de celle-ci, les lamentations d'Orphée, sa descente aux enfers et, une fois devenu homosexuel, sa mort aux mains des Bacchantes. Les premiers jalons venaient d'être posés d'un genre théâtral dont il est d'usage de considérer la première représentation de L'Orfeo de Monteverdi (1607) comme l'acte de naissance et qui plonge ses racines dans les tragédies dionysiaques : l'opéra. « Divertissement adapté à un prince baroque et représentation instructive de son pouvoir et de sa majesté » (253), son original était L'Orfeo, favola in musica, da Claudio Monteverdi, rappresentata in Mantova l'anno 1607 & novamente data in luce, al serenissimo signor D. Francesco Gonzaga, principe di Mantova, & di Monferato, &c, mécène du compositeur italien. Très vite, la conviction s'installa que l'opéra « accroît le prestige du souverain et la prospérité des Etats » (254). Il fut considéré comme un instrument politique (255), une véritable forme de discours politique et Orphée, dont le mythe, depuis L'Orfeo, a servi de thème à près de deux cents opéras (256), comme le « modèle du prince de paix à venir » (257), le nouvel homme politique dont Le Prince brosse le portrait et qu'il compare précisément à un artiste (258). Orphée n'avait-il pas lui-même occupé des fonctions politiques (259) ?

Du sophiste Protagoras, ce « professionnel du savoir » (260), Platon (261) dit qu'il « [charme] [les] gens [pour la plupart, des étrangers] à la façon d'Orphée, par le son de sa voix, et c'est à la voix qu'ils le suivent, une fois pris sous le charme ! » (c'est nous qui soulignons) et « charme » est à prendre ici au sens étymologique d'« enchantement », d'opération magique (262). Présenté dans tous les opéras où il figure à la « Renaissance » à la fois comme musicien et poète et comme civilisateur et initié à un public qui, jusqu'au début du XIXe siècle, sera composé essentiellement d'aristocrates, donc d'hommes d'État (263), Orphée est précisément le prototype du sophiste en qui des théoriciens contemporains comme Machiavel voient l'homme d'État idéal Il impose le bon gouvernement (264) par « la magie de l'art » (265) et cet art est celui de la parole et du chant (266). « Orphée est l'homme d'État ou législateur qui, par son doux parler (dolce parlare), adapte les hommes à la vie en société » (267) et surtout obtient le consentement du peuple. Dans le chapitre IX (« Comment un capitaine doit être savant et beau parleur pour savoir dissuader ou persuader une chose ») du livre IV de L'Art de la guerre » (268), le pouvoir d'« enchanter » une foule est précisément mis en rapport avec le discours : « Faire adopter ou rejeter une opinion à un petit nombre d'individus n'est pas fort difficile ; car si les paroles ne suffisent pas, on emploie la force et l'autorité ; La véritable difficulté est de détruire dans l'esprit de la multitude une erreur funeste, contraire à l'intérêt public et à vos [le Prince] desseins [du Prince] (pour Machiavel, « les intérêts du peuple ne coïncident pas nécessairement avec les intérêts de la 'république' ») (269). « Le prince doit pratiquer la démagogie et manipuler l'opinion par une rhétorique habile, qui s'adresse à l'imagination plus qu'à la raison, qui ménage l'esprit public et affecte de respecter ses préjugés pour mieux l'abuser » (270). Ce succès ne peut s'obtenir que par un discours, qui, si l'on veut que tous soient persuadés, doit être entendu de tous » [c'est nous qui soulignons] (271). Bientôt, en Grande-Bretagne, le poète et courtisan Sir Philip Sidney (1554–1586), l'écrivain et critique littéraire George Puttenham (1529–1590) et le poète Edmund Spenser (v. 1552-1599) exalteront en Orphée celui qui, d'après eux, a démontré que la poésie peut être mise au service de la politique (272). Le dramaturge et poète Thomas Middleton (1580-1627), dans The Triumph of love and antiquity (1619), écrit à l'occasion de l'investiture du nouveau maire de Londres, Sir Wiliam Cokayne, s'adresse à lui en ces termes : « Chacun des magistrats qui nous gouvernent pourrait fort bien être qualifié de puissant Orphée (273). » Presque deux siècles plus tard, l'homme de lettres et politicien de Boissy d'Anglas (1756-1826) avait probablement en tête l'Orphée d'Horace, lorsqu'il écrivit au sujet d'un des orateurs les plus en verve de la Révolution de 1789, dans l'Essai sur les fêtes nationales qu'il adressa à la Convention en 1794 : « Robespierre, parlant de l'Etre-suprême au peuple le plus éclairé du monde, me rappelait Orphée enseignant aux hommes les premiers principes de la civilisation et de la morale (274). »

Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, Orphée fut dépeint comme un diplomate, un aristocrate ou un courtisan (275) et, à l'instar de Cosme de Médicis, portraituré en Orphée vers 1539 par Agnolo Bronzino (1503-1572), plus d'un monarque européen se rêva, ou fut comparé à, Orphée (276). Des courtisans, des nobles ou des fils de nobles déclassés il était attendu qu'ils sachent « jouer de la plume comme du fleuret, [soient] capables de chanter, danser, peindre et écrire de la poésie, faire la cour aux femmes

dans le langage à la mode de l'amour néo-platonique » et être « universels » (277) et, par dessus tout, savoir feindre, pour parvenir, un peu comme l'Orphée qu'évoque Strabon (278).

Maintenant que nous avons examiné l'usage que fit d'Orphée le premier courant de l'apologétique chrétienne des premiers siècles de notre ère et ses prolongements philosophiques, artistiques et littéraires jusque dans la politique aux époques ultérieures, il nous reste à nous pencher sur le sort que réserva à la figure orphique de Pan le second courant. Représenté entre autres par Tertullien et Tatien, il « enveloppe dans un même anathème tout le passé, maudit les philosophes comme les dieux, et n'en appelle qu'aux instincts naturels du cœur humain » (279) ; ce qui ne l'empêche pas de puiser des armes contre l'idolâtrie et l'anthropomorphisme, principaux reproches que faisaient les chrétiens aux « païens », dans les ouvrages des… philosophes (280), « auxiliaire[s] des chrétiens sans le savoir, et travaillant non dans le même but, mais souvent peut-être à leur profit » (281).

Dès le VIe siècle avant notre ère, plusieurs historiens avaient laissé entendre que certaines divinités du panthéon grec étaient des hommes déifiés après leur mort ; les stoïciens leur avaient emboîté le pas (282), Évhémère n'eut plus qu'à appliquer cette théorie à l'ensemble de ces divinités, niant ainsi leur caractère surnaturel et par voie de conséquence leur existence même (283). Le sceptique Lucien de Samosate (v. 125-180 de notre ère) avait ridiculisé les pratiques et les divinités du « paganisme » (284) ainsi que les… philosophes et le… christiznisme. En effet, les sceptiques avaient montré depuis longtemps les contradictions des divers systèmes philosophiques et l'opposition entre les écoles qui les professaient.

Leur troisième imputation contre le « paganisme », à savoir la démonisation des dieux, les premiers chrétiens l'empruntèrent au judaïsme. Deutéronome, 32:17 disait : « Ils ont sacrifié à des idoles (shedim) qui ne sont pas Dieu. » Dans Psaume, 96:5, « tous les dieux des peuples (elohim) sont des idoles (elilim ; littéralement : « des riens ») ». Or, dans la Septante, « elilim » fut traduit par « daemonia » (285). 1 Corinthien, 10:20 enfonça le clou : « Je dis que ce qu'on sacrifie, on le sacrifie à des démons, et non à Dieu ; or, je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. » Électrisé par ces arguments incendiaires, l'apologiste et philosophe chrétien Athénagore (133-190) ouvrit les hostilités ; il assimila les dieux du « paganisme » à des images matérielles dénuées de tout caractère divin et dont les démons s'emparent du nom et à des statues pour tromper les hommes et les perdre (286). En « Occident », à la même époque, des arguments identiques furent avancés par Tertullien (v. 155- v. 220). Deux siècles plus tard, Augustin expliqua que « les dieux des nations sont d'immondes démons qui, profitant des occasions que leur offrent les âmes des morts, ou revêtant la forme de créatures de ce monde, aspirent à passer pour des dieux » (287). Au début du IVe siècle, Eusèbe de Césarée (265-339) interpréta dans ce sens la « mort de Pan », dont Plutarque s'était fait l'écho dans son traité Sur la disparition des oracles. De tous les récits de l'antiquité polythéiste, il est celui qui a « suscité [le plus] d'interprétations dans le champ de la culture européochrétienne » (288).

« Quand vint le soir, raconte Plutarque, comme on se trouvait en vue des îles Échinades, le vent tomba, et le navire fut porté par les flots près des îles de Paxas. La majorité de l'équipage était éveillée ; plusieurs étaient encore occupés à boire et avaient fini de souper. Soudain une voix partie d'une des îles de Paxas se fit entendre; elle appelait à grands cris un certain Thamus. Tout le monde fut saisi d'étonnement. Ce Thamus était un pilote égyptien, et il n'y en avait pas beaucoup parmi les passagers qui le connussent, même de nom. Les deux premières fois qu'il s'entendit nommer il garda le silence ; mais la troisième, il répondit à cet appel. Alors l'interlocuteur invisible, donnant de l'intensité à sa voix, dit : 'Quand tu seras à la hauteur de Palodès annonce que le grand Pan est mort.' Après avoir entendu ces paroles, continuait Epitherse, nous fûmes tous frappés d'effroi, et l'on se consulta pour savoir si le mieux était que Thamus accomplît cet ordre, ou bien qu'il n'en tînt aucun compte et le négligeât. Finalement il fut convenu, que si le vent soufflait Thamus passerait outre sans rien dire, mais que si l'on était retenu par un calme plat il répéterait les paroles qu'il avait entendues. Quand le vaisseau fut auprès de Palodès, comme il n'y avait pas un souffle dans l'air et que les flots étaient calmes, Thamus du haut de la poupe, les yeux dirigés vers la terre, répéta les paroles qu'il avait entendu prononcer : 'Le grand Pan est mort.' » Le premier, Eusèbe de Césarée (289), se fondant sur l'étymologie du nom de la divinité, comprend « Pan » comme la « totalité des démons, c'est-à-dire des dieux ou demi-dieux du polythéisme gréco-romain, chassés par le Christ ». La « mort du grand Pan » attestait donc du triomphe du Christ sur les divinités « païennes ». C'est l'interprétation qui prévaudra jusqu'à la fin du XVe siècle, où elle subira un renversement brutal.

Tout au long du XVIe siècle, dans l'idylle, l'épigramme, l'épitaphe, il continue à n'être question que de Pan et autres divinités chantées par Ovide et Virgile (290). De nombreux grands personnages sont identifiés à Pan dans la littérature. Dans une églogue de Claude Roillet Pour féliciter le cardinal de Lorraine de retour d'un voyage en Italie, Thyrcis, Lycidas et Ménalque, trois bergers à la Virgile, racontent le voyage de Daphnis (le cardinal) à Rome, où, conduit par un vent favorable, il reçoit du dieu Pan (le pape) le plus gracieux accueil. Pan lui promet de prendre soin du troupeau de Paris (la ville de Paris) et lui donne, pour gage de sa parole, le premier rang après lui. Daphnis rentre dans sa patrie comblé de gloire et Ménalque lui offre un chant qui est pour le cardinal le don le plus flatteur (291). Marot compose, à la manière de Virgile, une Eglogue au roi sous les noms de Pan et de Robin. Nicolas Goulu ainsi que Bertaut, dans Discours sur le trespas de Monsieur de Ronsard (292), compare la mort du poète à celle de Pan sous la forme christianisée (293) qu'il tendait de plus en plus à revêtir depuis que, en 1497, dans son commentaire des Fastes, l'humaniste Paolo Marso (1440-1484) avait affirmé que la mort qui avait été annoncée par la voix mystérieuse dans « La mort du grand Pan » de Plutarque était en réalité celle de Jésus-Christ (294). Ce qui le conduisit à faire cette « interprétation abhorrente », comme la qualifiera ironiquement Rabelais cinquante ans plus tard dans le chapitre 27 du Quart Livre (1552), c'est le fait qu'il crut reconnaître dans le récit de Plutarque les traces du culte osirien et que, comme il le souligna, il existait de nombreux points communs entre la divinité égyptienne et le Christ (295) et même, plus généralement, entre la divinité égyptienne, Adonis et le Christ (296). Marso justifia en outre ce rapprochement par la similitude phonétique entre Thamos, nom du marin égyptien à qui la mort du

grand Pan a été annoncée et Tammuz, nom que porte Adonis en Syrie. Reprise dans Silva de varia leccion (1542) du poète et chroniqueur espagnol de Pedro Mexia (1497-1552) (297), puis par un ami du cardinal du Bellay, Guillaume Bigot, dans son Christianae Philosophiae Praeludium (1549) (298), l'idée que le « tout » dont la mort avait été proclamée sous Tibère était le Christ lui-même sera popularisée, en France, par Rabelais et Marguerite de Navarre dans sa Comédie De La Comédie de la Nativité de Jésus Christ (1540) et, en Angleterre, dans le commentaire du Shepheardes Camlendar (1579) (299) de Spenser par E. K. ainsi que dans Hymn of Nativity de Milton (1629) et finira par concurrencer (300), voire oblitérer, la lecture d'Eusèbe, y compris dans les milieux ésotériques chrétiens, où, cependant, Pan, parèdre de Jupiter, continua généralement d'être conçu, comme dans l'orphisme, comme le symbole du pouvoir créateur de la nature (301).

Le XVIe siècle « a réagi contre le christianisme en réhabilitant la chair et la vie ; il a réagi contre lui en s'attachant passionnément à l'univers, qu'il a agrandi par la science ; — il a réagi contre lui en concevant un progrès qui aurait la terre même pour théâtre : et il était donc naturel de le représenter par ce satyre [Pan], si grossièrement sensuel d'abord et si avide de vivre, comme un personnage de Rabelais, mais dont la poésie est si enflammée ensuite, et qui se révolte contre les vieilles croyances, et qui annonce l'émancipation de l'homme, et qui adore le monde, l'univers, le Tout » (302) : c'est ce que fit, trois siècles plus tard, Victor Hugo dans « Le Satyre », inséré dans la section de La Légende des siècles intitulée « Seizième siècle : Renaissance. — Paganisme ».

Il est exact que « la Renaissance fut en réalité […] la mort de beaucoup de choses ; sous prétexte de revenir à la civilisation gréco-romaine, on n'en prit que ce qu'elle avait eu de plus extérieur, parce que cela seul avait pu s'exprimer clairement dans des texte écrits ; et cette restitution incomplète ne pouvait d'ailleurs avoir qu'un caractère fort artificiel, puisqu'il s'agissait de formes qui, depuis des siècles avaient cessé de vivre de leur vie véritable » (303), à condition de préciser que la civilisation gréco-romaine que l'on prétendait ressusciter n'était plus que l'ombre d'elle-même, phagocytée qu'elle avait été par le sémitisme et que, par conséquent, ce qui faisait retour depuis le XIVe siècle en Europe, sous une forme beaucoup plus pure que celle dont était porteuse l'Église, c'était une vision sémite du monde et, avec elle, une manière sémite de conduire les hommes (304). « La politique [commençait à être] considérée comme une affaire de bergerie » (305).

La France, lasse des guerres de religion et de la guerre civile qu'elles avaient fini par provoquer, n'aspirait plus qu'au calme et au repos. Un nouveau genre romanesque, la pastorale, combla cette attente, en chantant le bonheur des habitants de la campagne. Dans une nature idyllique, des bergers et des bergères coulent des jours heureux dans une innocente simplicité ; « (n'ayant) rien à faire […] [leur] unique et capitale affaire résultera par conséquent des rapports sociaux » et, pour commencer, de l'amour (306), le plus souvent platonique, que ne vient troubler occasionnellement que l'irruption, lourde de sensualité, d'un satyre, entre autres Pan. « Ces hommes et ces femmes se désirent, se

poursuivent, s'évitent, exercent enfin la profession de l'amour. La guerre y tient tout juste autant de place qu'il faut pour marquer la noblesse des personnages ; Céladon ne serait pas l'amoureux idéal, si jamais il n'avait l'épée en main. Mais il la remet vite : il est gentilhomme et non soldat » (307). Repoussoir à l'aliénation et à la corruption de la vie mondaine, la pastorale se lisait précisément à la ville et à la cour (308).

Le plus lu des romans pastoraux à l'époque fut L'Astrée (1610-1627).

L'Astrée est doté d'un temple, construit par un Pan ou un Egypan, qui, avec Syrinx, se tient à l'entrée de la fontaine de la Vérité d'amour. Les bergers de d'Urfé lui offrent des sacrifices. Dans la pastorale dramatique, le personnage du violeur est présent, soit sous la forme du satyre, qui, comme Pan, échoue et en apparaît quelque peu ridicule, soit sous les traits du berger, qui, lui, ne fait pas rire car il n'est pas aussi maladroit que le satyre, mais, dans L'Astrée, le berger n'impose jamais de rapport sexuel par la violence ; le viol y est le fait, soit d'un barbare ou d'un tyran, soit d'un étranger monstrueux, qui, par contraste, valorise l'« honnête amitié » en laquelle doivent consister, pour d'Urfé, fidèle en cela au néo-platonisme et au programme moral de la contre-réforme catholique, les relations amoureuses (309). Déjà, chez Virgile, les bergers étaient fort diserts et polis avec le « sexe faible ». « Les bergers de la pastorale romanesque étaient déjà des êtres à peu près dénués d''impérialisme' vital apparent, mus par le seul érotisme courtois, et, pour la plupart, artisans de délicate poésie. Urfé en a fait en outre des causeurs de salon aristocratique et des métaphysiciens de l'amour. Par là, il achevait de transporter la culture la plus raffinée sous le chaume et de suggérer que l'état de nature est un état social accompli » (310). L'Astrée eut, dès la première moitié du XVIe siècle, une grande influence, qui s'avéra durable, sur la société française, « [modifi[ant] profondément les relations des diverses classes de la société, régularis(ant] les mœurs et les habitudes, et cré[ant], pour ainsi dire, la politesse et l'urbanité de notre nation. Un des effets les plus remarquables de ce roman fut de rapprocher les hommes de lettres de la haute société et même de la cour. Les grands seigneurs n'exigèrent plus de preuves de noblesse de la part de ceux qu'ils admettaient dans leurs salons. Les seules conditions exigées pour prétendre à cet honneur furent la pratique de ces vertus douces et délicates qui éclairent le roman de l'Astrée d'une lumière si calme et si pure, et la connaissance de ces formules d'une politesse exquise, dont les bergers du Lignon et les chevaliers de Marcilly devinrent les gracieux modèles » (311). Les classes supérieures de la société étaient bovarysées avant l'heure. La conception romanesque de la vie et de la nature humaine qui s'était formée au cours des siècles devint une conception de la vie et de nature humaine tout court (312).

L'Astrée, qui faisait encore les délices de Rousseau quelques années avant sa mort (313), était, en ce milieu du XVIIe siècle, l'un des livres de chevet (314) de la romanesque Jeanne Guyon (1648 -1717), dite Madame de Guyon, principale apologiste du quiétisme en France et mentor de Fénelon (315).

Bocages, chants des oiseaux, collines, villages, vallons, prés, ruisseaux, bergers, troupeaux peuplent naturellement autant les pages des poésies et des cantiques spirituels de Madame Guyon que les romans pastoraux qu'elle dévorait. Guyon et ses disciples, Fénelon en tête, « considèrent les objets champêtres comme des symboles, comme des 'emblèmes' de la Divinité ; leur cœur 'enfant', qui tourne tous ses sentiments en hymnes de reconnaissance à Dieu, ne saurait être que joyeux en face de la nature ; la création leur apparaît belle et riante, en se mirant dans leur âme 'épurée'. En d'autres termes, ce qu'ils aiment dans la Nature, ce sont les mille occasions qu'elle leur fournit d'apercevoir, de sentir Dieu à leur aise, et la 'liberté' qu' ils y trouvent si abondante de communiquer avec Lui » (316). « Tout, écrit-elle dans Les torrents spirituels, tout est Dieu à cette âme » qui, s'étant anéantie, est pleine de Dieu » ; « [t]outes créatures célestes, terrestres, pures intelligences, tout disparaît et est évanoui, et il ne reste que Dieu même comme Il était avant la création. Cette âme ne voit que Dieu partout, et tout lui est Dieu » (317). Dans le quiétisme, la nature n'est pas loin d'être représentée comme un être divin (318).

Le quiétisme est une doctrine mystique inspirée des œuvres du théologien espagnol Molinos (1628-1696) et suivant laquelle la perfection chrétienne réside dans la quiétude, c'est-à-dire l'« amour pur » et l'anéantissement de soi par la contemplation de Dieu, la méditation ou l'oraison mentale. Madame Guyon poussa la doctrine moliniste jusqu'à ses ultimes conséquences, en substituant l'idée de corruption intégrale de la nature déchue à celle de bonté intégrale de la nature déchue. Pour elle, toute la vie spirituelle se résumait dans la docilité à suivre l'impulsion intérieure qu'elle sent venir de Dieu, jusqu'à l'anéantissement absolu ou désappropriation et l'union continuelle avec Dieu par la contemplation et par l'amour. « Par l'oraison, dit-elle dans Les torrents spirituels, cette vie divine devient toute naturelle à l'âme. Comme l'âme ne se sent plus ne se voit plus, ne se connaît plus, elle ne voit rien de Dieu, n'en comprend rien, n'en distingue rien. Il n'y a plus d'amour, de lumières, ni de connaissances. Dieu ne lui paraît plus, comme autrefois, quelque chose de distinct d'elle mais elle ne sait rien, sinon que Dieu est, et qu'elle n'est plus, ne subsiste plus, ne vit plus qu'en lui. Ici l'oraison est l'action, et l'action est l'oraison tout est égal, tout est indifférent à cette âme car tout lui est également Dieu » (319). « Autrefois, ajoute-t-elle dans la lignée libertaire des sectes millénaristes du « moyen âge » (320), il fallait pratiquer la vertu pour faire les œuvres vertueuses. Ici, toute distinction d'action est ôtée, les actions n'ayant plus de vertus propres, mais tout étant Dieu à cette âme, l'action la plus basse comme la plus relevée, pourvu qu'elle soit dans l'ordre de Dieu et dans le mouvement divin. Elle se laisse aller à tout ce qui l'entraîne, sans se mettre en peine de rien, sans rien penser, vouloir ou choisir, mais demeure contente, sans soin, ni souci d'elle, n'y pensant plus, ne distinguant plus son intérieur pour en parler. L'âme n'en a plus. Aussi cette âme ne se met pas en peine de chercher ni de rien faire. Elle demeure comme elle est et cela suffit. Mais que fait-elle ? Rien, rien et toujours rien. Elle fait tout ce qu'on lui fait faire. Elle souffre tout ce qu'on lui fait souffrir. Sa paix est tout inaltérable, mais toute naturelle. Elle est comme passée en nature » (321). Aussi Madame Guyon pouvait-elle écrire à Fénelon : « Je ne connais plus ni péché, ni justice (322). » La tendance de la métaphysique quiétiste de Guyon à opérer une « systématisation purement divine de toutes les impressions, au besoin de toutes les

défaillances sociales du chrétien 'intérieur' ; […] à substituer la notion de l'épreuve, envoyée du ciel, à celle de la tentation, venue de l'Enfer et simplement permise ou tolérée par Dieu pour confondre l'orgueil humain […] conduit […] à l'élimination du Tentateur, à la négation de la concupiscence, héritage du péché d'Adam, à la réhabilitation de l'instinct sous toutes ses formes affectives, enfin à la proclamation de la bonté naturelle qui aurait été conservée par l'homme après comme avant la chute originelle » (323), « bonté naturelle » qui, selon ses enseignements, est très facile à restaurer dans sa pureté primitive, ce qui revient à réhabiliter implicitement la nature humaine (324). Les passions, voulues par Dieu, sont divines (325). « Divinisme », fanatisme, fatalisme optimiste, tels sont les trois stades de la pathologie mystique dont Guyon offre un parfait exemple : en croyant s'unir à Dieu – la Nature -, le mystique se croit lui-même Dieu – la Nature – ; il s'imagine que c'est Dieu – la Nature – qui l'inspire et il prend ses propres sentiments, illusions et désirs pour la volonté de Dieu – la Nature – ; il sent en lui une espèce de puissance supérieure, irrésistible, à laquelle il se laisse aller et qui, à ses yeux, légitime toutes ses transgressions passionnelles (326).

Les droits de la passion ne sont pas encore affirmés explicitement dans Télémaque, suite que l'homme d'Église, théologien et écrivain Fénelon composa à L'Odyssée dans le but d'enseigner au petit-fils de Louis XIV, le duc de Bourgogne, dont il était le précepteur, la vraie manière de gouverner. Le modèle de gouvernement qui est présenté au futur Louis XV dans le roman est celui de la Bétique, pays « dont on raconte tant de merveilles qu'à peine peut-on les croire » et que le frère d'un capitaine de navire rencontré par Télémaque et son précepteur Mentor aux abords de l'île de Calypso leur dépeint. Ses habitants, « simples et heureux dans leur simplicité », sont « presque tous bergers ». « Partout, en toute occasion, Fénelon ne se lasse jamais d'admirer les bienfaits des goûts conformes à la nature, et de la vie qui s'écoule au milieu des champs. Ce n'est pas dans un palais, mais dans une grotte, qu'il place la demeure de Calypso ; le repas que l'on sert à Télémaque est simple ; l'architecture égyptienne est simple et noble ; Télémaque goûte des plaisirs innocents et vifs au milieu des solitudes de l'Egypte ; la fertilité de la campagne tyrienne le réjouit ; Mentor recommande à Idoménée l'agriculture ; il chante le bonheur des peuples laboureurs de la Bétique ; ce bonheur n'est pas seulement la joie de la richesse, de l'abondance : non ; 'la simple nature leur a appris la sagesse' en leur faisant connaître les biens véritables qui sont 'le fondement de la vie humaine'. Elle rend les bergers 'innocents et paisibles', les débarrasse de l'ambition, de la défiance, de l'artifice. Par elle 'tout' devient 'tranquille, riant' et c'est en elle que renaîtront peut-être un jour les délices de l'âge d'or, où l'on voyait 'les loups se jouer au milieu des moutons' avec les 'lions et les tigres' ; tandis qu'un 'petit berger les menait ensemble sous sa houlette' » (327).

L'optimisme philosophique qui se dégage de ce passage émane directement de la réhabilitation de la nature humaine par le quiétisme guyonien (328). Dans les impulsions de la nature les quiétistes cherchent et trouvent un principe de morale. Pour Fénelon, pour être heureux, il faut, comme le préconisaient déjà les cyniques et les stoïciens dans l'antiquité (329), suivre la nature (330) et, par conséquent, sa nature, son cœur – Les « instincts et [les] pentes naturelles […] portent [les âmes] à Dieu

» (331), prêchait Madame Guyon. Alors que, jusqu'au XVIIe siècle, tous les théologiens et tous les moralistes enseignaient que l'homme était naturellement déchu et corrompu, Fénelon « pense déjà, de ses semblables, vers 1690, comme en pensera cent ans plus tard, maint gentilhomme rousseauiste à la veille de la Révolution » (332). Le premier Fénelon suggéra une philosophie fondée sur l'optimisme moral, la foi en la bonté naturelle et originelle de l'homme, qui tournerait au XVIIIe siècle au culte de la Nature et du « Bon Sauvage » et, au XIXe siècle, au culte de l'Humanité, de la Femme et du Noir (333).

Les philosophes des « Lumières » verront dans cette Bétique pastorale un modèle de monarchie modérée, « naturelle ».

Le naturisme paraît, suggère-t-on, avoir pour première condition « une certaine facilité, un certain abandon confiant vers elle, de la croire bonne ou du moins pacifiée désormais et épurée, de la croire salutaire et divine, ou du moins voisine de Dieu dans les inspirations qu'elle exhale, légitime dans ses amours, sacrée dans ses hymens » (334). Cette première condition serait plutôt le goût du factice qui est propre aux âmes romanesques, car la nature dans laquelle gambadent et pérorent les personnages des romans pastoraux et de Télémaque est tout aussi artificielle que leurs sentiments et leurs mœurs sont faux. Télémaque est même « l'un des modèles les plus achevés qu'il y ait du genre faux […] récit mythologique [..] tout entier pénétré de sentimens chrétiens. C'est l'œuvre d'un prêtre catholique et celui-ci, pour recommander la morale chrétienne, ne trouve rien de mieux que d'en confier l'enseignement aux divinités païennes. C'est un récit de la vie antique et tout y porte la marque moderne. Toutes les antithèses s'y rencontrent avec tous les anachronismes. Mais, continue l'homme de lettres, journaliste et grand critique littéraire René Doumic (1860-1937), ce que je trouve encore de plus étrange dans cet étrange roman, c'est que ce soit un roman d'éducation. Il est destiné à mettre en garde un jeune homme contre toutes les séductions de la passion, et, dès les premières lignes, la passion y parle le langage le plus touchant : l'amour s'insinue par le moyen de la tristesse et de la rêverie mélancolique. Grâce à Calypso et à ses nymphes, voilà notre jouvenceau de plain-pied dans l'appartement des femmes, où il y a des chances pour qu'il se plaise plus qu'à l'entretien de Mentor. L'Emile de ce roman d'éducation est un prince ; il est appelé à régner quelque jour sur la France, — et on lui apprend à légiférer pour Salente ! Mais apparemment ce romanesque lui-même, cette sentimentalité, partout répandue, cet optimisme souriant, cette couleur factice d'une antiquité conventionnelle, lui prêtent un prestige qui survit au culte même de l'antiquité et au souci de la morale chrétienne » (335). « Le XVIIe siècle avait été persuadé que la raison, qui subordonne le particulier au général et l'individu à l'ensemble, doit dominer, régler, contenir et discipliner toutes les facultés. Le XVIIIe siècle va faire passer le commandement à la plus personnelle, la plus changeante, la plus capricieuse et la plus tyrannique des facultés : c'est la sensibilité », qu'il continuera à décorer du nom de « raison » (336). La « prière profane » suivante, dite par Diderot dans Système de la nature (1770) (337) – où est cité le début de l'Hymne homérique à Pan, pour « faire voire que c'étoit le grand tout, l'univers, la nature des choses qu était le véritable objet du culte l'antiquité payenne » (338), « fut sur les lèvres de tous les philosophes du dix-huitième siècle » (339) et l'avait d'abord été sur celles de Guyon et de

Fénelon au XVIIe siècle : « Ô nature !, Souveraine de tous les êtres ! Et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité ! Soyez à jamais nos seules divinités ; c'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la terre. Montre-nous donc, ô nature ! Ce que l'homme doit faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer » (340).

Nature, Raison, Humanité, telle est, selon le professeur de littérature Louis Ducros (1846-1927), la devise qui pourrait être inscrite au fronton de l'Encyclopédie (elle pourrait l'être tout aussi bien au fronton des loges) (341). Distillée dans la sensibilité cérébrale et maladive de Rousseau, ces abstractions vireront respectivement au mysticisme naturiste, au mysticisme passionnel et au mysticisme social, qui tous « reçoivent leur coloration de la passion amoureuse » (342) conçue et vécue, à la Ficin, comme une fureur divine.

Rousseau et ses contemporains, avides lecteurs de L'Astréeet de Télémaque, qui, de sa parution en 1699 à 1914, resta un des livres les plus réédités et les plus lus (343), ne les prirent pas pour des romans. Jointe au mythe du « Bon Sauvage » et au mysticisme quiétiste, le conception romanesque de la vie et de la nature humaine accouchera de ce que l'écrivain, journaliste et critique Ernest Seillière (1866–1955) appelle « mysticisme naturiste » (344), attitude fondée sur le sentiment d'être perpétuellement, directement et intimement uni à une divinité bonne et favorable et de ne faire que se soumettre à Sa volonté en cédant à tous les penchants naturels et, par suite, un « système de sentir, de penser et d'agir conformément à la prétendue nature primitive de l'humanité » (345). De là, la morale de Rousseau, en « [faisant] de l'impulsion instinctive, surtout de l'impulsion érotique en notre âme la voix d'un Dieu dont nous sommes autorisés ou même contraints à réaliser le vouloir » (346) et « qui aurait pris sur lui toute la responsabilité de nos aspirations 'naturelles' », prépara le « mysticisme passionnel » (347). Mais ce Dieu bon n'a pas conclu d'alliance avec toutes ses créatures, seulement avec celles qui se sont conservées telle qu'il les a faites, c'est-à-dire à sa ressemblance, ressemblance qui se serait maintenue davantage chez deux types humains : le poète et l'homme du peuple.

Dans l'atmosphère chargée d'illuminisme des décennies qui précédèrent la Révolution, les « hommes du siècle », comme les mystiques, qui prédisaient alors tantôt un « nouveau règne », tantôt, un nouvel « âge d'or », tantôt encore la fin du monde, se croyaient à la veille de régénérer leurs semblables par le « progrès des lumières » (349). La voie était ouverte au « mysticisme social » du romantisme et, de là, à l'humanitarisme, socialiste et libéral, à la mystique démocratique. Puisque l'homme est naturellement bon et que c'est la société qui le pervertit, Rousseau en conclut que le peuple, plus rapproché de l'humanité primitive et moins sujet à l'influence de la civilisation, est meilleur que les classes cultivées. « L'homme de la Nature, instinctif et non gâté par la culture intensive de l'esprit — c'est-à-dire le sauvage dans toute l'étendue du globe, et, en Europe, l'homme du peuple, moins touché par la civilisation que le bourgeois, — l'homme de la Nature est allié de Dieu par privilège, donc bon par instinct et doté de

l'inspiration d'En-haut quand il s'agit pour lui de régler les intérêts du corps social en prenant le gouvernement de la chose publique » (350). Vox populi vox dei, le dieu en question étant l'artiste.

Un « mysticisme esthétique » ne tarda pas à se révéler dès les premières générations rousseauistes, qui présentèrent le poète et l'artiste comme l'allié, le messager et l'interprète favoris d'un dieu inspirateur et, par suite, comme le guide attitré des sociétés dans leur marche vers le progrès; en vertu de « la conviction (d'ailleurs fort ancienne dans l'esprit humain) qui confond l'inspiration lyrique avec l'inspiration prophétique » (348).

De ce mysticisme esthético-passionnel sortirent, dans des générations où « l'équilibre mental n'est plus intact, celle des Diderot et des Rousseau » (351), les révolutions (352). Cristallisation de la sensibilité rousseauiste, le romantisme « [déclara] les passions saintes (voulues de la déesse alliée) » (353) et par conséquent la guerre à l'ordre social. Du sentiment, de l'amour, de la bonté, de la « raison naturelle », ou encore de la « sagesse innée » (dans L'Astrée, l'amour se présente comme la suprême activité de la raison et de la volonté), bref de la « passion » (354), considérée comme la voix d'une divinité bienveillante dans le cœur de l'homme, tout ce que l'Europe comptait d'exalté(e)s, qu'ils aient été artistes, politiques ou théoriciens, socialistes ou libéraux, attendront l'harmonie sociale de demain (355). La passion, c'est l'individualisme anarchique, l'esprit de révolte. « … L'état de surexcitation et de déchaînement (byronisme) est dès lors considéré comme le plus noble auquel puisse s'élever la créature humaine. On use des grands mots à propos de tout. La génération de 1830 vit dans une atmosphère de perpétuelle exagération verbale, de gestes excessifs qui ne sont pas toujours sincères, mais visent à se conformer aux modes régnantes. Le normal et le rationnel (le bourgeois) sont méprisés ou même honnis. L'imagination libérée de toute discipline, se plaît aux spectacles des excès, et des crimes (Stendhal dans le Rouge ou dans ses nouvelles italiennes, ainsi que le mélodrame révolutionnaire d'où procède en partie le théâtre de Hugo). Le socialisme français qui vient de naître trouve donc, dès le lendemain des journées de Juillet, une atmosphère très favorable à son expansion : il sera, pour une bonne part, la source du socialisme allemand, plus brutal, de Marx. Dans la prédication démagogique des agitateurs de ce temps, insiste M. Reynaud, on rencontre de nouveau toute la gamme des impulsions créées et développées par le naturisme mystique à la fin du siècle précédent : le besoin de l'émotion et du bruit, la recherche des attitudes avantageuses, le goût de l'extraordinaire, du ténébreux ; l'enthousiasme, parfois sans objet clairement défini ; surtout la foi aveugle dans la mission divine des masses populaires pour gouverner la France, et dans celle de la France révolutionnaire pour transformer le monde « (356).

« C'est Pan qui fait la révolution. Il est la révolution », déclare un des jeunes gens « instruits et d'intelligents » qui portent un toast au dieu dans un banquet commémoratif de la révolution de Février 1848, dans « L'école païenne ». Que représente Pan pour eux ? George Sand, républicaine et socialiste, scande que « le temps du peuple est arrivé » et, avec lui, celui de Pan (357). Charles Nodier, « religieux

sous la république, girondin et vendéen tout ensemble sous le consulat, libéral et boudeur sous l'empire, puis royaliste avec tiédeur » (358), prophétise, par la bouche du chef de brigands illyrien Jean Sbogar, personnage du roman éponyme (1818), que « [t]outes les voix de la terre annoncèrent une fois que le grand Pan était mort. Ce fut l'émancipation des esclaves. Quand vous les entendrez une seconde fois, ce sera l'émancipation des pauvres – et alors l'usurpation du monde recommencera » (359). La nature chthonienne du peuple est soulignée par Gérard de Nerval dans un passage d'un article intitulé « Le Diable rouge » où, après avoir remarqué que les mots de « diable » et de « démon » sont tous deux dérivés de « demos » (« peuple »), il indique que « [l]'image [que] donne le Père Kircher » de démogorgon (360) – que l'écrivain et poète français prend à tort pour une divinité de la mythologie grecque et qu'il associe à Lucifer et précisément à l'entité qu'il appelle « Diable rouge », « semblerait plutôt représenter le grand Pan, c'est-à-dire l'esprit de la terre auquel le panthéisme moderne rapporte ses adorations et ses hommages » (361). Représentant de la Saône-et-Loire à l'Assemblée législative (1850-1851), élu le 7 juin 1869 à l'Assemblée nationale, où il siégeait à l'extrême-gauche (démissionnaire, il fut réélu le 8 février 1871), Alphonse Esquiros (1812-1876) était rentré dans la carrière des lettres par un recueil de poèmes que Victor Hugo qui « abusait quelquefois de l'encensoir dans sa généreuse sympathie » (362) avait encensé. Il était parvenu à la célébrité par deux romans, Le Magicien (1834) (363) – il se piquait d'occultisme et était partisan de la « pluralité des existences de l'âme » (364) – et Charlotte Corday (1840), pour être emprisonné huit mois pour la publication de L'Évangile du peuple (1840), où il avait imprudemment dépeint Jésus comme un réformateur social. Il prononçait, plus féministe encore que sa femme (365), que « Dieu […] [c]'est le Pan infini d'où sort l'humanité ». Le théosophe et disciple de Jacob Boehme, Louis-Claude de Saint- Martin et Antoine Fabre d'Olivet (366) Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), dont « le cœur […] n'a jamais cessé d'être brûlant de sentiments chrétiens » (367) – à ses yeux, « [l]e vrai christianisme c'est l'humanité ; la gentilité c'est l'exclusion de l'humanité. Ainsi le christianisme est la religion du genre humain » (368) – fêtait en Orphée un « homme nouveau […] un héros plébéien […], Bacchus, brillant Phanès du principe actif rendu accessible à tous, dieu inconnu de l'émancipation plébéienne, [qui] viendra à son tour détrôner les redoutables patriciats à qui, selon les lois immuables du progrès, a été livré l'empire pacifié des Titans » (369), afin, écrit-il dans Orphée, que, selon les lois non moins immuables de la « palingénésie sociale », « (l]e monde détraqué par une intelligence déchue [recouvre] son harmonie primitive par cette même intelligence » (370). Pour Victor Hugo, Pan, c'est l'archétype du révolutionnaire (« Place à Tout ! Je suis Pan ; Jupiter ! à genoux », « Le Satyre » [1859]) et, par voie de conséquence dans ce contexte, le « principe » même de la République, « une et indivisible » : grâce, prophétise-t-il, au « glorieux instinct démocratique », « l'homme a dépassé la fraternité pour arriver a l'adhérence. Adhérence avec quoi ? Avec Pan ; avec Tout. Car le propre de la solidarité, c'est de ne point admettre d'exclusion » (371) ; la sensation d'assister à a naissance d'un « grand tout » social était si générale qu'Alfred de Vigny, tout en jugeant que le panthéisme était une « barbarie intérieure » (372), sentait « se forme[r] par le monde entier comme une communion morale qui n'empêche pas la renaissance ou la conservation des communions spirituelles, mais qui leur imposant le frein et la dignité de la liberté, les oblige à se comporter entre elles comme des sœurs, et à donner une nouvelle extension au principe biblique, au principe chrétien de la fraternité humaine » (373).

A la République, universaliste, il fallait une religion universelle. Esquissée, comme nous l'avons vu plus haut, par Ficin, développée au XVIe siècle par l'évêque, philologue et philosophe italien Augustinus Steuchus et son De perenni philosophia (1540), au XVIIe siècle par Leibniz (374), systématisée à la veille de la Révolution par le franc-maçon Antoine Court de Gébelin, Fabre d'Olivet, l'archéologue et philologue Friedrich Creuzer (1771-1858) et, surtout, le mythographe anti-maçonnique, député à la Convention (1792-1795), puis au Conseil des Cinq-Cents (1795-1799), Charles-François Dupuis dans l'Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle, dénoncé peu après comme un « nouveau système d'athéisme » (375), la conception d'une « religion générale du genre humain dont les dogmes plus ou moins formels, plus ou moins obscurcis, reposent dans toutes les croyances » (376) – reprise à la fin du XIXe siècle par la Société Théosophique, puis, assaisonnée du concept d'initiation, par René Guénon et Fritjof Schuon et son unité transcendante des religions, pour être popularisée par Aldous Huxley et prendre le nom de « pérennialisme » ou celui de « sophia perennis », pan religieux du mondialisme, dans les dernières décennies du XXe siècle – bénéficia de l'appui de nombreux propagandistes républicains de poids, dont Hugo qui, dans « Sagesse » (1840), en prophétise implicitement l'avènement : « Pan n'a pas besoin qu'on le prie et qu'on l'aime / Ô sagesse ! esprit pur ! sérénité suprême ! / Zeus ! Irmensul ! Wishnou ! Jupiter ! Jéhova ! / Dieu que cherchait Socrate et que Jésus trouva ! / Unique Dieu ! vrai Dieu ! seul mystère ! seule âme ! » Républicain comme Hugo, mais, contrairement à lui, de la première heure, l'historien, poète, philosophe, politicien (il fut élu député de l'Ain à la Constituante de 1848, puis réélu en 1849) et membre du Grand Orient Edgar Quinet (1803-1875) « affirm[ait] l'unité du genre humain dès son point de départ et indiqué le but de son long voyage à travers les siècles, le renouvellement fraternel de l'unité primitive ; recueillant l'idée vivante contenue en chacune des religions du passé, il a groupé toutes ces conceptions divines de l'humanité et, de la sorte, préparé le dogme supérieur qui, dans l'avenir, pourra dominer et concilier les dogmes ennemis » (377) et, la même année que la publication de « Sagesse », déclencha un tollé dans la presse catholique, après que, dans les cours qu'il donnait à Lyon, il eut déclaré solennellement que Pan n'était pas mort (378).

Pan faillit entrer au Panthéon quelques semaines après que le libéral et progressiste Lamartine, laudateur d'un « Pan mystérieux, insoluble problème » (« Harold », 1836), après avoir été chargé de proclamer la Deuxième République, eut été nommé ministre de l'Intérieur du Gouvernement provisoire (24 février – 9 mai 1848). Le directeur des Beaux-Arts avait en effet passé commande de la décoration du Panthéon au peintre Chenavard et le projet avait été adopté par le gouvernement du franc-maçon Ledru-Rollin. L'esquisse portait « les noms, symboles et formes de toutes les divinités, leurs cultes, mythes et prophètes, peuples et héros, [qui] devaient composer l'unité du grand Pan que toute l'humanité adore sous une multitude de pseudonymes. L'immense représentation, épisode par épisode, de l'histoire religieuse du monde, se résumé dans 'l'idole', ou 'image plastique' exprimant, a travers les siècles, le sentiment de l'homme collectif adorateur d'un dieu collectif » (379). Gautier approuva sans réserve les esquisses, en particulier le maître autel de « ce temple panthéiste, car le panthéisme a pour mission d'absorber dans son vaste sein toutes les idées et toutes les formes ; il n'exclut aucune religion, il se les assimile toutes » (380).

Les apologistes chrétiens taxaient tous les auteurs romantiques, qui n'étaient pas tous socialistes (381), de « paganisme » (382) et de « panthéisme », sans voir ou vouloir voir ni que leur paganisme était fortement teinté de religiosité chrétienne (383), que leur humanitarisme, leur progressisme social ne faisait que prolonger le communiste millénariste du culte oriental encore mal dégrossi qu'était le christianisme des premiers temps (384), ni que, comme le montra le théologien et pasteur écossais John Hunt (1827–1907), « non seulement les pères de l'Église, mais même les auteurs bibliques ont parlé de la super-personnalité de Dieu et de son immanence dans le monde avec des mots souvent aussi saisissants que ceux de ceux qu'on appelle panthéistes » (385). En fait, le panthéisme des « néo-païens » du XIXe siècle était, comme on peut s'en douter, plus sentimental que théologique. C'est tout ce dont il avait besoin pour être transmissible aux masses, pour faire d'elles un « tout démocratique » dans lequel l'individualité tend à être absorbée, à disparaître, « tout démocratique, mais fractionnel, qui ne peut être représenté ni par un homme, ni par un gouvernement, mais seulement par une administration » (386). Le pouvoir correspondant, nous le nommons « pouvoir panique », non pas seulement parce qu'il s'exerce sur une « totalité », mais aussi parce qu'il est calqué sur la manière dont le berger mène son troupeau et que la peur est un de ses principaux ressorts. Il trouve son origine dans la royauté orientale.

B. K., juillet 2019 (édité le 24 décembre 2020)

(1) Apollodore, Bibliothèque, I, 4, 264 ; Nonnus, Dionysaca, I, 41, 90 ; Ovide, Les Fastes, II, 2, 290. Voir, au sujet de l'établissement des Arcadiens dans cette région du centre du Péloponnèse, qui aurait eu lieu vers 1500 avant notre ère, Raoul-Rochette, Histoire critique de l'établissement des colonies grecques, t. 1, Treuttel et Würtz, Paris, 1815, p. 331.

(2) Étienne de Byzance affirme qu'Hippis de Rhegium (début du Ve siècle avant notre ère) – le premier, selon Suidas, à avoir écrit une histoire de la Sicile – fut le premier à appeler les Arcadiens proselênoi, les considérant, eux et non, comme d'autres écrivains de l'antiquité, les Egyptiens, comme le plus ancien peuple du monde (David Smith, Hippys of Rhegium (BNJ 554), 2013, https://www.academia.edu/3596368/Hippys_of_Rhegium_BNJ_554). Par ailleurs, l'Arcadie est appelée aussi « terre des géants » (« Gigontex ») par Étienne de Byzance, du fait que c'est dans la vallée de Bathos, en Arcadie, que se déroula le dernier combat entre les dieux et les géants, qui furent tous massacrés ; en commémoration, les Arcadiens s'y rendaient pour sacrifier aux tempêtes, aux éclairs et au tonnerre, en imitant le bruit de ces phénomènes météorologiques (Pierre-Nicolas Rolle, Religions de la Grèce, t. 1, Châtillon-sut-Seine, 1828, p. 482).

(3) Babinet, La Terre avant les époques géologiques. In Revue des Deux Mondes, 2e série de la nouvelle période, t. 10, 1855 [p. 702-26], p. 723.

(4) Laurent Gourmelen, Le crime de Lykaon : enjeux et significations d'un récit de la mort (Pausanias, VIII, 2), in Gérard Jacquin (dir.), Le Récit de la mort, Presses Universitaires de Rennes, OpenEdition Books, 2016 [p. 15-38] ; David Smith, op. cit.

(5) Angelo De Gubernatis, Mythologie zoologique, ou, Les légendes animales, traduit de l'anglais par Paul Régnaud, A. Durand et Pedone Lauriel, Paris, 1874, p. 414.

(6) Voir Philippe Borgeaud, Recherches sur le dieu pan : thèse, Droz, 1979, p. 31. Il semble que les Arcadiens se nourrissaient du gland d'une variété de chêne appelé quercus aegilops, reconnu pour ses vertus nutritives et inébriantes (F. V. Mérat et A. J. de Lens, Dictionnaire universel de matière médicale et de thérapeutique, vol. 5 : O-Q, H.- B. Baillière, Paris, 1833, p. 579 ; voir aussi Olivier Aurenche. Balanophagie : mythe ou réalité ? In Paléorient, 1997, vol. 23, n° 1 [p. 75-85].

(7) Voir François Hartog, Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Gallimard, coll. « Essais », 1996.

(8) « En grec ancien, le mot signifie la limite de ce qui est à portée de vue et, par extension, les régions qui se trouvaient à l'écart, hors de vue. Si l'on considère le relief des pays grecs, ces zones de confins correspondent souvent à des zones de montagne, mais pas seulement. Il peut s'agir de toutes les régions du territoire les plus éloignées du cœur de la cité : les terres les plus escarpées, mais aussi les marécages, les plaines littorales inondables ou les petits îlots inhabités. Cependant, il ne faut pas considérer systématiquement que ces zones ne sont pas mises en culture. Le mot peut désigner des fermes isolées dans la campagne, éloignées du centre urbain. Lorsqu'il désigne des zones effectivement incultes, cela ne signifie pas non plus que cette partie du territoire n'est pas exploitée. Terrains de pâturage pour les chèvres et les moutons, elles sont parcourues par les bergers… » (Marie-Françoise Baslez, Economies et sociétés en Grèce ancienne 478-88, Atlande, 2007, p. 233) « En outre, les eschatiai semblent aussi souvent échapper au régime de la propriété privée qui, pour les Grecs, repose d'abord sur l'ensemencement et la plantation. Le statut des eschatiai était donc celui d'une terre publique (chora dèmosia) dont Aristote fait l'une des deux grandes catégories du sol dans les cités » (Christophe Chandezon, Déplacements de Troupeaux et cités grecques [Ve-Ier S. av.J. C.], in Pierre-Yves Laffont [dir.], Transhumance et estivage en Occident des origines aux enjeux actuels, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2006, p. 56).

(9) Ibid. Une bande de voleurs sévit dans la province de Limbourg du Sud à la fin du XVIIIe siècle. Les villageois qu'ils terrorisaient les avaient surnommés « Bokkerijders » parce que, selon eux, ils chevauchaient dans les airs à dos de bouc. « Dans la grotte de Velours [du château] de Valkenburg [https://www.atlasobscura.com/places/kasteelruine-fluweelengrot], raconte un contributeur d'un almanach néerlandais du début du XXe siècle, j'ai vu des représentations de leurs réunions, où un culte était rendu au bouc » (T. Pluim, Wetenswaardig Allerlei, 2e éd. augmentée, P. Noordhoff, Groningue, 1922, p. 29).

« Le capitaine, vêtu d'une longue robe noire, se tenait devant l'autel et à côté de lui un Bokkerijder avec un livre qui contenait le texte du serment et des recommandations. D'autres membres du gang surveillaient. Deux bougies, ou une lampe, étaient allumées sur l'autel, au pied duquel se trouvaient un crucifix et une image de la très sainte Vierge. L'impétrant attendait en retrait que tout soit prêt, puis il était conduit au lieu de prière, autour duquel il devait parfois ramper trois fois. On lui faisait boire de l'eau-de-vie en grande quantité, puis il entrait dans la chapelle à reculons ; il donnait son nom, son

prénom, son âge et sa profession, levait le bras gauche, levait les deux premiers doigts de la main gauche et posait le pied droit sur le crucifix ou l'image de la Dame. Dans cette position, il prêtait serment : 'Je renonce à Dieu et à ses saints, je promets de rester fidèle à la bande et de ne jamais rien révéler, même sur la grille, et si je devais faire des aveux sous la torture, je les retirerais après. Je me comporterai comme un bon chrétien, je me confesserai et j'irai à la communion, mais je ne confesserai rien au confesseur sur les vols, les lettres brûlées ou les meurtres. Je m'engage à être présent à toutes les réunions nocturnes auxquelles je serai invité et à ne commettre aucun vol sans ordre de mes supérieurs.'

« Cette formule et les circonstances dans lesquelles elle était prononcée peuvent différer légèrement selon les régions et les localités, mais le serment est essentiellement le même partout dans le Land van Loon et dans les pays d'outremeuse… » (Jan Juliaan Melchior, De bokkerijders: feiten en verhalen, De Lijster, 1981). Comme tout gang, les bokkerijders avaient leur charabia, mélange de termes tziganes et de mots hébreux (https://archeoroutelimburg.nl/en/evenement/archaeological-site-nederweert-prison#content). Leur butin était d'ailleurs le plus souvent vendu à des Juifs (Louise Nelson, Bokerijders, http://www.caans-acaen.ca/Journal/issues_online/Issue_V_ii_1984/NELSON.pdf, p. 3). C'est que les bokkerijders, comme les autres groupes de bandits qui sévissaient alors dans les pays du nord de l'Europe, étaient composés majoritairement de Juifs et de Tziganes (Letizia Paoli, The Oxford Handbook of Organized Crime, Oxford University Press, 2014, p. 64).

Le plus fameux brigand mythique de l'histoire moderne, Robin Wood, était entouré d'une aura caprine, par son identification avec Puck, identification qui, contrairement, à ce qu'affirme Mathias Lehn, Le Personnage de Puck (Publibook, 2012), n'est pas attribuable à Shakespeare, lequel, pour bâtir le personnage de Puck dans Songe d'une nuit d'été, s'inspira de traditions populaires préexistantes (voir William Bell, Shakespeare's Puck and His Folklore, vol. 1, Londres, 1852). Le Puck est un équivalent anglo-saxon du gobelin. Or, le mot de « puck » est une variante de celui de « buck » (« bouc »), comme le montre l'expression traditionnelle anglaise de « hairy as a puck-goat's hair » (voir P. R. Wilkinson, Thesaurus of Traditional English Metaphors, 2e éd., Routledge, 2003 ; l'étymologie de « buck/puck » que propose William Bell, op. cit. p. 119, intéresse notre propos : angl. « balk », all. « Balken, « poutre d'ancrage d'un toit », d'autant que le mot latin correspondant est caprificus, « figiuer sauvage », arbre consacré à Bacchus).

Il serait intéressant de savoir si d'autres bandes de voleurs ont (eu) comme animal totémique le bouc. En tout cas, une des membres du plus célèbre gang des trois derniers siècles a un faible pour la symbolique caprine : https://themindcircle.com/rare-photos-1972-rothschild-illuminati-party/ ; https://illuminatisymbols.info/baroness-philippine-de-rothschild-baphomet/ ; https://i.redd.it/13pt59511t001.jpg.

(10) Ibid., p. 62.

(11) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 100.

(12) Voir https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2014/07/01/la-liberte-un-concept-desclaves-3 ainsi qu'Edouard des Places, Nature et Loi. In L'antiquité classique, t. 16, fasc. 2, 1947 [p. 329-36].

(13) Philippe Borgeaud, The Cult of Pan in Ancient Greece, traduit par Kathleen Atlass et James Redfield, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1988, p. 68.

(14) Voir ibid., p. 252.

(15) Sylvie Vilatte, Espace et temps : la cité aristotélicienne de la Politique. In Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 141, p. 149.

(16) Aubin-Louis Millin, Monumens antiques, inédits ou nouvellement expliqués, t. 1, Paris, 1802, p. 176.

(17) Philippe Borgeaud, Recherches…, op. cit., p. 135.

(18) Charles Magnin, Les origines du théâtre moderne, vol. 1, L. Hachette, Paris, 1838, p. 50. Des vases trouvés dans le temple d'Arthémis Orthia à Sparte et datés du VIIe ou VIe siècle avant notre ère représentent des boucs dressés sur leurs pattes de derrière dans l'attitude de danseurs (George A. Christopoulos, The Archaic Period, Pennsylvania State University Press, 1975, p. 92).

(19) Les étymologies du nom de « Pan » sont presque sans nombre. Outre celles qui sont mentionnées dans le corps de l'étude, signalons celle selon laquelle il viendrait du verbe grec « páein » (« faire paître ») ou du substantif grec « pa », forme contractée de « paon » (« berger ») (Christopher P. Long, Socratic and Platonic Political Philosophy: Practicing a Politics of Reading, Cambridge University Press, 2014, p. 128, note 1), ou encore de la racine indo-européenne « *pa » (« surveiller, protéger, nourrir ») (Judith Peraino, Listening to the Sirens: Musical Technologies of Queer Identity from Homer, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, p. 23) ; voir, pour une énième étymologie de ce nom, infra, note 92.

(20) Pausanias, VIII, 30, 2 ; III, 31, 1.

(21) Id., VIII, 37, 8 et sqq.

(22) Victor Bérard, De l'origine des cultes arcadiens : essai de méthode en mythologie grecque, Thorin et Fils, Paris, 1894, p. 61.

(23) Ibid.

(24) Rapport présenté à Son Excellence Monsieur le Ministre de l'Instruction publique et des Cultes, par M. Delacoulonche, ancien membre de l'École française d'Athènes, sur l'histoire, les mœurs et les coutumes des peuples de l'ancienne Arcadie. In Revue des Sociétés Savantes de la France et de l'Étranger, vol. 2, Paris, 1857, p. 346-7. Adonis (Atys), Osiris, Hermès, Esculape, Bacchus (Dionysos), Hercule Janus, etc., l'écrivain, philosophe et philologue numide Macrobe identifiait à peu près tous les dieux au soleil, , la valeur de l'identification de Pan au soleil par les orphiques, qui, outre Pan,

identifiaient eux aussi une pléthore de dieux au soleil (J. Garnier, The Worship of the Dead, Chapman & Hall, Londres, 1904, p. 52).

(25) Edward William Lane, Description of Egypt: Notes and Views in Egypt and Nubia, Made During the, The American University in Cairo Press, 2000, p. 516 ; Georg Friedrich Creuzer, Religions de l'Antiquité, traduit de l'allemand, refondu en partie, complété et développé par J. D. Guigniaut, t. 3, 3e partie, Firmin Didot Frères, Paris, 1851, p. 948.

(26) Histoire d'Hérodote, traduction par Pierre-Henri Larcher, t. 1, VI, 105, Charpentier, 1850, p. 50. « Voici en quoi consistait cette course. Un homme, une torche à la main, courait, de l'autel du dieu en l'honneur de qui se célébrait cette course, jusqu'à un certain but, sans éteindre son flambeau. Si le flambeau de celui qui court le premier s'éteint, il le cède au second, et celui-ci au troisième, si le même accident lui arrive. Si le troisième est aussi malheureux, le prix n'est adjugé à personne. Cette fête se célébrait en l'honneur de plusieurs divinités, comme Minerve, Vulcain, Prométhée, Pan, Esculape, etc. Dans les Panathénées, ou fêtes de Minerve, les lampadophores partaient du Pirée ; et du Céramique, ou de l'Académie, dans celle de Vulcain et de Prométhée. Il y avait dans l'Académie une statue de l'Amour, consacrée par Pisistrate, où l'on allumait le flambeau sacré dans les courses que l'on faisait en l'honneur de ces dieux. » (ibid., note 1)

(27) Pausanias, II, 24, 7 ; Anthologie Palatine, VI, 154.

(28) Théocrite, V, 58 ; Anthologie Palatine, II, 630, 697 ;VI, 96, 239 ; VII, 59.

(29) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 79 et sqq.

(30) Homère, Hymnes, texte établi et traduit par Jean Humbert, Les Belles Lettres, 1936, p. 209. D'autres (Peter McDonald, The Homeric Hymns, Fyfield Books, 2016, p. 16) estiment que sa rédaction n'est pas antérieure au début du Ve siècle. D'autres encore (Nicholas Richardson [éd.], Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite, Cambridge University Press, 2010, p. 24) la font remonter au Ve siècle avant notre ère.

(31) Henri Hignard, Des hymnes homériques, Auguste Durand, Paris, 1864, p. 121, voir aussi chap. 1 : Comment ces hymnes nous sont parvenus et chap 2 : Des témoignages anciens sur les hymnes homériques.

(32) Pausanias VIII. 30, 2.

(33) Aeschyle, Les Perses, v. 448 ; Hymne homérique, VI, 6, 13, 20 ; Pausanias, VIII, 42, 2.

(34) Hymne homérique VII, 5 ; Pausanias, VIII, 38, 8 ; Ovide, Les Fastes, II, 271, 277 ; Virgile, Bucoliques, i., 33.

(35) Théocrite, V, 15, Anthologie Palatine VI, 239, x, 10.

(36) Hesychii Alexandrini Lexicon (éd. Kurt Latte; 1953), t.1, p. 30, s.v. Ἀγρεύς.

(37) Théocrite, VII, 107.

(38) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 100.

(39) Apollodore, I, 4, 1. Les dons à la fois musicaux et prophétiques de Pan sont à mettre en rapport avec le lien qui existait entre la musique et la prophétie dans les civilisations du Proche- et Moyen-Orient antiques et particulièrement en Israël (Martti Nissinen, Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives, Oxford University Press, 2017, p. 178, 188, 190).

(40) Auguste Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, Éditions Jerôme Millon, Grenoble, 2003, p. 533-4 ; Françoise Ruzé, Pierre Sineux (1961-2016). In Dialogues d'histoire ancienne, vol. 42, n° 1, 2016 [p. 19-26]. Les premières formes d'incubation semblent être apparues dans l'antiquité, en Assyrie, en Babylonie et en Égypte (André Taffin, Comment on rêvait dans les temples d'Esculape. In Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n° 3, octobre 1960 [p. 325-66], p. 326). Au Proche- et Moyen-Orient, cependant, l'incubation n'était pas conçue, comme elle le sera plus tard en Grèce, une fois importée dans ce pays, comme une thérapeutique, mais comme « une méthode de divination consistant à obtenir des directives divines relatives à la bonne conduite de la vie quotidienne ou au succès dans les affaires exceptionnelles, comme la construction d'un temple (Gudéa), le départ en guerre (Assurbanipal), une vocation divine (Samuel), etc. » (Toufic Fahd, La Divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam, Sindbad, 1987, p. 367).

(41) Auguste Bouché-Leclercq, op. cit., p. 727-8.

(42) Thierry Tiedemann, Mémoire sur le dieu Pan. In Mémoires de la Société des antiquités de Cassel, vol. 1, 1780, Société des antiquités de Cassel, p. 169.

(43) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 82-3.

(44) Isabelle Tassignon, Iconographie et religion dionysiaques en Gaule Belgique et dans les deux Germanies, Droz, Genève, 1996, p. 97 ; Philippe Borgeaud, op. cit., p. 115.

(45) Serv. ad Virgile, Géorgiques, I, 16 ; Schol, ad, Lycophron, 766 ; Schol, ad, Théocrite, I, 3. Assez tôt dans la tradition littéraire, la représentation de l'épouse d'Ulysse commence à varier d'un extrême à l'autre. Modèle de fidélité conjugale et de chasteté dans la geste homérique et ensuite chez les écrivains populaires, elle est dépeinte par les philosophes comme la pire des libertines (Marie-Madeleine Mactoux, Pénélope. Légende et mythe, Université de Franche-Comté, Besançon, 1975, p. 98, cité in Barbara Dell Abate-Çelebi, Penelope's Daughters, Zea Books, Lincoln, NB, 2016, https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.fr/&httpsredir=1&article=1038&context=zeabook, p. 19).

(46) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 117.

(47) Dion Chrysostome, Discours, VI, 20.

(48) Yves Bonnefoy (éd.), Greek and Egyptian Mythologies, traduit sous la direction de Wendy Doniger, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, p. 204-5.

(49) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 117.

(50) Ibid., p. 118.

(51) Ibid., p. 120.

(52) Ibid., p. 132.

(53) Ovide, Métamorphoses, I, 691 ; Serv, ad Virgile, Bucoliques, II, 31 ; Virgile. Géorgiques, 391, Macrobe, Saturnales, v. 22.

(54) Combarieu expose sa théorie dans Histoire de la musique des origines au début du XXe siècle, 3 vols., A. Colin, Paris, 1913-1919. Nous ne la prenons pas à la lettre. Il est en effet par trop évident, d'une part, que l'évolution de l'incantation en musique n'est pas aussi tranchée qu'il l'affirme et, d'autre part, que l'incantation a pu subsister dans sa forme primitive après que la musique est entrée dans sa phase religieuse, de la même façon que la musique religieuse n'a pas disparu à la naissance de la musique profane et qu'il n'est pas à exclure a priori que les mélopées modernes les plus mièvres distillent des sorts antédiluviens. La correspondance que nous nous risquons à établir entre les quatre divinités qui présidaient à la musique en Égypte et les différents stades de l'évolution de la musique selon Combarieu n'a pas de valeur démonstrative. C'est une simple manière de charpenter l'exposé de cette théorie intéressante.

(55) La magie est, pour reprendre la définition qu'en donne Julius Evola (Rivolta contro il mondo moderno, Edizioni Mediterranee, Rome, 2013 [1re éd. : 1934], p. 88) « une action contraignante et déterminante sur des forces invisibles et des états intérieurs, semblable à celle qui […] est exercée à l'époque actuelle sur les forces physiques et les états de la matière ». De même, pour l'ethnologue britannique Frazer, la magie n'a rien de mystique ; elle est fondée sur l'idée « de la régularité des phénomènes de la nature, ordre de faits qui se produisent dans une succession invariable, sans aucune intervention humaine, en effet, « le magicien est absolument convaincu que les mêmes causes produiront, sans se démentir jamais, les mêmes effets', sa conception serait ainsi 'semblable en tous points à celle de la science moderne'. Dès lors, cet ordre naturel est interprété de telle manière que les choses agissent à distance l'une sur l'autre par 'sympathie'. Celle-ci ne désigne qu'une liaison des êtres et des choses par une affinité directe ; elle n'a aucun rapport avec l'émotivité » (Brigitte Sitbon-Peillon Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson : Une expérience intégrale, Presses Universitaires de France, Paris, 2009). Frazer distingue deux formes de magie, l'imitative et la sympathique. La première se fonde sur la loi de similitude, en vertu de laquelle le semblable appelle son semblable, un effet est similaire à sa cause. La seconde s'appuie sur la loi de contact et de contagion, en vertu de laquelle les choses qui ont été en contact les unes avec les autres et qui ont cessé de l'être continuent à avoir l'une sur l'autre la même influence que si leur contact avait persisté. « Du premier de ces principes, le (sorcier) déduit qu'il peut produire ce qu'il désire en l'imitant ; du second il déduit qu'il peut influencer de loin, à son gré, toute personne et tout objet dont il possède une simple parcelle » (J. G. Frazer, Le

rameau d'Or, Étude sur la magie et la religion, traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain, 3 vols., Schleicher, Paris, 1903-1911, cité in Albert Dufourcq, L'avenir du christianisme : Le passé chrétien ; vie et pensée, 5e éd. refondue, Bloud et Cie, Paris, p. 62).

En ce qui concerne plus particulièrement la musique, il est intéressant de noter que, dans un article intitulé Dell'opposizione contingente allo sviluppo spirituale (Introduzione alla magia, t. 2, Edizioni Mediterranee, 1992, p. 303), Piero Negri la range parmi les obstacles à l'efficacité des pratiques magiques.

(56) Jules Combarieu, op. cit., t. 1, A. Colin, Paris, 1913, p. 7. Chez les Romains, la loi des Douze Tables prévoyait des peines sévères contre ceux qui avaient « enchanté » la récolte d'autrui (Ibid.).

(57) L'Âge Nouveau, 1938, p. 160.

(58) Jules Combarieu, op. cit., p. 67.

(59) Plutarque, Isis et Osiris, I, 12.

(60) Frédéric Rouffet, Le rituel magique égyptien comme image du tribunal. In Droit et cultures, n° 71, n° 1, 2016 [p. 163–78]. Il est question ici d'Horus le Vieux, mais, en ce qui concerne Horus l'Enfant, le fait qu'il était représenté le doigt devant la bouche n'est pas contradictoire avec son association, une fois adulte, avec la musique, si l'on admet à titre d'hypothèse que ce signe de silence indique les pouvoirs occultes de la musique.

(61) Gaston Maspéro, Études de Mythologie et d'archéologie égyptienne, t. 1, p. 372-85, cité in Jules Combarieu, La musique et la magie (2e Leçon). – XII. (D'après La Sténographie De M. Flachat, À Montreuil Sous-Bois). In La Revue Musicale, vol. 5, n° 18, 1er octobre 1905.

(62) Ibid.

(63) Voir Jules Combarieu, Histoire…, p. 22-3.

(64) J. Adrien de La Fage, Histoire générale de la Musique et de la Danse, vol. 2 : Antiquité, Paris, 1844, p. 20.

(65) Voir, au sujet de l'association étroite entre musique et sexualité dans le culte d'Hathor, Gay Robins, Gender and Sexuality, in Melinda K. Hartwig (éd.), A Companion to Ancient Egyptian Art, Wiley Blackwell, 2015 [p. 120-41], p. 130 et Lise Manniche, Music and Musicians in Ancient Egypt, British Museum Press, 1991, chap. 9 : Music and sexuality ; dans l'art égyptien, les musiciennes, affublées de lourdes perruques et accompagnées de singes, adoptent souvent des poses lascives, Carolyn Graves-Brown, Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt, Continuum, Londres, 2010, https://epdf.tips/dancing-for-hathor-women-in-ancient-egypt.html). Vers la mi-juillet, à l'époque où la chaleur était la plus torride, était célébrée la fête orgiastique de Hathor, « la solennité de 'celle qui est revenue' ou 'celle qui est ramenée'. La belle fête d'Hathor commençait et son moment essentiel était 'l'apaisement de sa chaleur embrasée' ou 'rituel de l'apaisement de la Puissante, Sekhmet'. Avec force

boissons alcoolisées, on préparait alors dans tous les ateliers sacrés, le liquide rouge que l'on offrirait à Sekhmet-Hathor au milieu des chants, des danses, de la musique effrénée des sistres et des luths. L'ivresse sacrée régnait en maîtresse ces jours-là, et, dépassant largement les murs des enceintes sacrées, permettait au bon peuple de boire autant qu'il en avait envie et sans que nul pût y trouver à redire, car c'était en l'honneur d'Hathor, dame de l'ivresse, dame de la musique et des chants. C'était encore, pour tous ceux qui devaient faire appel à la justice divine ou, plus simplement, faire preuve de clairvoyance, l'occasion d'utiliser le breuvage offert à HathorSekhmet-l'Œil-de-Rê. D'autres écriront un jour ce que contenait réellement le vasQ-menou, solennellement consacré à l'Œil divin, et dont le liquide était ensuite absorbé par l'interprète des oracles ou le justiciable. Contentons-nous de dire qu'il combinait toutes les ressources antiques, avant que fut connue la distillation alcoolique, pour faire en sorte que la boisson atteigne les plus hauts degrés possibles » (Jean-Claude Goyon, Hahtor, L'ivraie et l'ivresse, p. 10-1, https://www.mom.fr/image_carto/ServiceImage/loret/loret_0990-5952_1992_bul_6/PDF/loret_0990-5952_1992_bul_6_p7-16.pdf). Voir, au sujet des influences orientales sur les mœurs sexuels des anciens Grecs, Hans Licht, Sexual Life in Ancient Greece, Constable, 1994.

(66) La grande encyclopédie : inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, vol. 21, H. Lamirault, 1885, p. 610.

(67) Ibid., p. 156. La « danse astronomique » était exécutée dans les temples égyptiens, pour honorer Apis. Elle aurait été introduite en Grèce par Orphée. C'est à son imitation que les Israélites auraient imaginé la danse autour du veau d'or (Fortunato Bartolomeo De Felice, Encyclopédie, t. 12, 1772, p. 710.).

(68) Hermetis Mercurii Trismegisti, cité in Dominique Marie Joseph Henry, L'Égypte pharaonique : ou, Histoire des institutions des Égyptiens sous leurs rois nationaux, vol. 2, Firmin Didot Frères, Paris, 1846, p. 357.

(69) Ibid.

(70) Id., op. cit., vol. 1, p. 411. Aristote, dans le chapitre 9 de son Traité du ciel, critique la théorie de l'harmonie des sphères, introduite en Grèce par le pythagoricien Philolaus vers 400 avant notre ère (C. Huffman, Philolaus of Croton, Cambridge University Press, 1993, p. 283 ; Charles H. Kahn, Pythagoras and the Pythagoreans, Hackett Publishing Company, 2001, p. 26), comme étant fausse et insuffisante.

(71) Nicolas-Etienne Framery et Ginguené, Encyclopédie méthodique, Musique, t. 1, Panckoucke, Paris, 1791, p. 503 ; Jean-Baptiste Labat, Études philosophiques et morales sur l'histoire de la musique, vol. 1, Paris, 1852, p. 62.

(72) Voir Georges Kastner, La harpe d'Éole et la musique cosmique, p. 15. « Les sept tuyaux répondent aux sept planètes, le plus court à la lune, le plus long à Saturne. Un même souffle parti du feu de l'Éther et du soleil, qui se confondent chez Pan, circule à travers les sept planètes et opère l'accord des sept sphères concentriques. C'est là cette gamme sacrée des sept sons, que les prêtres-savants de l'Égypte personnifièrent dans leurs sept puissances primordiales. De la réunion des sept sphères avec le ciel des

étoiles fixes, des sept grands dieux avec un huitième, résulte l'octonaire complet, et Pan est ce huitième dieu qui vient le compléter. De là son nom d'Eschmoun ou Schmoun, qui veut dire le huitième. Pan est le grand dieu de Chemmis, l'artiste de la danse parlante, tel que l'entendait le système sacerdotal, tandis que la croyance populaire s'en tint généralement au dieu-bouc, apparaissant au printemps dans le signe de la Chèvre » (Georg Friedrich Creuzer, op. cit., p. 170).

(73) Ibid., p. 15.

(74) Charles-François Dupuis (Origine de tous les cultes, nouv. éd., t. 3, H. Agasse, Paris, 1794, p. 67-8) résume de la manière suivante les différentes fables relatives à Aegypan : « Le Capricorne ressemble à Egypan (Germanicus). Sa partie inférieure est un poisson, et la partie antérieure est le corps du Bouc ou du Caper. Il mérita d'être mis aux cieux, parce qu'il avait été nourri avec Zeus par la Chèvre, sa mère, qui y est également placée. Sa tête est armée de cornes (Eratosthène).

« Epiménide dit que Zeus et ce bouc furent nourris sur l'Ida. On se rappellera que la naissance du dieu de la lumière, Zeus, comme celle de Dionysos et de Jésus, était placée au solstice d'hiver (Macrobe), lieu que le Capricorne a longtemps occupé.

« Le bouc partit avec Zeus pour combattre les Titans, et leur inspira cette terreur qu'on nomme panique, embouchant la conque marine dont il avait fait la découverte (Eratosthène). Zeus en reconnaissance le plaça aux cieux. C'est cette découverte de la conque, dit-on, qui lui fit donner une queue de poisson; quelques-uns disent que c'est parce qu'il avait lancé contre les ennemis des dieux des coquilles au lieu de pierres (Hyginus, Théon). D'autres cherchent l'origine de cette forme empruntée au poisson dans les pluie de cette saison; symbole répété dans le Verseau et les Poissons, signes humides (Isidore de Séville, Les Origines).

« Il y a une autre tradition religieuse sur ce signe. Les prêtres égyptiens et des poètes après eux racontent que plusieurs dieux s'étant réunis en Egypte, Typhon leur ennemi cruel survint tout à coup, et que saisis d'effroi les dieux cherchèrent leur salut dans la fuite., et dans un changement subit de forme. Hermès (ou plutôt Thot) se métamorphosa en ibis, Apollon en grue, Artémis en chat. Ils ajoutent, que c'est même là l'origine du culte que les Egyptiens rendent aux animaux, qu'ils regardent comme des images des dieux. Dans le même temps, Pan se précipita dans le fleuve. La partie postérieur de son corps se changea en poisson, et la partie supérieure en Bouc. Sous cette forme monstrueuse, il échappa à Typhon. Zeus / Jupiter, charmé de sa ruse plaça aux cieux sa forme nouvelle (Hyginus).

« Germanicus raconte ce mythe avec, plus de détails, et il nous dit, d'après Nigidius, que dans le temps que Python ou Typhon habitait une caverne du Taurus, Zeus assembla les dieux, pour aviser des moyens de résister à leur ennemi commun, que ceux-ci ne voulurent pas quitter la terre, et d'un autre côté, ne se sentant pas en état de résister à Typhon, ils prirent le parti de se métamorphoser en divers animaux, oiseaux, poissons ou bestiaux. Les dieux, sous cette forme, furent absolument méconnus de leur ennemi. C'est là, dit-on, l'origine du respect, qu'ont encore aujourd'hui les Egyptiens pour ces animaux. Python, trouvant le champ libre, régna tyranniquement, fier de la frayeur qu'il a voit inspirée aux dieux. Mais ceux ci, au bout de dix-huit jours, délibérèrent sur les moyens de le détruire. Ces dix-huit jours sont

devenus tous les ans des jours de fêtes, dont on a perpétué le souvenir en Egypte. Apollon, armé de la foudre, tua le monstre dans le temple d'Apis, à Memphis, où se faisait l'inauguration des rois d'Egypte.

« Après que les dieux eurent puni Typhon, ils placèrent aux cieux l'image de Pan, ou d'Egypan, qui avait pris la forme de la Chèvre (Théon), et ils lui élevèrent un superbe Temple à Panople. »

(75) Plutarque, Isis et Osiride, chap. XIII, cité in J. Adrien de La Fage, op. cit., p. 20. A mettre en rapport avec ce mythe ainsi qu'avec la conception pythagoricienne du nombre comme essence de la musique est la théorie selon laquelle la musique se serait développée comme une forme de « grooming », pour maintenir la cohésion des divers groupes humains, qui, étant devenus trop nombreux, menaçaient de la perdre. Cette évolution se serait produite au cours de la préhistoire (Sandra Garrido et Jane W. Davidson, Music, Nostalgia and Memory: Historical and Psychological Perspectives, Springer International Publishing, 2019, p. 2).

(76) Platon, Lois II, 656d – 657 b est souvent cité pour mettre en doute le témoignage de Diodore. J. Adrien de La Fage (op. cit., p. 58-61) a tenté de montrer qu'il n'existe pas de contradiction entre ces deux passages. « Pour concilier ces deux auteurs, il n'est pas même besoin de recourir, comme le fait Villoteau, à des différences d'époque. Il ne faut pas non plus adopter d'une manière absolue l'idée de Martini qui suppose que les Égyptiens bannissaient la musique molle et efféminée propre à corrompre les mœurs, et non pas la musique mâle et généreuse capable de les former et de les corriger ; les Égyptiens ne bannissaient aucune musique, mais seulement ils ne souffraient pas que telles ou telles mélodies fussent employées inconsidérément et hors de propos, ou bien substituées à celles dont on servait de temps immémorial. On doit de même rejeter l'opinion de Wilkinson, qui pense que Diodore a seulement voulu dire que les prêtres et les grands n'étudiaient jamais la musique comme art d'agrément, mais s'y appliquaient dans un but plus élevé ; évidemment cette interprétation est trop forcée. Il suffit, pour faire disparaître toute apparence de contradiction, de n'imputer à Platon et à Diodore que ce que chacun d'eux a réellement écrit. Or, Platon n'a aucunement prétendu que la musique en général fût très-honorée et généralement enseignée en Égypte, ni que les artistes y jouissent d'un grand crédit ; il a simplement parlé de certaines mélodies spéciales fort belles, selon lui, transmises d'âge en âge depuis un grand nombre de siècles, auxquelles il était expressément défendu de faire le moindre changement et auxquelles, bien moins encore, l'on songeait à en substituer d'autres.

« Supposant avec le philosophe, ou pour mieux dire avec Strabon, que ces mélodies fussent apprises par les jeunes gens qui recevaient une bonne éducation, cela signifie-t-il que la musique proprement dite fut une des branches de l'enseignement ? Rien en vérité n'autorise à le dire, et c'est abuser du texte d'un écrivain que de donner ainsi de l'extension à une idée qui, prise tout naturellement, fournit une donnée absolument conforme à d'autres témoignages positifs et respectables. Diodore a donc pu dire avec pleine raison que l'étude de la musique était interdite aux Égyptiens, car quelques pièces apprises d'oreille ne constituent point l'art musical.

« Diodore n'est pas non plus en contradiction avec Platon, lorsqu'il dit que les Égyptiens regardaient la musique non seulement comme inutile, mais encore comme nuisible ; l'existence d'anciens types mélodiques ne prouve réellement rien contre cette opinion, et ici nous trouvons encore un

rapprochement à faire avec les habitudes modernes. N'est-il pas arrivé souvent à beaucoup de prêtres de la religion catholique de blâmer la musique en paroles et en écrits de l'anathématiser même, et de vouloir la bannir des temples, dans lesquels pourtant ils admettaient sans difficulté le plain-chant, qui n'est qu'un rameau de l'arbre musical? C'était précisément là ce qui se passait chez les prêtres égyptiens ; ils avaient des mélodies qui leur étaient propres, et trouvaient que, hors de là, toute musique était blâmable ou nuisible : ils avaient réussi à faire partager ces idées, non seulement à toute leur caste, mais encore à celle des guerriers qui venait après la leur ; en conséquence, ceux-ci n'étudiaient point la musique, ils abandonnaient le soin de l'apprendre aux gens de la troisième classe ; c'étaient ces derniers qui exerçaient la profession musicale à peu près comme un métier qui servait à divertir les riches en plusieurs circonstances […] c'est dans ces occasions que sont représentés les musiciens sculptés ou peints sur les antiques monuments, et pas un seul n'offre un particulier, un amateur chantant ou jouant d'un instrument pour s'amuser ou se distraire. Les anciens Égyptiens regardaient la musique du même œil que le font les habitants modernes du pays ; ces peuples se complaisent à entendre les musiciens qui occupent un instant leur oisiveté, ils paraissent même fort sensibles aux charmes de la mélodie, mais pas un d'eux ne songe à cultiver lui-même l'art musical en acquérant la pratique nécessaire, et tous professent pour ceux qui l'exercent le plus souverain mépris »

(77) François Daumas, E. Moutsopoulos. La musique dans l'œuvre de Platon. In Revue de l'histoire des religions, t. 159, n° 1, 1961 [p. 103-4]). Montesquieu (Œuvres complètes, t 3, Garnier frères, Paris, 1876, p. 162) donne l'explication suivante de l'introduction de la musique dans l'éducation des Grecs : « On étoit donc fort embarrassé dans les républiques grecques. On ne vouloit pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts ; on ne vouloit pas non plus qu'ils fussent oisifs. Ils trouvoient une occupation dans les exercices qui dépendoient de la gymnastique, et dans ceux qui avoîent du rapport à la guerre. L'institution ne leur en donnoit point d'autres. Il faut donc regarder les Grecs comme une société d'athlètes et de combattants. Or, ces exercices si propres à faire des gens durs et sauvages avoient besoin d'être tempérés par d'autres qui pussent adoucir les mœurs. La musique, qui tient à l'esprit par les organes du corps, étoit très-propre à cela. » Encore faut-il préciser que « [l]a musique en Grèce ne consistait pas simplement dans l'art de chanter, soit seul, soit dans un chœur, et dans l'art de tirer des sons de la lyre ou d'autres instruments ; elle renfermait aussi l'art d'apprendre et de répéter des poésies, de s'exprimer d'une manière exacte et élégante, enfin toute une série d'objets qui se diversifièrent et se multiplièrent au fur et à mesure que les connaissances générales s'accrurent : au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, à Athènes, des maîtres de musique enseignaient l'astronomie, la géographie, la physique, et soutenaient des discussions de dialectique sur toutes les questions que débattaient ceux qui prenaient part au mouvement des idées […] la musique renfermait tout ce que les Grecs personnifiaient dans les neuf Muses, déesses des sciences et des arts, c'est-à-dire l'histoire, la comédie, la tragédie, la poésie légère et l'élégie, l'épopée, l'astronomie, l'éloquence et la poésie lyrique, la danse, et la musique proprement dite » (E. van der Rest, Platon et Aristote. Essai sur les commencements de la Science politique, Bruxelles, 1967, p. 151).

(78) Anthelme Édouard Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne, t. 1, 2e éd., Didier et Cie, Paris, 1874, p. 5.

(79) Annie Bélis, La musique dans la Grèce antique. In École pratique des hautes études. 4e section, sciences historiques et philologiques. Livret 11, 1995-1996, 1997 [p. 85-89], p. 85.

(80) Jules Combarieu, op. cit., p. 100 ; un phénomène similaire se produisit au XVIIIe siècle, avec l'invention du « concert public » (David Ledent, L'institutionnalisation des concerts publics, Appareil, n° 3, 2009, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/appareil/809, consulté le 03 juin 201).

(81) Par exemple, Aristophane, dans Les Acharniens, « se flatte (v. 630 sqq.) d'éclairer son public sur les méfaits des démagogues, et dans les Cavaliers (v. 503 sqq. et 1111 sqq.) […] il espère rendre le dèmos plus raisonnable et lucide » (Adalberto Giovannini, Les relations entre états dans la Grèce antique: du temps d'Homère à l'intervention romaine [ca. 700-200 av. J.-C.], Steiner, 2007, p. 9).

(82) Voir Henri-Joseph-Guillaume Patin, Études sur les tragiques grecs : Eschyle, 4e éd., revue et corrigée, Hachette et Cie, Paris, 1871, p. 355 ; Émile, Egger Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, A. Durand, Paris, 1849, p. 211.

(83) Cité in François-Joseph Fétis, Histoire générale de la musique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, vol. 1, t. 1, Paris, Firmin Didot Frères, 1869, p. 192. Au sujet des Muses, il faut noter qu'elles furent d'abord regardées comme des oracles ; ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'elles se virent attribuer chacune un art particulier (Camille Semenzato, A l'écoute des Muses en Grèce archaïque, De Gruyter, Berlin et Boston, 2017, p. 29, 251). Or, comme indiqué dans le corps de notre étude, l'une des généalogies de Pan le présente comme le fils de Jupiter Lycéen, ou Arcadien et de Thymbris, nymphe des eaux qui lui aurait communiqué l'art de la prophétie, qu'il aurait ensuite appris à Apollon (il s'agit de l'Apollon Thymbrée, du nom de la ville de Phrygie où un temple lui avait été élevé) (Pseudo-Apollodorus, Bibliotheca 1. 4. 1).

(84) Ibid., p. 62-3.

(85) Ibid., p. 61.

(86) Collectif, Description de l'Égypte, t. 1, Paris, 1809, p. 423.

(87) Ibid.

(88) Les musiciens égyptiens attachés à un palais ou à un temple avaient un statut comparable à celui des fonctionnaires (David Salvador, Quand l'art agit dans la Cité : vers un nouveau statut du musicien. Musique, musicologie et arts de la scène. Université Charles de Gaulle – Lille III, 2016. Français, p. 38-9). En dépit du goût des Égyptiens pour la musique, la profession de musicien et celle de chanteur n'était exercée que par des individus de la dernière classe du peuple qui, comme les artisans, étaient déclarés incapables de faire un autre métier. Leurs enfants devaient leur succéder (F. -J. Fétis, op. cit., p. 200). Ils paraissent avoir été très nombreux (Adrien de La Fage, op. cit., p. 63). En Grèce, le statut social des musiciens professionnels était très variable (Kalliopi Papadopoulos, Profession musicien : un 'don', un héritage, un projet ?, L'Harmattan, 2004, p. 25). Dans la Grèce de l'époque classique comme en Égypte, les musiciennes professionnelles sont plutôt nombreuses, ce sont en général des courtisanes, qui

exercent leurs talents dans les fêtes et les banquets ; certaines musiciennes sont attachées à des temples, ce qui leur donne un statut de fonctionnaire (David Salvador, op. cit., p. 45). Dans l'Égypte pharaonique, comme dans les civilisations du Proche- et Moyen-Orient de l'époque, il n'était pas rare que les prêtresses officient également comme musiciennes et danseuses (voir Georges Colonna Ceccaldi, Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte, Didier et cie, 1882). Dans la Rome antique, la musicienne était en général aussi courtisane, mais n'était pas attachée à un temple. A partir du IIe siècle avant notre ère, si ce n'est plus tôt, elles apprenaient leur métier dans des écoles qui semble leur avoir été réservées (Valérie Péché, Tibicinae, fidicinae, citharistriae, psaltriae : femmes musiciennes de la comédie romaine. In Revue belge de philologie et d'histoire, t. 80, fasc. 1, 2002. Antiquité – Oudheid [p. 133-57], p. 146).

(89) Alexis Pierron, Histoire de la littérature grecque, L. Hachette et Cie, 1850, p. 21-2.

(90) Fr. Aug. Gevaert, Histoire et théorie de la musique de l'antiquité, t. 1, Gand, 1875, p. 30.

L'incantation magique n'était déjà plus que prière, même s'il ne s'agissait pas encore de prière au sens mystique, chrétien (voir, au sujet de ce qui séparait la prière chantée dans l'antiquité de la prière en tant qu'« élévation de l'âme », telle qu'elle est pratiquée dans le christianisme et l'islam, Jules Combarieu, op. cit., p. 68).

(91) « Chez les anciens peuples [qui adoraient cette déesse], le Pin était consacré à Cybèle, et on le trouve ordinairement représenté avec cette déesse. Lorsque les prêtres célébraient ses mystères, ils couraient armés de thyrses, dont les extrémités étaient garnies de pommes de Pins et de rubans. Atys, jeune et beau Phrygien, qui, selon la fable, fut passionnément aimé de Cybèle, ayant fait vœu de chasteté à cette déesse, et l'ayant trahie en épousant la nymphe Sangaride, Cybèle l'en punit, selon 0vide, dans la personne de sa rivale, qu'elle fit périr, et, selon d'autres, en inspirant au malheureux Atys un tel accès de frénésie qu'il se mutila lui-même. La déesse, touchée d'une compassion tardive envers ce malheureux, le changea en Pin, arbre qui lui était consacré. Les pommes de Pin étaient aussi un attribut de Bacchus, et elles étaient employées dans les sacrifices et les orgies que l'on faisait en son honneur. Le Pin était encore consacré au dieu Sylvain, et celui-ci est souvent représenté portant à sa main gauche soit une branche, soit des fruits de Pin […] C'est la lumière produite par la combustion des Pins qui éclairait toujours les sacrifices rendus à Isis et à Cérès, et cette dernière s'en était, dit-on, servie pour diriger ses pas lorsqu'elle était à la recherche de sa fille Proserpine, enlevée par le dieu des enfers. Les jeunes mariés n'emmenaient leur nouvelle épouse dans leur maison que la nuit et à la lueur des torches faites de bois de Pin, et ces flambeaux étaient à peu près les seuls employés dans les cérémonies expiatoires » (cité in Elie-Abel Carrière, Traite général des conifères, Chez l'auteur, Paris, 1855, p. 409-10).

(92) Paul Decharme, Mythologie de la Grèce antique, Garnier Frères, Paris, 1886, p. 486. Max Müller (Essais sur la mythologie comparée : les traditions et les coutumes, traduit de l'anglais par Georges Perrot, Didier et Cie, 1873, p. 206) fait dériver « Pan » de « panos » (« le vent qui purifie » ou « qui balaie »).

(93) Ibid., p. 356.

(94) Ibid.

(95) Longus, III, 23. D'après Moschus, Idyll., VI, cité in ibid.

(96) Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques : Chants XXXVIII-X. Texte établi et traduit par Francis Vian. Les Belles Lettres, 1999, p. 102.

(97) Paul Decharme, op. cit., p. 486. Il est à noter que, toujours d'après Nonnus (Les Dionysiaques, ou Bacchus, rétabli, traduit et commenté par le comte de Marcellus, XVI, Firmin Didot Frères, Paris, 1856, p. 147), même si Pan traite Syrinx de « barbare dans ses refus » et que c'est « pour avoir méprisé le carquois de feu, (que) Syrinx qui chérissait sa virginité a été punie de son arrogance, que, devenue plante, empruntant l'aspect du roseau, elle a échappé à l'amour de Pan », elle « continue à chanter les désirs de Pan… » (Nonnos de Panopolis, Francis Vian, Chants XLI – XLIII, Les Belles Lettres, 1976, p. 93). Chez Ovide (Métamorphoses, 1, 568-779), les « rapports de force » entre Pan et Syrinx sont inversés : « Pan croyait déjà Syrinx à sa merci, mais dans ses mains il ne saisit que des roseaux du marais et non le corps de la nymphe. Et tandis qu'il pousse des soupirs, l'air qu'il a déplacé à travers les roseaux produit un son léger, une sorte de plainte. Séduit par cette nouveauté et la douceur de cette mélodie, Pan dit : 'Pour moi, cela restera un moyen de converser avec toi.' Et ainsi grâce à des roseaux inégaux reliés entre eux par un joint de cire, il perpétua le nom de la jeune fille. »

(98) Marie-Christine Fayant, La musique dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis, in Musique et poésie dans l'antiquité : actes du colloque de Clermont-Ferrand, 23 mai 1997, textes réunis par Georges-Jean Pinault, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2001 [p. 71-83], p. 80.

(99) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 124.

(100) Frédéric Guillaume Bergmann, La Fascination de Gulfi (Gylfa Ginning) : traité de mythologie scandinave, composé par Snorri fils de Sturla, Treuttel et Würtz, Paris et Strasbourg, 1861, p. 256.

(101) Apostolos N. Athanassakis et Benjamin M. Wolkow (éds.), The Orphic Hymns, The John Hopkins University Press, 2013, p. 97.

(102) Voir, au sujet du caractère sexuel du syrinx, Apostolos N. Athanassakis, Music and Ritual In Promitive Eleusis. In Platon, n° 28, 1976 [p. 86-105]. Chez certaines peuplades sauvages, le nombre des tuyaux varie en fonction de l'âge et du développement des organes sexuels de celui qui en joue (Dale A. Olsen, World Flutelore: Folktales, Myths, and Other Stories of Magical Flute Power, University of Illinois Press, Champaign, 2013, p. 44).

(103) Judith A. Peraino, Listening to the Sirens: Musical Technologies of Queer Identity from Homer, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2006, p. 23. Voir, au sujet de la musique dans les rites prénuptiaux des peuplades sauvages, Roland-Manuel, Histoire de la musique, vol. 1, Gallimard, 1960, p. 202 et sqq.

(104) François-Marie Bertrand (abbé), Migne (abbé) (éd.), Dictionnaire universel, historique et comparatif, de toutes les religions du monde, t. 1, 1848, p. 393.

(105) E.- J. Fétis, op. cit., vol. 3, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1872, p. 306.

(106) Lucrèce, De rerum nat., II.

(107) Voir Hans Licht, op. cit., p. 500.

(108) Pascal Quignard, La haine de la musique – petits traités – Calmann-Lévy, 1996, p. l2-3.

(109) Auguste Bouché-Leclercq, op. cit., p. 533.

(110) Moustafa Gadalla, Instruments de musique égyptiens, 2e éd. augmentée, Tehuti Research Foundation, 2018, p. 50.

(111) François-Joseph Fétis, op. cit., p. 248. Au sujet des instruments, y compris la flûte, qui étaient utilisés en Grèce à l'époque, ils avaient été empruntés au début de la période archaïque aux cultures du Proche- et Moyen-Orient (Anthony M. Snodgrass, Archaic Greece: The Age of Experiment, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1981, p. 177). C'est pourquoi il n'est pas faux de dire que « [l]a musique des Grecs, considérée comme la source de la tradition moderne, n'est […] qu'une annexe ou un cas particulier de la musique orientale » (Jules Combarieu, op. cit., p. 47). La plupart des musiciens professionnels qui exerçaient sur le sol de la Grèce étaient d'origine asiatique.

(112) Hyagnis, prêtre de Cybèle, passe pour avoir inventé la flûte phrygienne et les nomes, airs graves semblables au plain-chant qui étaient chantés en l'honneur de Cybèle, de Bacchus et de Pan (William Cooke Stafford, Histoire de la musique, traduit de l'anglais par Adèle Fétis, Paulin, Paris, 1832, p. 122). Suivant d'autres traditions mythologiques, l'inventeur de la flûte fut le fils de Hyagnis, le berger Marsyas ; celui-ci aurait appris à Cybèle à en jouer, à moins qu'elle n'ait été inventée par Cybèle elle-même qui aurait enseigné à Marsyas l'art d'en jouer (F. -J. Fétis, op. cit., p. 12). A en croire Lucrèce (De rerum nat., V), l'observation du sifflement du vent dans les roseaux sur les bords du Nil donna l'idée des instruments à vent. Il est possible que la flûte ait été parmi les premiers instruments qui furent introduits en Égypte (Collectif, op. cit., p. 422).

(113) Si le fémur d'ours des cavernes perforé qui a été découvert dans le parc archéologique de Divje Babe au nord-ouest de la Slovénie et daté de 40000 ans avant notre ère et le radius de vautour sculpté à cinq trous trouvé dans la grotte d'Hohle Fels dans le Jura souabe et daté de 35000 avant notre ère sont bien des flûtes, la flûte serait le plus vieil instrument connu (Sandra Garrido et Jane W. Davidson, Music, Nostalgia and Memory: Historical and Psychological Perspectives, Springer International Publishing, 2019, p. 1).

(114) Adrien de La Fage, op. cit., p. 24. La musique qui était jouée à l'intérieur des temples, où, dans les cérémonies directement rattachées au culte, elle l'était exclusivement par des musiciens de l'ordre des prêtres ou des musiciens qui y étaient affiliés, différait de celle qui cadençait les fêtes en plein air, la première étant aussi lugubre que la seconde était sonore et réjouissante. La flûte et la trompette étaient à l'honneur dans le culte d'Osiris, mais uniquement dans certaines cérémonies et dans certaines villes ; dans certaines des phases de ce culte, la musique était interdite (Jacques Porte, Encyclopédie des musiques sacrées, vol. 4, Éditions Labergerie, 1968, p. 319). Strabon (Géographie, l. XVII) rapporte que,

dans le temple d'Osiris à Abydos, il n'était permis à aucun chanteur, aucun flûtiste ou joueur d'instrument à corde, d'en jouer pendant les sacrifices, ce qui suggère que cette défense ne s'appliquait pas en dehors des heures des sacrifices. Les prêtres d'Abydos, quant à eux, « rejetoient toute espèce de musique : ils prétendoient que le son de la trompette ressembloit trop à la voix de l'âne ». Ils remplaçaient la musique par la répétition cadencée des sept voyelles de l'alphabet égyptien (Aelien, de animalibus, X, 28 ; Frédéric-Louis Norden, Voyage d'Égypte et de Nubie, nouv. éd., t. 1, Paris, 1795, p. 233-4).

(115) Cité in Jules Combarieu, op. cit., p. 40.

(116) Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA). II, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, p. 410.

(117) Valerus Flaccius, III, 47 ; Pindare, Fragments, 63, Ed. Boeckh ; Lucien, Dialogue des dieux, 22.

(118) Victor Magnien, Les mystères d'Éleusis : leurs origines. – Le rituel de leurs initiations, 2e éd. refondue et augmentée, Payot, Paris, 1938, p. 51.

(119) George Grote, Histoire de la Grèce, traduit de l'anglais par A. – L. Sadous, vol. 4, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Paris, 1865, p. 287.

(120) Aristote ajoute, plus pragmatique que dogmatique – la flûte devait être alors très prisée en Grèce – qu'il faut « en limiter l'usage aux circonstances où l'on a pour but de corriger plutôt que d'instruire ».

(121) Heinrich Julius Klaproth, Lettre sur la découverte des hiéroglyphes acrologiques, J. -S. Merlin, Paris, 1827, p. 11. Selon Ivan Aleksandrovich de Gulianof (Archéologie égyptienne, vol. 3, Leipzig, 1879, p. 273, note 1), « … la flûte, tibia, fistula, appelée dans la langue égyptienne (chébi) (chèbé), n'est, dans cette allégorie, que le paronyme mystique de ses homophones (cheb), (chab), (chub), lesquels signifient corrumpere, contaminare, polluere, violare virginem ». Par ailleurs, cet égyptologue russe signale (op. cit., p. 271) une paronymie entre le mot égyptien qui désigne le bouc et celui qui signifie le démon.

(122) Pan, comme les autres divinités des forêts, était redouté par les voyageurs, que, par sa voix terrifiante (Valerus Flaccius, III, 31), il frappait de terreur, lorsqu'il leur apparaissait soudainement en pleine nuit.

(123) Petrus Van Limburg Brouwer, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, t. 5, 1841, p. 331, notes 101-5.

(124) L'adjectif « panique » fut employé pour la première fois dans Anciens Mémoires sur du Guesclin (s. D. G. ch. 32), dans le sens de « terreur subite et sans fondement », qu'il conserve dans Gargantua (1534) (« ainsi fuyoient ces gens, de sens desprouveuz, sans sçavoir cause de fuyr ; tant seulement les poursuyt une terreur Panice laquelle avoient conceue en leurs ames »), chez Corneille (Le Cid, II, 7), chez La Fontaine (Fables, v, 19) et, au XVIIIe, chez Voltaire (Dict. Phil., s. v. Locke), tandis que Madame de Sévigné (8 sept. 1680) l'emploie dans le sens de « terreur qui perd son caractère alarmant ». Le substantif n'apparaît qu'en 1828 (Vidocq, Mémoires, t. 1, p. 299) dans le sens de « vive terreur,

soudaine et irraisonnée, souvent dénuée de fondement qui affecte le plus souvent un groupe ou une foule et provoque de grands désordres ». En anglais, l'adjectif « panic » se dit à partir du début du XVIIe siècle en parlant d'une peur collective. Dans sa Lettre sur l'enthousiasme (1708), qui devait former le premier traité des Caractéristiques et qui fut écrite pour défendre un groupe de Hughenots appelés les « Illuminés des Cévennes », qui, en 1707, avait publié des prophéties au sujet, entre autres, de la destruction très prochaine de Londres, Lord Shaftesbury s'appuie sur les différents épisodes mythiques relatifs à Pan qui viennent d'être évoqués, pour faire des réflexions qui anticipent celles de Gustave le Bon sur la psychologie des masses : « Nous lisons que Pan, lorſqu'il accompagnait Bacchus dans son expédition des Indes, trouva moyen de jeter la terreur dans le camp ennemi par le secours d'une petite poignée de monde, dont il eut l'art de faire retentir les cris dans un vallon rempli de cavernes et de rochers. Le mugissement des antres et l'aspect affreux de ce désert épouvantèrent tellement les Indiens qu'ils s'imaginèrent entendre des voix, et sûrement des fantômes plus qu'humains, tandis que l'incertitude de ce qu'ils craignaient, augmentait leur consternation, et redoublait leurs frayeurs par des illusions secrètes qu'on ne peut décrire ; et voilà ce que l'on a appelé une terreur panique. Cette aventure caractérise assez bien la nature de cette passion, qui ne va jamais ſans un mélange d'enthousiasme, et que les horreurs de la superstition accompagnent presque toujours.

« On peut légitimement traiter toute passion de panique, lorsqu'elle s'excite dans une multitude, et qu'elle ſe propage par la vue, ou, pour ainsi dire, par un contact de sympathie. C'est ainsi qu'on peut appeler panique la fureur du peuple, lorsque ſa rage ſe porte à l'excès comme nous l'avons vu quelquefois, et surtout quand la Religion y entre » (Les Œuvres de Mylord comte de Shaftesbury, t. 1, Genève, 1769, p. 12-3). Au milieu du XVIIIe siècle, où « panic » prit le sens de « widespread apprehension about financial matters » (« inquiétude financière générale ») (https://www.etymonline.com/word/panic), l'historien et philosophe David Hume (1711-1776), ayant probablement en tête le passage qui vient d'être cité, écrivait, au sujet du soi-disant « complot papiste » de 1678 : « Le moment était parfaitement choisi pour porter jusqu'à l'extravagance les craintes et les appréhensions d'un peuple jaloux et disposé à accueillir tous les soupçons. Ce cri : 'Un complot!' frappe tout-à-coup les oreilles ; et tous aussitôt, semblables à des hommes effrayés et dans les ténèbres, prennent chaque figure pour un spectre. La terreur de l'un devient une cause de terreur pour l'autre, et une panique universelle se répandant subitement, la réflexion et le raisonnement, le bon sens et l'humanité, perdent toute influence sur eux. » (History of England, Charles II, cité in Cyrille-Jean Destombes [abbé], La Persécution religieuse en Angleterre sous les successeurs d'Élisabeth, J. Lecoffre et Cie, Paris, 1864, p. 375). Il est intéressant que Shaftesbury remarque que la panique se propage « par la vue ».

« Panique » est entré dans le vocabulaire médical dans les années 1970, pour désigner une forme particulière de névrose d'angoisse. Les attaques paniques comprennent les symptômes suivants : 1) dyspnée ; 2) palpitations ; 3) douleur ou gêne thoracique ; 4) sensations d'étouffement ou d'étranglement ; 5) étourdissements, vertiges ou sensations d'instabilité ; 6) sensations d'irréalité ; 7) paresthésies (fourmillement dans les mains ou les pieds) ; 8) bouffées de chaud et de froid ; 9) transpiration ; 10) impression d'évanouissement ; 11) tremblements et secousses musculaires » (voir

Jean Garrabé, Dictionnaire taxinomique de psychiatrie, Elsevier Masson, 1989). C'est également dans les années 1970 que le terme est entré dans le jargon de la sociologie.

En 1830, The Quarterly Christian Spectator (Dr. Cox on regeneration, in Alexander Campbell, Millennial Harbinger, t. 1, 1830 [p. 546–550] p. 548) ; voir B. Fahs, M. Dudy et S. Stage [éds.], The Moral Panics of Sexuality, Palgrave Macmillan, 2013, p. 2-3) avait publié un article dans lequel un certain Dr. Cox affirmait que la régénération de l'âme doit être un processus actif et déclarait : « … s'il est vrai que l'âme est aussi active dans la régénération que dans toute autre chose […] alors comment appellerons-nous cette sorte d'orthodoxie qui propose de rendre les hommes meilleurs en leur enseignant l'inverse ? Paralyser l'âme, ou la frapper d'une panique morale n'est pas une régénération » (p. 546). Après avoir cité des passages néo-testamentaires tels que « Cherchez et vous trouverez », il demandait : « N'est-il pas évident que ces expressions indiquent que l'esprit est aussi éloigné que possible de la stagnation, de la torpeur, de la « panique morale » » (p. 548). L'expression fut reprise à la fin des années 1960 par le sociologue britannique Jock Young, inspiré en cela par Comprendre les médias (Michael Welch, Scapegoats of September 11th: Hate Crimes & State Crimes in the War on Terror, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey et Londres, p. 21), avant d'être popularisée par son collègue Stanley Cohen dans Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers (Londres, 1972), qui explore le rôle des médias de masse, des politicards et du public britanniques dans l'exacerbation de l'inquiétude au sujet de la jeunesse dans les années 1960 et montre en particulier comment les médias de masse, de connivence avec l'Establishment, se servirent de la « moral panic » qu'ils avaient créée à ce sujet pour justifier l'élargissement des pouvoirs de la police et le renforcement de l'appareil judiciaire. « Les sociétés, écrit-il, semblent être sujettes, de temps en temps, à des périodes de panique morale. Une situation, un évènement, une personne ou un groupe de personnes est mis en avant et est défini comme une menace aux valeurs et aux intérêts de la société ; les médias de masse le présente d'une manière stylisée et stéréotypée ; les barricades morales sont tenues par les éditeurs, les évêques, les politiciens et autres bien-pensants ; des experts socialement agréés exposent leurs diagnostics et solutions ; on élabore ou (le plus souvent) on recourt à des moyens de faire face ; ou la situation cesse, s'apaise ou elle se détériore et devient plus visible. Tantôt l'objet de la panique est tout à fait nouveau, tantôt c'est quelque chose qui existe depuis assez longtemps, mais qui devient soudainement le sujet privilégié des médias. Parfois la panique passe et est oubliée, sauf dans le folklore et la mémoire collective ; parfois elle a des répercussions plus graves et plus durables et peut produire des changements dans la politique juridique ou sociale ou même dans la manière dont la société se conçoit » (p. 9). La « moral panic » peut être définie comme un état affectif irraisonné que les médias de masse suscitent dans le public en représentant une section minoritaire de la population comme une menace ou un danger à sa sécurité physique ou morale. Aujourd'hui, dans les pays « occidentaux », cette section minoritaire est constituée par les patriotes. Cependant, les premiers cas de « panique morale » recensés aux États-Unis, qui devaient faire tache d'huile dans de nombreux autres pays, en commençant par la Grande-Bretagne, concernaient un domaine dans lequel se distingue particulièrement Pan : celui de la sexualité. Il s'agissait de rumeurs de « Satanic ritual abuse » (SRA), Les « sex crimes » sont particulièrement propres à divertir dans tous les sens du terme les masses.

Kenneth Thompson (Moral Panics, Londres, Routledge, 1998, p. 8-9) précise ainsi le diagnostic de Cohen :« L'utilisation des deux mots 'panique morale' sous-entend que la menace pèse sur quelque chose que la société considère comme sacré ou fondamental pour elle. On parle de panique morale précisément pour indiquer que la menace perçue n'est pas due à quelque chose de banal – comme les résultats économiques ou la qualité de l'enseignement – mais qu'elle est une menace pour l'ordre social lui-même ou, en tout cas, pour une conception idéalisée ('idéologique') d'une partie de celui-ci. La menace et ses auteurs sont considérés comme de méchants 'démons' (folk devils) et inspirent [à ceux qui sont en proie à la 'moral panic'] de forts sentiments de droiture. Les événements sont plus susceptibles d'être perçus comme des menaces fondamentales et de provoquer des paniques morales, si la société, ou une partie importante de celle-ci, est en crise ou subit des changements qui, parce qu'ils l'inquiètent, la soumettent à un stress. La réponse à de telles menaces sera probablement une demande de réglementation ou un contrôle social accrus et une demande de retour aux valeurs 'traditionnelles'. Une grande partie de la littérature relative à la panique morale vise à expliquer les motivations de ceux qui réclament ou imposent une réglementation sociale dans de tels cas : les médias, les groupes de pression, les politiciens, des sections du public, la police et la justice. »

En résumé, la fabrication d'une panique morale comprend cinq éléments ou étapes : « 1. quelqu'un ou quelque chose est défini comme une menace à des valeurs ou à des intérêts ; 2. Cette menace est décrite par les médias sous une forme facilement reconnaissable ; 3. L'inquiétude du public s'accroît rapidement ; 4. les autorités ou les faiseurs d'opinion répondent à cette inquiétude ; 5. La panique s'estompe ou entraîne des changements sociaux ou/et légaux.

Dans la troisième édition de Folk Devils (2002, p. xxv), Cohen estime que les « paniques morales » ont, dans une certaine mesure, fait leur temps, d'autres tactiques de gestion de la populace étant désormais privilégiées par ce que nous appelons le « pouvoir panique » ; « une partie de l'espace social occupé par les paniques morales, écrit-il, a été rempli par des angoisses, insécurités et peurs sociales larvées qui sont alimentées par des risques spécifiques : la montée des 'techno-peurs' (risque nucléaire, chimique, biologique, toxique et écologique), des risques de maladie, des intoxications alimentaires, de la peur de voyager en avion ou en train et de la peur du terrorisme international. La 'société du risque' – pour reprendre l'expression bien connue de Becker – combine la génération de risques avec des niveaux complexes de gestion des risques et avec des différends sur la façon dont cette gestion est gérée. La construction du risque ne concerne pas seulement l'information brute au sujet des choses dangereuses ou désagréables, mais aussi les façons de les évaluer, de les classer et d'y réagir. Les nouvelles méthodes de prévision du risque (comme les tables actuarielles, le profilage psychologique, les évaluations de sécurité) font l'objet d'un examen culturel minutieux. Si ces méthodes aboutissent à des conclusions tout à fait différentes – le Prozac est un médicament sûr ; le Prozac est un médicament dangereux – le discours s'oriente vers les critères d'évaluation ou vers l'autorité, la fiabilité et la pertinence du réclamant (*). S'écartant encore davantage du point de départ, l'orientation prend un virage moral : un examen de la personnalité et de l'intégrité morale des réclamants : Ont-ils le droit de le dire ? Leurs connaissances approfondies ne sont-elles pas qu'une autre forme d'entreprise morale ? ».

(*) Nous avons traduit « claims maker » par le terme générique de « réclamants » pour ne pas avoir à choisir entre les différentes traductions, toutes aussi parlantes les unes que les autres, qu'en propose la

littérature spécialisée et dont voici les principales : « entrepreneur de cause » (voir Claude Gilbert et Emmanuel Henry, La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion. In Revue française de sociologie, vol. 53, n° 1, 2012 [p. 35-59] ; « celui qui est engagé dans des activités de revendication » [Martin Barker, La campagne britannique des video nasties. Paniques, claims-making, risques et politique. In Recherches sociologiques et anthropologiques [En ligne], 43-1, 2012, mis en ligne le 11 mars 2013, consulté le 20 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/rsa/837 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rsa.837) ; ou encore « entrepreneur moral » (Howard S. Becker, Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance,The Free Press, New York, 1963, p. 147). Les « entrepreneurs moraux » sont des personnes qui « d'une part […] essaient d'accroître la prise de conscience générale des troubles à l'ordre social en thématisant officiellement les problèmes sociaux — ou pour le dire autrement, [qui] s'efforcent de susciter des 'besoins moraux' — et […], d'autre part, […] recommandent qu'on s'occupe au niveau professionnel de ces problèmes et en particulier […] proposent que le produit de leur travail professionnel ou celui de l'organisation dans laquelle ils s'intègrent soit une couverture de leurs besoins moraux ». Pour ce faire, ils doivent « s'imposer sur le marché des réalisations professionnelles, face au travail que peuvent effectuer des professions concurrentes » et réussir à s'attribuer définitivement le monopole du traitement des problèmes par « la construction sociale de l'expertise » et, en particulier, par « la séparation institutionnelle et cognitive entre experts et non-spécialistes » (B. Giesen, Moralische Unternehmer und ôffentliche Diskussion. Ûberlegungen zur gesellschaftlichen Thematisierung sozialer problème, Kôlner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsycbologie 1983, XXXV [p. 230-54], p. 234. cité in Sébastian Scheerer, L'entrepreneur moral atypique. In Déviance et société, vol. 9, n° 3, 1985 [p. 267-89] p. 269). Dans le langage courant, on dirait « donneur de leçons de morale ». Il va de soi que, comme toute entreprise, l'« entreprise morale » n'est pas désintéressée. Le marché de la morale est juteux et les ressources sont inépuisables. Des journaleux aux politicards, des « animateurs » aux sportifs, des artistes aux experts, tous les invités des plateaux de télévision sont des « entrepreneurs moraux », des vendeurs de bons sentiments.

(125) Auguste Bouché-Leclerc, op. cit., p. 533, note 47 ; voir Philippe Borgeaud, op. cit., p. 119.

Voir, au sujet des mythes relatifs aux cauchemars et aux hallucinations et, plus généralement, à la terreur panique, Wilhelm Heinrich Roscher et James Hillman, Pan and the nightmare, Spring Publications, 1972, particulièrement la seconde partie, constituée par la traduction d'un essai de Roscher intitulé Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums (Teubner, Leipzig, 1900), dans lequel réside tout l'intérêt de l'ouvrage, mais qui ne figure pas dans son édition française (James Hillman, Pan et le cauchemar – Guérir de notre folie, traduit de l'américain par Marie-Jeanne et Thierry Auzas, Imago, 1979). Roscher commence par exposer les théories modernes au sujet de la nature et de l'origine du cauchemar, puis examine les croyances qui avaient cours à ce sujet dans l'antiquité, avant de faire une étude étymologique des termes grecs désignant le cauchemar et de passer en revue les principaux démons que les Grecs et les Romains rendaient responsables du cauchemar. Il souligne que les Grecs et les Romains avaient remarqué que le cauchemar était souvent associé à des désordres digestifs causés par l'excès de nourriture ou/et d'alcool, ou encore l'ingestion d'aliments non comestibles, par le biais desquels des démons s'introduisaient dans le corps des malheureux.

(126) Dictionnaire universel françois et latin, t 5 : M-PIR, Paris, 1752, p. 93. C'est par ce même stratagème musical, qui répandit la terreur parmi l'armée de Mithridate, que Pan fit gagner aux Athéniens la bataille de Marathon (voir Argonautique de Valérius Flaccus, Ou La Conquête de La Toison d'Or, vol. 2, chez Michaud frères, Paris, 1811, p. 90 et sqq.). Selon d'autres traditions, l'expression serait fondée sur ce que Pan, un des capitaines de Bacchus dans son expédition en Inde, « ordonna à toute l'armée, dans le silence de la nuit et à un signal donné, de pousser un grand cri. Les rochers environnants et les cavités de la forêt renvoyèrent le son et firent craindre à l'ennemi que les forces ne fussent infiniment plus nombreuses qu'elles ne l'étaient ; saisis d'angoisse, ils abandonnèrent leur camp et s'enfuirent » (Polyen, Stratagèmes, I, 2).

Incidemment, la première référence littéraire à la « panique » se trouve au début de Rhésus – pièce attribuée soit à Euripide, soit à l'école d'Alexandrie (voir Tragédies d'Euripide, traduit par M. Artaud, 3e éd. revue et corrigée, vol. 2, Firmin Didot Frères, Paris, 1837, p. 63) -, où Hector, dans le camp qu'il a établi devant Troie assiégée, demande au garde qui l'a réveillé pour lui apporter des nouvelles contradictoires : « Serait-ce le fouet de Pan, fils de Cronos, qui t'a affolé au point d'abandonner la garde et de jeter le désordre dans l'armée ? » (Euripide, Tragédies. t. 7, 2e partie : Rhésos. Texte établi et traduit par François Jouan, Les Belles lettres, 2004, p. xcvi). De même, Polybe (Hist., XX, 6, 12) raconte que, pendant la guerre des Alliés en 217 avant notre ère, les Béotiens, qui assiégeaient Mégare, « faisaient leurs approches, lorsque, saisis d'une terreur panique, fondée sur le bruit qui courut que Philopœmen arrivait avec ses troupes, ils laissèrent leurs échelles contre les murailles et se retirèrent en désordre dans leur pays » ; Plutarque (Vie de César, L), que, la veille de la bataille de Pharsale, César « visitait lui-même les gardes, lorsque, sur le minuit, on aperçut en l'air une traînée de feu qui, passant par-dessus le camp de César, se changea tout-à-coup, en une flamme vive et éclatante, et alla tomber dans le camp de Pompée. Quand on posa les gardes du matin, on reconnut qu'une sorte de terreur panique s'était répandue parmi les ennemis… » ; Pausanias (X, 23), que les Gaulois, ayant établi leur camp pour la nuit après avoir été mis en déroute par les Delphiens, « furent saisis d'une terreur panique (on croit que les frayeurs qui n'ont aucune cause réelle viennent de Pan). Le désordre se mit donc dans leur camp vers le soir, l'obscurité étant déjà très profonde ; il n'y en eut d'abord qu'un petit nombre qui, troublés et hors de sens, s'imaginèrent entendre le bruit de chevaux qui venaient sur eux, et celui d'une armée ennemie : cet égarement d'esprit devint bientôt général. Prenant alors leurs armes et se divisant, ils s'entretuaient, ne se reconnaissant plus ni à leur langage, ni à leur figure, ni à la forme de leurs boucliers; mais chaque peloton croyait, à la voix et aux armes, que ceux contre qui il se battait, étaient Grecs. Cette démence, inspirée par les dieux, occasionna une très grande perte aux Gaulois en les faisant se tuer les uns les autres ».

(127) Marten Stol, Epilepsy in Babylonia, Brill, Leiden, 1993, p. 51. Les symptômes de la panolepsie ressemblent également à ceux de la paralysie du sommeil (voir Brian A. Sharpless, Isolated Sleep Paralysis and Affect Kimberly Babson et Matthew Feldner [éds.], Sleep and Affect: Assessment, Theory, and Clinical Implications, Elsevier, 2015, p. 187), un des nombreux troubles qui affectent de plus en plus de personnes.

(128) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 118. « Les paniques, dit le stoïcien Cornutus, sont des frayeurs soudaines et irréfléchies ; c'est ainsi qu'on voit les troupeaux de bœufs ou les troupeaux de chèvres fuir

affolés de terreur, quand ces animaux ont tout à coup entendu un bruit sortir d'une foret ou des profondeurs d'un ravin » (De natura deorum, XXVlI, éd. Osanii, cité in Paul Decharme, Mythologie de la Grèce antique, Garnier Frères, 1884, p. 489).

(129) Ibid. La croyance qu'il existait un lien direct entre l'épilepsie et Pan chez l'homme est reflétée dans le Médée d'Euripide (v. 1169 et sqq). En vertu des principes de l'homéopathie, il était conseillé aux épileptiques de dormir sur des peaux de chèvre et de manger de la viande de chèvre.

(130) Jean Daniel Pierre Étienne Levade, Recueil de mots français dérivés de la langue grecque, A. Fischer et Luc Vincent, Lausanne, 1804, p. 87.

(131) Platon, Cratyle, 407e-408b.

(132) Ibid., 408c.

(133) Charles Lenormant, Commentaire sur le Cratyle de Platon, Athènes, 1861, p. 155.

(134) Th. Zielinski, Hermes und die Hermelik. In Archiv fiir Religionswissenschaft, IX, 1906 [p. 25-60], p. 36.

(135) « Ô, cher Pan, et vous, divinités de ces lieux, donnez moi la beauté intérieure, et faites que tout ce que j'ai d'extérieur soit en accord avec ce qui m'est intérieur. Que riche me paraisse le sage, et que j'aie seulement la juste quantité d'or que nul autre qu'un sage ne pourrait ni porter ni mener avec soi ! »

(136) Chose très peu connue, les mythes dits grecs qui dépeignent les dieux comme des êtres dissolus et dont les apologistes chrétiens devaient ensuite se gargariser pour discréditer la religion grecque sont pour la plupart des productions orphiques.

(137) Ernest Falconnet, Petits poèmes grecs, Desrez, 1838, p. 40.

(138) O. F. 54, cité in Jean Rudhardt, Opera inedita : Essai sur la religion grecque. Recherches sur les Hymnes, Presses Universitaires de Liège, 2013, p. 299.

(139) Dans les cultes à mystères de l'époque hellénistique, Pan en tant que démiurge, dieu primordial de la création, force motrice de la reproduction dans le cosmos primitif, est assimilé à Phanès/Protogonos, Zeus, Dionysos et Éros (M. L. West, The Orphic Poems, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 205).

(140) Fragment cité en partie par Aristote et conservé par Stobée, cité in Henri Brunel, Avant le christianisme, Paris, 1852, p. 290-1.

(141) Les anciens connaissaient plusieurs Dionysos. Pour Diodore de Sicile, il y avait trois Dionysos distincts, l'Indien, le plus ancien, l'inventeur de l'art de cultiver la vigne et les arbres à fruits ; le Crétois, fils de Zeus et de Déméter ou Coré, c'est-à-dire Zagreus, inventeur de l'agriculture et, pour cette raison, figuré avec des cornes de taureau ; le Thébain, le plus récent, fils de Zeus et de Sémélé, jeune et beau, qui conquit le monde à la tête d'une armée de femmes, institua les initialions, les fêtes et les jeux musicaux, établit la paix et la concorde et dont Orphée organisa les mystères. Pour Cicéron qui résume à

cet égard les résultats des mythographes qui affirmaient que le nom de Dionysos désignait plusieurs dieux distincts et que ceux-ci avaient paru en des temps et en des régions différentes, il y avait eu cinq Dionysos successifs : le premier, le Zagreus crétois, fils de Jupiter et de Proserpine (Coré) ; le second, né en Égypte, fils de Nilus et meurtrier de sa nourrice Nysa, était l'Osiris égyptien ; le troisième, fils de Jupiter et de la Lune, était né à Thébes ; le quatrième, fils de Cabirus et roi de l'Asie Mineure sous le nom de Sabazios, était le dieu phrygien de la lune (Alfred Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, t. 3, Ladrange, Paris, 1859, p. 104. Sabazios se confondait avec Attis et était associé, comme lui, à Cybèle ; quelques historiens pensent même qu'Attis n'était qu'un surnom ou une épithète de Sabazios. Mais les Grecs lui donnèrent une physionomie distincte d'Attis, en le représentant comme un fils de Zeus et de Perséphone, associé à Déméter et protecteur de la vigne. Aussi fut-il assimilé à Dionysos-Bacchus, DAGR, Bacchus, t. 1. 1re partie, Hachette et Cie, Paris, 1877, p. 603) ; enfin le cinquième, né de Nysus (personnage mythologique inconnu) et de Thyoné (un des noms de Sémélé), était le dieu des orgies (Trieterica) du mont Cithéron. Quelle que soit l'origine qui lui est prêtée dans les sources, celles-ci le donnent pour une divinité originaire d'une région située en dehors de l'Attique : « Dionysos n'est pas un dieu d'origine hellénique » (Paul Foucart, Le culte de Dionysos en Attique. In Mémoires de l'Institut national de France, t. 37, 2e partie, 1906 [p. 1-204], p. 20). Il est généralement admis que le culte de cette divinité vint de Thrace, où elle portait le nom de Sabazios (voir François Lenormant, Sabazius, Revue archéologique, Didier et Cie, Paris, 1875) et où c'étaient surtout les femmes qui s'y adonnaient ; Sabazios était également adoré par les Phrygiens, qui étaient de la même race que les Thraces. Pour ces deux peuples, il était le génie présidant à la végétation, plus précisément celle de la montagne. Plus tard, sa puissance s'étendit à la plaine, à la végétation des arbres fruitiers, aux vignes, aux figuiers et aux plantes annuelles. « Dionysos-Sabazios vit dans un isolement farouche ; aucune divinité ne lui est associée ou comme femme ou comme mère ; les mythographes grecs qui ont essayé de fixer la généalogie des divers Dionysos n'ont pu nommer la déesse qui lui avait donné le jour et ne connaissent que son père Cabiros. C'est une religion autochtone ; la nature de son dieu correspond à celle du pays. En même temps, c'est une religion complète ; les rites qu'elle pratique trouvent en eux-mêmes leur explication, et elle tire de ses propres croyances de quoi satisfaire aux aspirations de ses adeptes : le résultat qu'elle promet et qu'elle assure dans les ὄργια, c'est celui que l'Orient a toujours poursuivi avec avidité par des moyens divers, physiques ou psychiques : c'est le délire divin, l'extase où l'âme dégagée du corps entre en communication directe avec la divinité. Nous pouvons donc considérer le Dionysos thrace comme un dieu national, dont le culte n'a rien emprunté à l'étranger ni pour naître, ni pour se développer » (ibid., p. 26). Son culte, repoussé par les Scythes parce qu'il rendait les hommes fous, se répandit rapidement en Macédoine et en Grèce du Nord, où ses deux centres les plus importants furent Thèbes et Delphes. Le Dionysos thébain est le dieu thrace ; à Delphes, il y eu « deux Dionysos distincts, et ni l'un ni l'autre n'est le fils de Sémélé. Venus des points les plus opposés, ils se sont rencontrés au pied du Parnasse. L'un est le dieu thrace, au délire prophétique, associé aux honneurs d'Apollon, qu'il a précédé dans la possession de l'oracle. L'autre est le dieu mourant et renaissant, que nous appellerons […] le Dionysos crétois (voir ibid., p. 33 et sqq.), mais dont nous retrouverons le culte en Attique, et dont […] il faut chercher l'origine première en Égypte » (ibid., p. 29). Dans l'Attique et à Éleusis, Dionysos présentent tous les traits du Dionysos crétois, divinité qui meurt et renaît ; les tentatives d'introduction de Sabazios avec son culte national en Attique aux Ve et IVe siècle avant notre ère y reçurent un mauvais accueil et il ne trouva grâce qu'auprès des basses classes et des

esclaves (voir ibid., p. 53 et sqq.). Sabazios est « un dieu μαινόμενος, se plaisant aux courses désordonnées sur les hauteurs boisées, où il vit solitaire ; il attire à lui la troupe échevelée des Ménades et les anime de sa voix. Les pratiques de son culte ont pour objet de provoquer l'extase qui met les fidèles en contact avec leur dieu invisible […], [tandis que] dans la religion du Dionysos d'Éleusis [c']'est un dieu mystérieux, mais paisible et bienfaisant ; avec Déméter, son inséparable compagne, il répand les arts d'où naît la civilisation ; il préside au premier de tous l'agriculture, et accorde la fécondité aux productions de la terre ; en particulier, il a inventé et propagé la fabrication du vin, tandis que, même à l'époque homérique, le Dionysos thrace n'avait encore rien de commun avec la vigne » (ibid., p. 54-5) ; le Dionysos d'Éleusis « est également distinct du Dionysos thébain, qui a gardé les traits principaux du dieu de la Thrace, mais en les adoucissant et en y mêlant la légende de Sémélé, avec la fable baroque de sa double naissance » (ibid., p. 55). Pour en venir au Dionysos des orphiques, comme le montre le mythe de sa naissance (*), il tenait à la fois de Sabazios et du Dionysos crétois.

L'identification du Dionysos thébain d'une part avec Sabazios et d'autre part avec Osiris, faite en premier par Hécatée de Milet (Giorgio Colli, La sagesse grecque, traduit de l'italien par Marie-José Tramuta, vol. 1, Editions de l'Eclat, 1990, p. 409), source principale de Diodore et source importante d'Hérodote et à qui Mazzarino (Il pensiero storico classico, vol 1, Laterza, 1983 [1re éd. : 3 vols., Rome et Bari, 1965-66), p. 27 et sqq.) attribue une influence déterminante sur la formation de l'orphisme, contribua à la vogue du culte dionysiaque. « Les dionysiaques ou fêtes de Bacchus n'étaient dans le principe, en Grèce, que des fêtes sort simples, reflétant la naïveté, la rusticité des occupations champêtres auxquelles ce dieu présidait […]. Mais chez les Thraces, chez ce peuple farouche, le culte de Bacchus participait de la barbarie des mœurs […]. Le culte de Sabazius en Phrygie offrait avec [leurs] bacchanales une ressemblance frappante. C'étaient les mêmes scènes orgiastiques, les mêmes désordres bruyants. Le dieu lui-même semble aussi avoir été une personnification du soleil, de la force de maturation, de germination, et il n'est pas impossible que le Bacchus de la Thrace eût depuis longtemps avec lui une communauté d'origine, puisque la Thrace et la Phrygie avaient été peuplées par une même race, celle des Bryges. Quoi qu'il en soit, lorsque les sabazies furent apportées en Grèce, elles ne tardèrent pas à se fondre avec les dionysiaques. Le caractère licencieux et furibond des fêtes phrygiennes fut d'abord un obstacle à leur naturalisation chez les Grecs du Péloponnèse et de l'Attique, ce qui fait croire que dans ces contrées les fêtes de Bacchus gardaient encore la simplicité des premiers âges ; mais le goût des Grecs pour les cultes nouveaux et exotiques finit par l'emporter : les sabazies firent chez eux de nombreux dévots, et opérèrent une véritable révolution dans le culte de Bacchus, Les bacchanales, transformées désormais en scènes de débauche, en orgies bruyantes, parfois même en cérémonies secrètes de dépravation et de sang, précisément à raison de leur caractère étrange, acquirent une popularité que les lois eurent beaucoup de peine à combattre […]. Les mythes qui s'attachaient au personnage de Zagreus, et qui tiraient aussi leur origine de la Phrygie, se mêlèrent à la légende hellénique de Dionysos ; le dieu nouveau, personnification du soleil, producteur des germes, symbole des rayons solaires qui pénètrent le sol, et descendent en quelque sorte sous terre pour en faire sortir les végétaux, fut associé à Proserpine, l'épouse de Pluton, dont il prit la place. Ce nouveau Dionysos fut appelé d'abord Iacchus, puis [de nouveau] Zagreus : on chercha à le rattacher par un lien de filiation à Jupiter et au Bacchus thébain lui-même » (Noël des Vergers, Léon Renier et Édouard Carteron [sous la dir.], Compléments de l'Encyclopédie moderne, t. 1, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, Paris, 1858,

p. 385-90). Sur quelles bases les orphiques réussirent-ils à identifier deux divinités apparemment aussi dissemblables que Zagreus, dieu infernal et Dionysos, dieu de la végétation, des fêtes, du plaisir et du délire sacré ? Dionysos était conçu comme le dieu de la vie future et d'une vie future plus heureuse que la vie terrestre : un post mortem quasi extatique (M. J. Lagrange [Père], op. cit., p. 78.), que les orphiques promettaient précisément aux initiés.

(*) Selon le mythe phrygien, du moins sous la forme hellénisée qu'il prit quand le culte et les initiations du dieu se furent implantés en Grèce, « Sabazius […] brûlait d'amour pour sa mère (Cybèle), mais il n'osait assouvir sa coupable passion ; il prit la forme d'un taureau et s'efforça de satisfaire son ardeur amoureuse, à l'indignation de la déesse, victime de la salacité de son fils. C'est parce que, dans les mythes orphiques, Cybèle avait été assimilée à Déméter, qu'Arnobe lui applique le nom de Brimo, qui appartenait à celle-ci dans les Éleusinies. Sabazius s'efforça en vain de calmer l'irritation de sa mère. Il coupa alors les testicules d'un bélier, les plaça dans une feuille qu'il attacha avec de la laine, et, feignant de venir implorer le pardon de celle qu'il avait offensée, il jeta ces testicules dans son sein. Au bout de dix mois, Cybèle mit au jour une fille dont la beauté alluma encore l'ardeur de Sabazius, et pour la séduire, il prit la forme d'un dragon. Il s'introduisit dans le sein de la belle enfant, qu'Arnobe, avec les orphiques, assimile à Proserpine. Fécondée par son père, la déesse mit au monde un dieu à tête de taureau […]. L'ensemble de tout ce mythe porte un caractère évidemment oriental qui est absolument étranger aux mythes grecs ; il explique la formule prononcée dans les Sabazies : Le taureau a engendré le serpent, et le serpent le taureau. » (Alfred Maury, op. cit., p. 103-4, note 4).

Étrangère à la mythologie phrygienne, la seconde partie du mythe orphique de la naissance de Sabazios, introduite par Onomacrite, chresmologue grec qui recueillit les croyances des Pélasges et des Thraces dans les hymnes dits orphiques (voir Sarrasi, L'Orient dévoilé, 4e éd., Ernest Leroux, Paris, 1881, p. 197), avait été prise à la source crétoise et, en fin de compte, égyptienne (« A la vérité, on disait qu'Orphée était né en [Égypte] ; mais les Orphiques reconnaissaient qu'il avait emprunté à la Crète son Dionysos, mis en pièces par les Titans. Quelques-uns même pensaient qu'il avait rapporté de l'Égypte les mystères d'Isis et d'Osiris, transformés en ceux de Déméter et de Dionysos », Paul Foucart, op. cit., p. 54). La voici : Zeus fit garder Sabazios à sa naissance par les Curètes dans une grotte isolée. Héra réussit à exciter les Titans contre l'enfant, si bien que, un jour, ceux-ci, après être parvenus à déjouer la surveillance de ses gardiens à la faveur d'un déguisement, s'introduisirent auprès de lui et lui offrirent des jouets, pour le distraire. Pendant que Sabazios s'amusait, il se jetèrent sur lui et le mirent en pièces, avant de faire bouillir ses membres dans une chaudière. Cependant, Athéna avait eu le temps de leur arracher le cœur de la victime, qui battait encore et l'avait porté à Zeus (« Toi [Athéna] qui as sauvé le cœur intact du Seigneur dans les replis de l'éther, le cœur de Bacchos mis en morceaux de la main des Titans, et qui, l'apportant à son père, le lui as fourni afin, que, renouvelé sous l'effet des volontés indicibles de son géniteur, issu de Sémélé, Dionysos s'élève dans l'univers », Proclus, Hymne 7 à Athéna, 11-15, cité in Jean Rudhardt, Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les 'Hymnes orphiques'. In Revue de l'histoire des religions, vol. 219, n° 4, L'orphisme et ses écritures : Nouvelles recherches, 2002 [p. 483-501], p. 494). Zeus, après avoir laissé macérer le cœur du jeune dieu, le fit boire à Sémélé qui l'enfanta de nouveau (ibid. Voir aussi M. J. Lagrange [Père], Critique historique, t. I, Les mystères : l'orphisme, Études Bibliques, J. Cabalda et Cie, Paris, 1937, p. 72), non sans qu'il ait passé dans l'Hadès le

temps qui devait séparer sa mort et sa résurrection (ibid., p. 74). La version que Clément d'Alexandrie donne de ce mythe est sensiblement différente : Athéna confie le cœur de Dionysos à Zeus qui charge Apollon d'ensevelir les membres du jeune dieu au Parnasse. Comme les autres sources chrétiennes relatives à la mort de Dionysos, Clément prend bien soin de gommer l'épisode de sa résurrection (Pierre Bonnechere, Le sacrifice humain en Grèce ancienne [Kernos. Supplément 3], Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Athènes et Liège, 1994, p. 184, note 160). Cette légende fut popularisée par les orphiques. Par une interprétation symbolique, ils en tirèrent toute une doctrine cosmogonique et théosophique.

(142) Voir Hymne Orphique XI, 1 ; Cornutus 27 ; Macrobe, Saturnales, I, 22, 3. In Philippe Borgeaud, op. cit., p. 113. Les stoïciens présenteront la même tendance au panthéisme monothéiste en identifiant Pan à leur Zeus-Cosmos, souffle qui soutient et unifie l'ensemble de l'univers, « dieu de la totalité cosmique ». W.H. Roscher a fait l'hypothèse que « l'idée de totalité s'était greffée sur l'image traditionnelle de Pan à partir d'influences égyptiennes (le dieu bouc originel Chnoum-Mendès, selon lui, aurait été identifié à Pan dès le VIIe ou VIe siècle avant J.-C. ; issu de ce syncrétisme, le concept de Pan-totalité aurait atteint d'abord l'orphisme, et plus tard le stoïcisme ; la fausse étymologie Pan-Pân n'aurait fait qu'étayer le processus). Herbig […] pense au contraire […] que le phénomène est d'origine grecque. Il suppose qu'il est dû à la tendance (manifeste dès le Ve siècle) à remplacer la pluralité des grands dieux auxquels on ne croit plus par un être central doté de pouvoirs sur la totalité. A cette évolution théologique correspondrait une évolution politique : à la montée des couches sociales inférieures (exemple de Cléon) répondrait l'élévation vers l'Olympe de petites divinités comme Hécate ou Tyché » (ibid.). Tout porte cependant à penser que le phénomène s'est propagé en Grèce du Proche-et Moyen Orient. La démonstration a été faite que le monothéisme est d'origine sémitique (voir Z. Arnal, De la race comme explication du monothéisme sémitique : thèse, Strasbourg, 1864 ; Jan Assmann, Monotheism and its Political Consequences, in Bernhard Giessen et Daniel Šuber [éds.], Religion and Politics. Cultural perspectives [International studies in religion and society 3], Londres, 2005 [p. 141-59]).

(143) Voir, au sujet de la doctrine orphique, Oreste Salamone, Le Papyrus de Derveni de la Formation du Cosmos à la genèse des mots. Introduction, édition critique, traduction, notes et étude monographique des Fragments du papyrus, vol. I, thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur de l'Université d'Aix-Marseille et soutenue en séance publique et contradictoire le 6 décembre 2016, Le Papyrus de Derveni, traduit et présenté par Fabienne Jourdan, Paris, Les Belles Lettres, 2003 et, pour une tentative pour le moins méritoire de clarification et de mise en ordre des différents systèmes cosmogoniques orphiques, Biographie universelle, ancienne et moderne. Partie mythologique : MA – ZY, t. 55, L.- G. Michaud, Paris, 1833, p. 229 et sqq.

(144) Lucie Buchère, L'idée de progrès chez Hésiode, sous la direction de Christian Bouchet. – Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2016.

(145) Santo Mazzarino, op. cit., p. 207. D'une analyse des sources primaires l'auteur déduit que la doctrine orphique fut l'expression d'un groupe social dont les membres avaient fait fortune dans le commerce et pouvaient ainsi peser de tout leur poids dans la politique des cités grecques. Similairement, Kérényi (Pythagoras und Orpheus. Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus, 1950)

considère que l'orphisme représentait les aspirations des classes inférieures (Boyancé Pierre. Karl Kerényi, Pythagoras und Orpheus [Albae Vigiliae, N. F., H. IX], 1950. In Revue des Études Anciennes, t. 54, 1952, n° 3-4 [p. 365-368], p. 306).

(146) L.- F. Alfred Maury, op. cit., t. 3, Ladrange, Paris, 1859, p. 315. Voir, toujours au sujet de la doctrine orphique, l'exposé, plus concis que celui de Maury, qui en est fait par E. Prosper Biardot, Les terres-cuites grecques funèbres dans leur rapport avec les mystères de Bacchus, Firmin Didot Frères, Paris, 1872, p. 139-42.

(147) Georg Friedrich Creuzer, op. cit., p. 975.

(148) Jules Girard, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique, 2e éd., Hachette et Cie, Paris, 1869, p. 261.

(149) Ibid., p. 251.

(150) L. – F. Alfred Maury, op. cit., p. 313.

(151) Ibid., p. 313-4.

(152) Au sujet du Filet (diktuon), titre d'un poème d'un pythagoricien (Brontinos ou Zopyros) (Radcliffe G. Edmonds III, Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 279), Jules Girard écrit (op. cit., p. 260, 261) qu'« ils [les orphiques] désignaient par là l'œuvre de la nature dont l'activité infatigable, en dépit des obstacles et de la mort, tisse indéfiniment la trame du monde par une série d'existences qui n'est qu'une transformation perpétuelle des êtres qu'elle enfante » ; « Chaque individu de la race humaine n'est qu'une maille du grand filet de la nature, et, s'il a droit au respect, c'est que la vie dont il porte en lui le souffle est chose divine et sacrée; et la même raison doit lui faire respecter les autres êtres. D'ailleurs, comme la vie ne peut s'éteindre, elle a animé d'autres corps avant le sien, et après elle doit en animer d'autres encore ». Aristote nous informe que les orphiques comparaient la naissance d'un être au tissage d'un filet l'image du filet, l'âme étant constituée par l'air occupant les interstices d'un corps matériel. La même image se trouve dans le Timée (Radcliffe G. Edmonds III, op. cit.).

(153) DAGR, s. v. Orphici, t. 4, 1re partie, Hachette et Cie, Paris, 1873-1879, p. 251-2.

(154) L'omophagie, probablement originaire de Crète, était un sacrifice en l'honneur de Dionysos, après lequel les initiés mangeaient ensemble la chair crue d'un taureau dépecé vivant. « Elle présente un étrange contraste avec les autres prescriptions de la vie orphique, toute d'abstinence ou de pureté » (ibid., p. 253). Autre « étrange contraste », les orphiques, d'après Platon (République, 364c), « [obtiennent] des dieux, par certains sacrifices et enchantements le pouvoir de […] remettre les crimes […], au moyen de jeux et de fête ». Les deux tendances, l'une ascétique, l'autre orgiastique, ne peuvent se concilier que si l'on admet que la première était pour ainsi dire une préparation à la seconde. Il se serait agi, non pas de dominer les instincts, les plaisirs et les passions – si tant est qu'un type humain qui, comme c'était le cas pour les adeptes de l'orphisme, a en vue la simple perfection morale puisse

parvenir à dominer les instincts, les plaisirs et les passions -, mais de les réfréner autant que possible, pour que, devenus irrépressibles, ils se libèrent et se déchaînent avec une violenve décuplée.

(155) DAGR, s. v. Orphici, p. 253.

(156) L'expression de « race bienheureuse », qui désigne les divinités infernales, est employée dans la formule gravée sur l'une des tablettes trouvées à Thourioi, en Grande Grèce, dont voici un extrait : « Je viens pure de chez les pures, ô reine des régions inférieures, ô Euclès et Euboleus, et les autres dieux et génies; car je m'enorgueillis d'appartenir à votre race bienheureuse, et j'ai payé la peine de mes actions injustes, domptée par mon destin ou frappée de la foudre. Je me suis évadée du lugubre cycle des douleurs, et, d'un pas rapide, j'ai atteint la couronne désirée. Je suis descendue dans le sein de la Souveraine, la reine souterraine.

« – Fortuné et bienheureux, tu seras dieu au lieu de mortel.

« – Chevreau, je suis tombé dans du lait » (cité in Yves Dacosta, Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine, Berg international, 1991, p. 74). A la mort de l'initié, ces tablettes étaient enterrées avec lui pour l'aider à se remettre en mémoire les formules de salut qui lui avaient été divulguées au cours de son initiation (Pierre Anglès, Etudes des rapports entre le mythe et la politique chez Platon, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 261).

(157) Gérard Lambin, À propos de formules dites orphiques. In Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, n° 18, 2015 [p. 507-519], p. 508 ; René Pichon, À propos des tablettes orphiques de Corigliano. In Revue des Études Grecques, t. 23, fasc. 101, 1910 [p. 58-6] ;

Outi Lehtipuu, The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus, Brill, Leiden et Boston, 2007, chap. 5. Certains (voir, par exemple, W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement, Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 194, p. 207, 209) soutiennent sérieusement que cette formule était prononcée par l'impétrant à l'occasion d'un rituel initiatique qui impliquait de lui qu'il se jette dans une marmite de lait bouillant, en souvenir de l'épisode mythique où les Titans avaient fait bouillir le jeune Dionysos dans une marmite.

(158) Eriphios (chevreau, bouc) était un des titres de Dionysos.

(159) L.- F. Alfred Maury, op. cit., p. 331. Si, donc, pour Maury, les enseignements orphiques entrèrent dans les Mystères et en devinrent la doctrine, Jules Girard (op. cit.) est d'avis que, au contraire, la doctrine orphique constitua une sorte de vulgarisation des enseignements dispensés dans les mystères.

(160) Platon dépeint les orphéothélestes, prêtres itinérants de la secte, allant frapper à la porte des riches, leurs livres sous le bras, pour leur offrir de les purifier, au moyen de formules et de rituels expiatoires, des crimes qu'ils pouvaient, eux ou leurs ancêtres, avoir commis, ou même, par anticipation, de ceux que leurs petits-enfants pourraient commettre ; les plus grands tourments, prétendaient-ils, attendaient aux enfers ceux qui négligeaient les sacrifices qu'ils avaient institués. Poussant plus loin encore le charlatanisme, « les orphéotélestes faisaient trafic de charmes et de philtres, vendaient au premier venu de prétendus secrets pour le délivrer de ses adversaires, quels qu'ils

fussent, méchants ou hommes de bien » (L.- F. Alfred Maury, op. cit., p. 331). Bon nombre de commentateurs, pour expliquer le décalage entre les dogmes orphiques et le portrait à charge que dresse Platon des membres de la secte, ont avancé que, à l'époque où le philosophe écrivit ces lignes, l'orphisme s'était altéré dans sa doctrine et que les orphiques n'étaient plus à la hauteur morale de leurs prédécesseurs. Ainsi, Saglio et Daremberg (op. cit., p. 254) assurent que « l'Orphisme s'est déformé dans deux directions différentes : dans le sens du charlatanisme, et dans le sens des spéculations panthéistiques ». L'affirmation est risquée, quand on sait que les textes de la littérature orphique furent longtemps très difficiles à dater (James Talboys Wheeler, The Life and Travels of Herodotus, vol. 2, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855, p. 112) et qu'ils le restent en dépit de la découverte, en 1962, à Derveni, près de Thessalonique, d'un manuscrit, daté du IVe siècle avant notre ère, qui donne le commentaire allégorique d'écrits orphiques datés du Ve siècle, voire du VIe siècle avant notre ère (Claude Calame, Philippe Borgeaud et André Hurst, L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches : Présentation. In Revue de l'histoire des religions, t. 219, n° 4, 2002. L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches [p. 379-83]). Dans les commentaires qu'ils firent des écrits de l'orphisme primitif, les stoïciens, puis les néoplatoniciens de l'école d'Alexandrie, ne firent qu'accentuer les tendances panthéistes qu'ils présentaient (Dwayne A. Meisne, Orphic Tradition and the Birth of the Gods, Oxford University Press, 2018, p. 48 ; Pierre Boyancé, Remarques sur le papyrus de Derveni. In Revue des Études Grecques, t. 87, fasc. 414-8, 1974 [p. 91-110], p. 95 ; Miguel Herrero de Fáuregui, Orphism and Christianity in Late Antiquity, De Gruyter, Berlin et New York, 2010, p. 311). Et, puisque, doctrinalement, il n'existe aucun hiatus entre les premiers et les derniers écrits orphiques, pourquoi n'en aurait-il pas été de même de leurs pratiques ?

(161) Alberto Bernabé, L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne. In Études platoniciennes (4. Les puissances de l'âme selon Platon), n° 4, 2007 [p. 25-44] ; id., Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía, Madrid, 2011 ; voir aussi James K. Feibleman, Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion, Routlege, 2013 (1re éd. : 1959).

(162) Voir Pierre Boyancé. Platon et les cathartes orphiques. In Revue des Études Grecques, t. 55, fasc. 261-263, 1942 [p. 217-35].

(163) Voir F. Martinez (S. M.), L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église, chap. 1 : La philosophie grecque et l'école d'Alexandrie, Gabriel Beauchesne, Paris, 1913.

(164) Voir Vittorio Macchioro, Zagreus. Studi intorno al Orfismo, Florence, 1930. L'ouvrage a été critiqué par André Boulanger (Orphée : rapports de l'orphisme et du christianisme, F. Rieder et Cie, 1925) ainsi que par le Père M. J. Lagrange (op. cit.). Lagrange l'attaque principalement sur trois points : l'union au dieu mourant et souffrant ; le péché ; le sacrifice et la communion.

« Il y a bien dans l'orphisme un dieu souffrant, admet Lagrange […] Mais les souffrances du dieu constituent précisément la faute et n'en sont pas le rachat. Elles sont à l'origine de l'histoire des âmes et non à son terme. Ces souffrances ne sont pas volontaires ; elles ne sont pas le fruit d'un acte suprême de charité. Elles n'ont aucune valeur morale, étant au contraire le mal lui-même. L'orphisme, resté

purement grec, n'a pas divinisé la souffrance ; l'ascèse de la 'vie orphique' ne le comporte pas » (Pierre Boyancé, Sur l'orphisme, à propos d'un livre récent. In Revue des Études Anciennes, t. 40, 1938, n° 2 [p. 163-72]). Abstraction faite de ce que l'orphisme n'a jamais pu « [rester] purement grec », n'étant pas d'origine grecque, il est indéniable que Dionysos, contrairement au Christ, ne souffre ni de meurt « pour les hommes ». Les Grecs du IVe, IIIe, IIe siècle avant notre ère n'étaient pas encore prêts à avaler de telles couleuvres.

En ce qui concerne le sacrifice et la communion, il est établi que l'union avec la divinité existe dans l'orphisme (W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 194, p. 207) et même qu'elle « ne devient explicite [en Grèce] que dans les doctrines orphiques où l'âme retrouve son essence divine originelle et retourne au lait divin qui l'a nourrie » (Roland Crahay, La religion des Grecs, Éditions Complexe, 1991 [1re éd. : 1966], p. 138). 1 Corinthiens 6:17 (« Mais celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit ») ne dit pas autre chose.

Une formule des Mystères dit : « Beaucoup prennent le thyrse, mais peu sont inspirés par le dieu » (Olymp. Ad Phaedon), autrement dit peu atteignent l'union avec la divinité. De même, « il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus » (Mathieu 22, 1-14), vers que Clément d'Alexandrie (Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, t. 1, Rey et Gravier, Paris, 1846, p. 211, note**) cite, en le rapprochant de la formule susmentionnée.

Lagrange (op. cit., p. 207) ne peut pas faire à moins que de reconnaître une similitude entre l'omophagie (dont Werner Goossens, Les origines de l'eucharistie sacrement et sacrifice, Beauchesne, 1931, p. 294 et sqq. nie sans arguments convaincants l'existence dans l'orphisme)

et l'Eucharistie : « Dans les deux cas […] le fidèle mange le dieu (théophagie) : il se nourrit de sa chair, il boit son sang, afin de s'approprier sa vertu divine ». Mais c'est pour mieux botter en touche : « C'est l'acte suprême de la religion (il serait plus exact de dire : « des religions d'origine négro-africaine », voir Doumbi-Fakoly, L'origine négro-africaine des religions dites révélées, Menaibuc, 2004, p. 73-4) : comment s'unir plus étroitement à Dieu qu'en se l'assimilant comme nourriture. » (ibid.)

(Un autre point commun, que Lagrange ne signale pas, entre l'orphisme et le christianisme, concerne les espèces. Dans les premiers siècles de l'église chrétienne, du lait mélangé à du miel était offert ainsi que du vin au néophyte (« Comme des enfants nouvellement nés ([par le baptême], soyez raisonnables et sans feinte, désirez ardemment le lait » (Pierre, 2, 2) (J.-B. Thibaut, L'initiation chrétienne aux premiers siècles. In Échos d'Orient, t. 21, n° 127-128, 1922 [p. 323-334], p. 334] ; une formule de bénédiction de la liturgie romaine mentionne l'eau avec le lait et le miel, ibid., note 3). De même, du miel et du lait étaient employés dans les mystères orphiques (Porphyre, L'antre des nymphe, 15, 18 ; Stian S. Torjussen, Metamorphoses of Myth: A Study of the 'Orphic' Gold Tablets and the Derveni Papyrus, Thèse, Université de Tromsø, 2008. consultable à l'adresse suivante https://www.researchgate.net/publication/33418520_Metamorphoses_of_myth_a_study_of_the_Orphic_gold_tablets_and_the_Derveni_papyrus, consulté le 02 juillet 2019). Les mystères orphiques n'en avaient cependant pas l'apanage : toute manifestation de Dionysos était précédée de rivières de miel, de lait et de vin (Euripide, Bacch., 112) ; du miel et du lait étaient également offerts, comme le signale

Porphyre [op. cit.], dans les mystères de Mithra, dont l'établissement, il est vrai, est nettement postérieur à ceux de Dionysos et à ceux de l'orphisme).

Au sujet du péché, l'argument que Lagrange fait valoir est spécieux : « Attribuer aux orphiques un péché originel, c'est jouer sur les mots. » Citons donc les siens (op. cit., p. 207) : « il y a bien un péché unique à l'origine, mais loin d'être cause de la mauvaise nature des Titans, il en procédait plutôt. L'homme a donc hérité d'une mauvaise nature, antérieure au péché commis sur Zagreus, et qui n'est pas la conséquence d'une faute, puisque les Titans sont nés mauvais. Il n'y a toujours pas de péché originel. » Qui joue sur les mots ? Favorable à l'ouvrage de Lagrange, mais moins théologien que lui, l'universitaire Pierre Boyancé (op. cit., p. 169), dans le compte rendu qu'il en a fait, n'a aucune difficulté à reconnaître que le système orphique « suppose une impureté congénitale à tout homme. L'orphisme […] non seulement a une théorie du péché originel, mais c'est de cette théorie qu'il est né » : l'orphisme part du principe que le péché est congénital à tout homme ou, plus exactement, à la partie titanique de sa nature (W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 183).

Si une distinction est à établir absolument à cet égard, c'est celle qui a été faite par l'historien des religions Ugo Bianchi (1922–1995) (Péché originel et péché 'antécédent'. In Revue de l'histoire des religions, t. 170, n° 2, 1966 [p. 117-26]) entre péché antécédent et péché originel. Le péché originel est celui qui, commis par Adam et Eve, est transmis à tout homme à la naissance. Le péché antécédent est le péché commis par un homme dans une vie antérieure : ainsi, les Titans démembrent Dionysos, le dévorent et sont foudroyés, leur faute est héritée par les âmes, lesquelles, afin de l'expier, se trouvent confinées dans des corps humains tout le long d'un processus qui va se prolonger dans des corps différents (voir Alberto Bernabé, La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? In Revue de l'histoire des religions, t. 219, n° 4, 2002. L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches. p. 401-3 ; voir aussi Radcliffe Edmonds, Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks On Orphism and Original Sin, https://pdfs.semanticscholar.org/6c05/97c96922c8cd5978fb4d5aaeb3435167da09.pdf).

Aucun point de doctrine ne passe d'une religion à une autre tel quel. Il n'y a pas reproduction, mais transposition. Les dogmes de l'orphisme ne pénétrèrent pas dans le christianisme tels quels, ils y furent adaptés. Du reste, il semble que les premiers pères de l'Église ne connurent l'orphisme qu'indirectement, par l'intermédiaire des doctrines syncrétiques dans lesquelles ils puisèrent et dont ils firent en quelque sorte la synthèse (voir, pour un état de la question, Miguel Herrero de Jáuregui, op. cit.). Le « génie du christianisme » est d'avoir « moralisé », humanisé, la figure, commune à tous les cultes orientaux, du dieu qui meurt et ressuscite.

(165) Cité in Léon Robin, André Boulanger. Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme (un cahier de la collection Christianisme, publiée sous la direction de P. L. Couchoud). In Revue des Études Grecques, t. 40, fasc. 184-188, 1927 [p. 463-6], p. 464.

(166) Dans l'état actuel des connaissances, l est impossible de déterminer si le pythagorisme a précédé l'orphisme ou si, au contraire, celui-ci est antérieur à celui-là (voir Claude Louis-Combet, Ascétisme et eudémonisme chez Platon, p. 36 et sqq. In Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, n° 626,

1997 et surtout Karl Kerényi, Pythagoras und Orpheus, Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus, coll. « Albae Vigiliae » (N. F.) 9, Zürich, 1950 [1940, 1938], étude historique comparative des deux écoles.

(167) Voltaire, Essai sur les Mœurs, Œuvres complètes de Voltaire, Garnier, Paris, 1878, t. 11, p. 128.

(168) Cité in Brian Juden, Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français, Slatkine, 1984, p. 80 ; voir aussi Miguel Herrero de Jáuregui, op. cit., chap. IV, Orphic Tradition in Christian Apologetic Literrature ; James K. Feibleman, Religious Platonism, Routledge, Londres, 2016, p. 152 ; André Ragot, Orphisme et christianisme. In Cahiers Renan, n° 69, 1971 [p. 20-4].

(169) Colins, De la justice dans la science hors l'église et hors la révolution, t. 1, Paris, 1860, p. 122.

(170) Voir Ernest L. Martin, The People That History Forgot, Academy for Scriptural, 2e éd., 1994. Une étude, réalisée en juin 2017 par des scientifiques de la North Carolina State University, sur la forme des crânes et des squelettes trouvés dans des tombes romaines datées des trois premiers siècles de notre ère a confirmé que l'immigration massive en provenance d'autres régions du pourtour méditerranéen a provoqué un changement racial dans la population romaine au cours de cette époque (S. M. Hens, Cranial Variation and Biodistance in Three Imperial Roman Cemeteries, International Journal of Osteoarchaeology, vol. 27, n° 5, 1er juin 2017), https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/oa.2602.

(171) Les accusations d'immoralité n'émanaient pas de leurs seuls adversaires. « Voici quelques accusations de saint Cyprien ; elles ne sont pas toujours aussi légères que celle d'avoir épousé des femmes non chrétiennes. Dévorés d'une insatiable cupidité, dit-il, nous ne songions plus qu'à accumuler des trésors, oubliant à la fois et ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait faire, ce que nos ancêtres avaient fait et cru, ce que nous n'aurions jamais dû cesser de croire et de pratiquer. Plus de religion chez les prêtres, plus de foi, plus de charité, plus de mœurs. Lé cœur des simples était en butte aux fraudes et à la perfidie. On jurait sans motifs, ou se parjurait sans crainte. Les autorités ecclésiastiques étaient méprisées, calomniées, déchirées par la haine. Les évêques, destinés à servir d'exemple aux autres, en dépit de leur mission divine, ne se mêlaient que d'affaires séculières ; abandonnaient leur siège, leur troupeau ; parcouraient les provinces et les marchés ; voulaient avoir beaucoup d'argent, tandis que leurs frères mouraient de faim ; ravissaient en fraude le bien des autres ; multipliaient leurs trésors par d'infâmes usures. — S. Cyprian. de lapsis, p. 182. Ils ne devinrent pas meilleurs dans la suite. Saint Jérôme appelle les prêtres de son temps inhospitaliers, courant après les femmes et s'insinuant par mille moyens dans leurs bonnes grâces, captant les héritages au point de provoquer contre eux et leurs menées des lois sévères, sans cesse à la piste des vieillards et des vieilles femmes riches et malades, revêtant aujourd'hui des habits magnifiques pour imposer, demain se couvrant de cendre pour tromper. Les prêtres donnent quelque chose aux pauvres pour se faire donnera eux-mêmes le centuple parles fidèles ; ils quêtent des richesses en faisant l'aumône, ce qui est plutôt une espèce de chasse que de la véritable charité : car c'est de cette manière qu'on prend les bêtes fauves, les oiseaux et les poissons ; et l'appât que les prêtres mettent à l'hameçon, leur sert à faire vider dans la leur les poches des matrones. Les prêtres en outre faisaient la cour aux puissans et aux grands seigneurs ; ils ne manquaient ni repas ni

fêtes ; ils aimaient la vie et la bonne chère, lorsque des motifs particuliers ne leur commandaient pas momentanément de s'astreindre à des jeûnes ridicules : en outre , ils étaient médisans et intrigans, au point de se faire les entremetteurs de mariages, etc. Faits de cette manière, ajoute le saint père, il ne leur était pas difficile d'éblouir par leur bavardage et de tromper un peuple ignorant et grossier, qui admire surtout ce qu'il ne comprend pas (nihil tam facile quam vilem plebeculam et indoctam concionem linguse volubilitate decipere, quas quidquid non intelligit plus miratur). — S. Hicronym. ad Nepotian. epist. 34, t. 4, p. 259 ad 262. Saint Augustin, contemporain de saint Jérôme, nous apprend que l'église et le clergé d'Afrique étaient livrés à la débauche et à la crapule. On commettait toute espèce d'impuretés et on s'enivrait aux cimetières, sur les tombeaux mêmes des martyrs et en leur honneur. — S. Augustin. epist. 64 ad Aurel. t. 2, p. 120. Que nos ministres du culte prennent en sérieuse considération, dit saint Sulpice Sévère, la défense qui avait été faite aux lévites de l'ancienne loi de posséder des terres, afin qu'ils fussent plus propres au service des autels. Nos prêtres, non seulement ont oublié ce précepte, mais même ils semblent l'ignorer entièrement, tant la gangrène épidémique de la cupidité les domine : ils brûlent de posséder ; quand ils possèdent, ils ne s'occupent que de leurs terres, se roulent sur l'or, vendent et achètent, et ne songent qu'a acquérir davantage. S'il y en a de plus modérés, qui ne possèdent ni ne brocantent, ils attendent tranquillement leur salaire, ce qui est bien plus honteux ; et ils flétrissent tout l'honneur de leur vie par les récompenses qu'ils pourchassent, ne voulant de cette manière que d'une sainteté vénale et lucrative. — S. Sulpit. Sever. hist. sacr. 1. 1, cap. 25 , p. 74 » (Louis Joseph A. de Potter, Histoire philosophique, politique et critique du christianisme et des églises chrétiennes, t. 2, Paris, 1836, p. 448-9 ; voir aussi, au sujet des imputations de cannibalisme dont étaient chargés les premiers chrétiens, Andrew McGowan, Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century, Journal of Early Christian Studies, Johns Hopkins University Press, vol. 2, n° 4, 1994 [p. 413-42] et Albert Henrichs, Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians, in P. Granfield et J. A. Jungmann [éds.], Kyriakon. Festschrift J. Quasten I, Aschendorff, Münster, 1970 [p. 18-35], qui ne concluent pas de leur examen qu'elles étaient de simples calomnies.

(172) Edmond de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne, 1861, 2e série, t. 2, Paris, 1861, p. 3.

(173) Jean-Marie Mayeur, Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard (sous la dir.), Le nouveau peuple (des origines à 250) : Histoire du Christianisme, Desclée de Brouwer, 2000, p. 833.

(174) L'idée de verbe incarné, qui, inconnue de l'Église primitive, se fait jour pour la première fois dans les écrits de Justin (100-165 de notre ère) et chez les apologistes, doit tout à la théorie philosophique du logos (voir Jean-Baptiste Thomas, Études critiques sur les origines du Christianisme, Victor Palmé, Paris, 1870, p. xvii).

(175) M. Owen Lee, Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics, SUNY Press, 1996, p. 3.

(176) William Godwin, Lives of the necromancers: or, An account of the most eminent persons in successive ages, who have claimed for themselves, or to whom has been imputed by others, the exercise of magical power, Chatto and Windus, Londres, 1876, p. 67.

(177) Dans les premières versions de la légende, l'épouse d'Orphée ne porte pas de nom (voir Brian Juden, op. cit., p. 17) ; le nom d'Eurydice n'apparaît que tardivement (Eva Kushner, Le Mythe d'Orphee dans la littérature française contemporaine, Nizet, Paris, 1961, p 34.

(178) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Philosophie de l'art, traduit de l'allemand par Caroline Silzer et Alain Pernet, Jérôme Millon, Grenoble, 1999, p. 113. Pausanias fait de Musée un élève d'Orphée.

(179) André Jean Festugière, Études d'histoire et de philologie, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, 1975, p. 489-90.

(180) Jacques Collin de Plancy, Dictionnaire infernal, Henri Plon, Paris, 1863, p. 511.

(181) « C'est Orphée, dit-il, que j'accuserais d'avoir apporté ces superstitions, ainsi que l'idée si rapidement popularisée de la médecine, de la Thrace dans la Thessalie, si la première de ces contrées n'eût pas été toujours étrangère à la magie » ; « si la première de ces contrées n'eût pas été toujours étrangère à la magie » ? Les femmes thraces, du vivant de Pline, avaient déjà la réputation d'être des sorcières (De Résie [comte], Histoire et traité des sciences occultes, t. 2, Louis Vivès, Paris, 1857, p. 326). Quoi qu'il en soit, il convient de reproduire le passage de Pline (XXX, I, 1-2) dans son entier, pour le parallèle qu'il établit entre la médecine, la sorcellerie, la religion et l'astrologie : « Dans les parties antérieures de notre ouvrage, la magie a été plus d'une fois, et partout où nous l'avons cru nécessaire, couverte du blâme qu'elle mérite ; nous achèverons d'en faire voir la frivolité. Cependant elle est du petit nombre de ces folies sur lesquelles on doit insister, ne fût-ce que parce que ses impostures multipliées se sont étendues à mille contrées et à nombre de siècles. Du reste, comment s'étonner de sa vogue, si l'on songe qu'elle embrasse et réunit les trois arts les plus aptes à maîtriser l'esprit humain ? D'abord, il est incontestable qu'elle doit sa naissance à la médecine, et que, veillant en apparence au maintien de la santé, elle s'est introduite comme une thérapeutique plus haute et plus sainte. A ces promesses flatteuses et séduisantes s'est jointe l'idée impérieuse de la religion, en présence de laquelle l'espèce humaine ne voit plus qu'à travers un nuage. Ces deux élémens se sont adjoint les mathématiques ; or, il n'est personne qui ne désire connaître son avenir, ou qui doute que cet avenir soit inscrit dans les cieux. Asservissant ainsi l'esprit humain à l'aide d'un triple lien, bientôt la magie en est venue au point de dominer les nations, et d'avoir en Orient les rois des rois pour sujets » (Histoire naturelle de Pline. Traduction nouvelle par M. Ajasson de Grandsagne, C. L. F. Panckoucke, t. 18, p. 4-5 ; voir Fabienne Jourdan, Orphée, sorcier ou mage ? In Revue de l'histoire des religions [En ligne], 1, 2008, mis en ligne le 01 mars 2011, consulté le 15 octobre 2018. URL : http://journals.openedition.org/rhr/5773 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rhr.5773).

(182) Dans les récits les plus anciens, la cause du décès d'Eurydice n'est pas mentionnée. Quant à Aristée, c'est à Virgile qu'est due son introduction dans cet épisode mythique.

(183) Brian Juden, op. cit., p. 17-8. Le premier document daté où il est fait mention de la descente d'Orphée aux enfers est l'Alceste d'Euripide (438 avant notre ère) (Jacques Heurgon Jacques, Orphée et Eurydice avant Virgile. In Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. 49, 1932 [p. 6-60], p. 11).

(184) Œuvres de G. Filangieri, traduites de l'italien, nouv. éd., t. 5, P. Dufart, Paris, 1822, p. 246, note 2.

(185) Autant Jacques Heurgon n'est guère plus heureux, dans sa tentative d'explication de l'interdiction faite à Orphée de regarder en arrière, que les autres auteurs qui se sont attaqués à cette énigme, autant quelque crédit nous semble devoir être accordé à l'hypothèse de travail qu'il fait au sujet de l'élément qui a pu inciter Platon à donner une version de la catabase d'Orphée radicalement différente de celle de ses prédécesseurs. Après avoir rappelé qu'il existe d'innombrables témoignages des liens entre l'orphisme et les mystères d'Éleusis, il formule ainsi ses conclusions (ibid., p. 57-9) : « La légende d'Orphée et d'Eurydice n'est point sortie de imagination populaire ; élaborée, au contraire, par des théologiens et des poètes, elle se présente à nous, avant tout, sous la forme héroïque et optimiste que les disciples d'Orphée ont imposée au public. Au théâtre comme chez les orateurs, dans les vers des poètes alexandrins comme sur les vases funéraires de Grande-Grèce, Orphée apparaît comme le triomphateur de la mort. Sans autre arme que sa cithare, il est descendu aux Enfers, et, par la puissance de ses chants, a contraint Perséphone à lui rendre son épouse. — Mais, au moment même où se constituait cette pieuse, admirative et dévote légende, quelques-uns des théologiens qui avaient présidé à sa naissance, ceux-là vraisemblablement qui représentaient, à un degré particulièrement irréductible, la doctrine éleusinienne, inventèrent une tradition dissidente, qui, sans nier brutalement la version officielle, essayait d'insinuer, dans l'esprit des fidèles, un doute sur le succès de l'entreprise : 'Certes, disaient-ils, Orphée est descendu aux Enfers et a persuadé les dieux d'en-bas. Mais vous ne racontez pas la fin : Orphée avait triomphé, et remportait sa proie, quand, au dernier moment, il commit une faute rituelle qui anéantit sa victoire.' Cette tradition, peu connue du commun des hommes, transpira toutefois au dehors : un poète (Pindare ?) la recueillit, ajoutant, conclusion toute naturelle, qu'Orphée s'était tué de chagrin. Mais, d'autre part, préférant, comme tout poète, l'humain au sacré, et ce qui offrait un sens psychologique à ce qui demeurait inexplicable, il changea la valeur du respectus d'Orphée : d'abord simple faux-pas, ce fut désormais une preuve d'amour […] En dehors des mystères, la tradition de l'échec eut sans doute pour propagandistes les ennemis du charlatanisme orphique; une hostilité malveillante fit du citharède non plus seulement une victime, mais un lâche. Et c'est à ce titre que Platon lui donna accès dans son Banquet… »

(186) W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 31.

(187) La pratique de la céphalomancie est attribuée aux Juifs et aux Syriens. « Il semble bien que ce procédé de divination ne soit pas seulement légendaire, mais qu'il ait été réellement pratiqué en Occident, où l'on admet que la tête coupée fraîchement, en particulier celle d'un enfant, posée sur une hostie, prophétise. Charles IX a expérimenté cet oracle pour connaître son avenir, scène horrible qui a été rapportée avec quelques variantes par plusieurs auteurs, et tout d'abord par Bodin. contemporain du fait. L'opération magique eut lieu en 1574, à minuit. Après les conjurations rituelles, l'enfant juif, de 6 à 10 ans, fut approché de l'autel où le prêtre lui trancha la tête. Placée sur une grande hostie noire, elle murmura ces mots : 'Vim patior'. Eperdu, Charles IX s'évanouit, et quand il reprit connaissance, il s'écria : 'Eloignez cette tête, éloignez cette tête!'. Sa mort survint peu de temps après. On lira le récit détaillé de cette opération magique dans l'ouvrage de Defrance [Catherine de Médicis, ses astrologues et ses magiciens envoûteurs, Mercure de France, 1911, p. 230 et sqq.], qui étudie le rôle de la magie et de

l'astrologie à la cour de Catherine de Médicis » (Waldemar Deonna. Orphée et l'oracle de la tête coupée. In Revue des Études Grecques, t. 38, fasc. 174, janvier-mars 1925 [p. 44-69], p. 52, 53-4).

(188) Sont généralement distingués au moins deux Orphées, Orphée de Thrace qui serait le théologien et le poète qui se serait rendu en Égypte pour s'instruire auprès des prêtres et Orphée de Crotone qui serait l'auteur des Argonautiques (François Grudé La Croix du Maine et Antoine Du Verdier, Les bibliothéques françoises de La Croix du Maine et de Du Verdier, t. 3, Paris, 1772, p. 170, note). Dans son Histoire d'Homère et d'Orphée (1789), Jean Claude Izouard Delisle de Sales tente de prouver au contraire qu'il n'exista qu'un seul personnage historique du nom d'Orphée.

(189) M.- J. Lagrange (Père), op. cit., p. 23.

(190) Voir F. Collincamp (éd.), Critique littéraire sous le premier empire, vol. 1, Didier et Cie, 1863.

(191) Voir Gregory Nagy, Éléments orphiques chez Homère. In Kernos [En ligne], 14, 2001, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 21 octobre 2018. URL : http://journals.openedition.org/kernos/760 ; DOI : https://doi.org/10.4000/kernos.760). En fait, il semble que la plupart des poèmes orphiques furent composés au premier siècle de notre ère par « des adeptes de la poésie mystique des pythagoriciens unis aux platoniciens » (F. Collincamp, op. cit., p. 21) et possiblement à des chrétiens ou/et à des Juifs (Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B. C. – A. D. 135], nouv. version anglaise revue et éditée par Geza Vermes, Fergus Millar et Martin Goodman, vol. 2, 1re partie, Bloomsbury, Londres, 1973, p. 670, note 264).

(192) Ferdinand Hoefer, Bibliothèque historique de Diodore de Sicile, t. 1, 2e éd., L. Hachette et Cie, Paris, 1865, p. 25.

(193) John Block Friedman, Orphée au Moyen Âge, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Michel Roessli. Avec le concours de Valérie Cordonier et François-Xavier Putallaz, Editions Universitaires de Fribourg, 1999, p. 15.

(194) Louis Ellies Dupin, Bibliothèque universelle des historiens, Amsterdam, 1708, p. 79.

(195) Voir Fabienne Jourdan, Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée : production juive et réception chrétienne, Les Belles lettres, Paris, 2010.

(196) John Block Friedman, op. cit., p. 302-3.

(197) Voir Fabienne Jourdan, Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles, t. 1 : du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie, Les Belles Lettres, Paris, 2010 ; id., op. cit., t. 2 : Pourquoi, Orphée ? Les Belles Lettres, Paris, 2011.

(198) Jean-Michel Spieser, Images du Christ : Des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme, Droz, Genève, 2016, p. 86.

(199) James Spencer Northcote et William Robert Brownlow, Rome souterraine, traduit de l'anglais, avec des additions et des notes, par Paul Allard, Didier et Cie, Paris, 1872, p. 263-4 ; Jerôme Cottin, Jésus-Christ en écriture d'images, Labor et Fides, 1990, p. 263.

(200) Jacques Fontaine, La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile. In Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n° 1, mars 1978 [p. 50-75], p. 63.

(201) Jérôme Cottin, op. cit., p. 87.

(202) James Spencer Northcote et William Robert. Brownlow, op. cit., p. 264.

(203) Jérôme Cottin, op. cit.., p. 86.

(204) Voir Laurence Vieillefon, La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive : Les mutations d'un mythe : du héros païen au chantre chrétien, De Boccard, 2003.

(205) De manière intéressante, la figure mythologique la plus souvent identifiée au Christ dans la littérature espagnole au « moyen âge » est Orphée , vient ensuite Pan : en partie en raison de l'homophonie entre le nom de ce dieu et « pan » (« pain ») (Alice Brooke, The Autos Sacramentales of Sor Juana Inés de la Cruz, Oxford University Press, 2018, p. 39).

(206) Rāḥēl Ḥaklîlî, Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora, Brill, Leiden, Boston et Cologne, 1998, p. 247.

(207) John Block Friedman, op. cit., p. 43.

(208) Ibid., p. 43-4.

(209) Plus de quatre cents manuscrits de la Consolation subsistent encore (ibid., p. 115).

(210) Jean-Marie Mayeur, Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard (sous la dir.), op. cit., p. 835.

(211) Cicéron, Œuvres complètes, Nisard, 1864, t. I, p. 89.

(212) Augustin, De Doctrina Chistiana, IV, 5, 7. « Il faut que l'orateur, capable de discuter ou de parler sinon avec éloquence du moins avec sagesse, aborde cette tâche dont je traite, en vue d'être utile aux auditeurs, dût-il l'être moins qu'il ne le serait, s'il était capable, en plus, de parler avec éloquence. Par contre, celui qui déborde d'une éloquence sans sagesse doit être d'autant plus évité, que l'auditeur prend plus de plaisir à l'entendre exposer des inutilités et s'imagine même, sous prétexte qu'il parle avec éloquence, qu'il dit la vérité ». L'évêque d'Hippone emprunta également à Cicéron ses distinctions des trois buts de l'éloquence, des trois sortes de sujets et des trois genres de style.

(213) Birger Munk-Olsen, L'Humanisme de Jean de Salisbury, un cicéronien au 12e siècle, in Maurice Gandillac et Edouard Jeauneau (sous la dir.), Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle, Mouton and Co, Paris, 1986, p. 56.

(214) Jean Baptiste Pitra (R. P. Dom.), Histoire de Saint Léger. Waille, Paris, 1846, p. 63-4 ; voir, au sujet de l'importance du couple éloquence/sagesse dans la rhétorique au « moyen âge », J. Ward, The date of the commentary on Cicero's De Inventione by Thierry of Chartres and the Cornifician attack on the liberal arts, Viator, n° 3, 1972 [p. 219–73], p. 268 ; John O. Ward, Classical Rhetoric in the Middle Ages, Brill, Leiden et Boston, 2018, p. 274.

(215) John Block Friedman, op. cit., p. 309-31.

(216) Voir Glynnis M. Cropp, Böece de confort remanié : Edition critique, Modern Humanities Research Association, Londres, 2011, p. 182.

(217) Voir Thomas Bein, Orpheus als Sodomi. Beobachtungen zu einer mhd. Sangspruchstrophe mit (literar)historischen Exkursen zur Homosexualität im hohen Mittelalter.Zeitschrift fur deutsche Philologie, n° 109, 1990 [p. 33-55] ainsi que Robert Mills. Seeing Sodomy in the Middle Ages, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 2015.

(218) Jean-Michel Roessli, Nature et signification du mythe d'Orphée dans le Consolatione philosophiae de Boèce, In Archivum Bobiense: rivista degli Archivi Storici Bobiens, n° 21, 1999 [p. 27-72] p. 55-6.

(219) John Block Friedman, op. cit., p. 312.

(220) Ibid., p. 133.

(221) Cité in ibid., p. 137.

(222) Guillaume Guizot, Alfred le Grand ou l'Angleterre sous les Anglo-Saxons, L. Hachette et Cie, Paris, 1856, p. 216, p. 219.

(223) Cité in Walter John Sedgefield (éd.), King Alfred's Version of the Consolations of Boethius: Done Into Modern English, with an Introduction, Clarendon Press, Oxford, 1900, p. 117.

(224) John Block Friedman, op . cit., p. 151. « … l'ascension qu'effectue Orphée à sa sortie de l'Hadès est comparée aux œuvres des prophètes et des premiers prédicateurs chrétiens, même de Saint-Pierre, qui était assis 'sor le hault mont de sainte yglise' (X, 2556-2562). Les sept cordes de la lyre d'Orphée sont expliquées comme étant les sept vertus, et même les chevilles auxquelles les cordes sont attachées subissent l'interprétation chrétienne » (ibid.).

(225) Sarah-Jane Muray, Du désespoir à l'espoir : le dépassement de la tragédie dans l'Ovide moralisé (Livre I et II), in Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik (éds.), Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d'Ovide, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 184.

(226) Françoise Joukovsky, Orphée et ses disciples dans la poésie française et néo-latine du XVIe siècle, Droz, Genève, 1970, p. 15.

(227) Sian Echard et al. (éds.), The Encyclopedia of Medieval Literature in Britain, Wiley Blackwell, 2017, p. 567.

(228) Alexis De Tocqueville, De la démocratie en Amérique, t. 4, 2e éd., Charles Gosselin, Paris, 1840, p. 87. Les lignes suivantes méritent amplement d'être versées au dossier du mariage chrétien, dont le modèle s'opposait aux politiques lignagères de transmission du patrimoine que poursuivait l'aristocratie : « Le consentement existait déjà dans le droit romain. Mais […] le droit canonique va plus loin que le droit romain en ce qui concerne le consentement des parents. Le droit romain reconnaissait la priorité du consentement du père sur celle des fiancés. Pour les romanistes, c'était une façon de protéger la fille des séducteurs et aussi de préserver les intérêts de la famille. Mais pour les théologiens et les canonistes, le mariage était créé par la volonté des époux. Et cette volonté était libre aussi bien pour la femme que pour l'homme. Pierre Lombard (1100-1160) a été le premier à dire que le consentement paternel ne constituait pas une condition au mariage (Gaudemet, 1993:208). Il écrit : Pour l'Église, le consentement, ou l'accord du père ou du tuteur, est signe d'une déférence souhaitable, mais demeure sans incidence sur la validité du lien, alors que le droit romain attribuait un rôle décisif au consentement de ceux qui avaient puissance sur chacun des conjoints. […] L'Église refuse d'accorder un rôle déterminant à l'entourage quel qu'il soit (Basdevent & Gaudemet, 2001:46). Dans le droit romain, le mariage n'est pas un sacrement. Le définir comme tel signifie que le mariage est uniquement l'affaire des deux êtres qui s'unissent. Cette conception permettait à l'Église d'attaquer la structure de la famille féodale en rendant inutile l'autorité paternelle pour établir la validité du mariage : non seulement l'instance de légitimation passe du père au prêtre, mais surtout l'instance de décision passe du père au fils ou à la fille.

« Le droit romain légitimait le pouvoir de la famille sur l'individu ; le droit canon le délégitime. J. T. Noonan explique que l''affectio maritalis' exprimait un consentement forcé ou tout au moins fabriqué, qui n'impliquait en rien la liberté de l'individu par rapport aux intérêts et pressions de la famille. À Rome, un fils ou une fille étaient censés obéir à leur père. Par contre, le consentement mutuel, tel que Gratien (milieu du XIIème siècle) l'établit, minait l'autorité paternelle et la piété filiale. Noonan écrit: Roman law itself, while making consent central to marriage, did not employ the doctrine to prevent parental decision-making. Marital consent was contrasted with mere coitus and with ravishment. It was not a concept to undermine filial piety. In these matters a son was expected to obey his father. The notion that a boy or girl must consent did not exclude their being made to consent (1973:425).

« On peut objecter qu'il y en allait de même pour les fils et les filles au XIIème siècle. La persistance des vieilles pratiques ainsi que la persévérance des ecclésiastiques dans le combat contre les habitudes en marge des normes juridiques le prouvent. Combien de jeunes filles craintives et respectueuses d'un père autoritaire n'ont pas été forcées à épouser un parent beaucoup plus âgé qu'elles, et de plus avec la complicité ou la complaisance du prêtre ou de l'évêque? Mais aussi, combien n'ont pas réussi à épouser celui qu'elles aimaient, soit en union clandestine, soit en se faisant enlever par lui ? Car l'Église reconnaissait la légitimité des unions dans lesquelles la fille, pour se soustraire aux contraintes familiales, se faisait kidnapper par son fiancé. Certaines décrétales du Pape Lucien III (1181-1185) l'attestent (cf. Gaudemet, 1993:209). Et encore, combien de jeunes filles n'ont pas préféré le célibat à l'oppression maritale et familiale et sont devenues soit nonnes, soit béguines. L'Église a réussi à retirer aux pratiques féodales leur base de légitimation et de sustentation. Le consentement du père est inutile, le principe fondamental est la liberté matrimoniale.

« Il ne s'agit pas ici d'une quelconque libération ou pleine réalisation de l'individu. Ce dont il est question est que l'essor d'une institution bureaucratique, impersonnelle et universelle comme l'Église Grégorienne a permis l'émergence du sujet au-delà de son appartenance à une communauté particulière, en l'occurrence le lignage. La substitution du père par le prêtre (père spirituel, symbolique) crée les conditions pour que le sujet décroche de l'immanence aux solidarités et aux pressions de la famille qui le déterminent. C'est le sujet sans place dans le monde, déterritorialisé, foncièrement indéterminé, bref un chevalier errant. C'est le sujet sans autre contenu ou substance que son désir, le sujet qui existe à peine. C'est le 'je' lyrique fondé sur le dreit nien, de Guillaume IX: farai un vers de dreit nien:/non er de mi ni d'autra gen,/non er d'amor ni de joven,/ni de ren au,/qu'enans fo trobatz en durmen/sus un chivau. Ce sont les chevaliers pensifs dont l'être s'évide dans une crise d'absence au monde, où rêverie, mélancolie, folie et sauvagerie se trouvent en continuité, et se refonde à partir de ce néant où identité et appartenance se trouvent annulées, cette annulation étant, par la suite, mise en scène dans le motif du chevalier incognito.

« Dans sa version canonique, le consentement mutuel ouvre la porte à l'introduction de l'amour dans le mariage. Certes, on peut consentir à épouser quelqu'un sans l'aimer, mais il faut se demander si la notion moderne de mariage d'amour aurait vu le jour en l'absence du principe du consentement mutuel tel que le droit canonique l'entend. On a constaté que le mot 'amour' n'apparaît pas dans les textes des juristes et des canonistes. 'Amour' en latin ecclésiastique, 'amore(m)', signifie 'désir viril', 'concupiscence'. Le mot employé pour amour est 'dilectio', qui signifie affection et plaisir : la 'dilectio' s'introduit dans la législation matrimoniale avec ce qu'elle implique comme revendication de bonheur et d'autonomie (Payen1981:221). De même, J. -Cl. Bologne affirme que, dans le sud de la France, où la fin'amors est née, les rites matrimoniaux comprenaient que le prêtre demande aux fiancés non seulement s'ils étaient là de leur libre volonté, mais aussi s'ils s'aimaient (Bologne, 1999:114) » (Cristina Alvares, Mariage, littérature courtoise, et structure du désir au XIIème siècle. In Medievalista. n° 8, 2010, consultable à l'adresse suivante em http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA8\alvares8008.html, consulté le 16 août 2018).

(229) François Villon, Œuvres, Librairie H. Champion, 1974, p. 628.

(230) De Pan il n'est pas question au « moyen âge », si ce n'est chez Remi d'Auxerre et chez Guillaume de Conches. Dans le fil de la tradition orphique, tous deux le représentent allégoriquement comme l'univers. Pour eux, « le nom du Dieu […] évoque la notion de totalité ou d'univers. La nébride, cette peau bigarrée qu'il porte autour du cou, signifie les différents astres qui brillent au firmament. Si la figure de Pan est rousse, c'est pour représenter le feu ; si ses jambes sont poilues, c'est pour symboliser les forêts. S'il a des pieds de bouc enfin, c'est pour montrer que la solidité est une propriété caractéristique de la terre. La flûte de Pan évoque le concert des planètes et [l']harmonie cosmique […] Son bâton pastoral (pedum) — apanage des vieillards courbés par les ans — nous rappelle le caractère cyclique du temps et des saisons » (Édouard Jeauneau, L'usage de la notion d'Integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches, In Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, vol. 24, 1956, p. 59). Le caractère panthéisant de cette allégorie ne doit pas surprendre, ni de la part de Rémi d'Auxerre qui, disciple de Scot Erigène, dont le fond du système est panthéiste (Jacques Matter, Histoire

de la philosophie, Paris, 1854, p. 108 et sqq.), n'est pas loin de professer une doctrine similaire à celle de son maître, lorsqu'il définit l'humanité comme « l'unité substantielle des individus humains » (cité in E. Rodier de Labruguière, Cupély [M. l'abbé de], Esprit de la philosophie scolastique, vol. 2, Paris, Hachette, 1867, p. 169 ; chaque fois qu'on fait disparaître l'individu dans le genre, on aboutit à une conception panthéiste de l'univers), ni de la part de Guillaume de Conches qui fut accusé de naturalisme panthéiste par l'abbé Guillaume de Saint-Thierry (v. 1085 -1148) (voir Georges Minois, Abélard, Héloïse et Bernard : Passion, raison et religion au Moyen Âge, Perrin, 2019).

(231) Martianus Cappela, De Nuptios philologiae et Mercurii, II, 34, cité in Claude Lecouteux, op. cit.

(232) Michela Landi, Sur l'innocence de la nature : le dieu Pan et la Révolution. In Giovanna Angeli, Patrizio Collini et Claudio Pizzorusso (dir.), Rivista Di Letterature Moderne e Comparate, 2013 [p. 49-67], p. 51. En ce qui concerne les grands personnages surnommés Pan à la Renaissance, on peut citer Pierre de Bourbon, personnage important de la cour de Charles VIII, Antoine Sanguin de Meudon, dit le Cardinal de Meudon (1493-1559) grand aumônier de François Ier (ibid., p. 35, 38). Plus tard, de nombreux grands personnages, dont Richelieu, Louis XIV et Voltaire seront surnommés ou se surnommeront Pan (Michela Landi, op. cit.).

(233) Cosme de Médicis (1389-1464), fondateur de la dynastie financière et politique des Médicis, était identifié à Pan dans la littérature bucolique, en vertu d'un jeu de mots sur « Kosmos », équivalent grec de Cosimo (Eleonora Bairati et Anna Finocchii Arte in Italia: L'Italia nel Rinascimento, Loescher, 1988, p. 234).

(234) Luca Signorelli avait peint, à la demande de Laurent de Médicis, L'Éducation de Pan, dans lequel le dieu, « assis sur un rocher qui domine un paysage sévère […] est entouré de bergers, de nymphes et de satyres dont les uns soufflent, comme lui, dans leurs flûtes de roseau, pendant que d'autres prêtent l'oreille à ce concert rustique. Des peaux de bêtes ou des guirlandes de pampre cachent seules leur nudité. Plus loin, deux nymphes se reposent sous un massif de grands arbres. Tout au fond, on aperçoit des cavaliers à côté d'un arc de triomphe et, sur la droite, l'entrée d'une caverne pratiquée dans des rochers. L'aspect austère de la composition ne répond guère aux idées qu'éveille le nom de Pan […] le peintre, en même temps qu'il donnait à Pan des jambes velues et des pieds de bouc, mettait dans le haut de son corps l'élégance et la beauté d'un être supérieur. Avec les longues boucles de cheveux qui l'encadrent, son visage inspiré semble celui d'Apollon. Ses compagnons, beaux comme lui, dans des attitudes pleines de noblesse, étalent sous un ciel éclatant leur chaste nudité et s'agencent avec les lignes du paysage de la façon la plus naturelle et la plus harmonieuse » (Émile Miche, Les musées de Berlin : organisation, description. In Revue des Deux Mondes, 1882, p. 122). Dans un autre tableau, aujourd'hui perdu, il avait « représenté le sens politique d'un pan médicéen autour duquel la campagne florentine s'identifiait à l'Arcadie, et les intimes de Laurent à des bergers gouvernés par les lois des Médicis. Outre quelques images antiques du Dieu, la figure de Pan Medicus, microcosme, image et centre d'un macrocosme, se fondait sur quelques vers de l'églogue II de Virgile commentés par Servius : 'Car Pan est un dieu rustique, 'formé' comme la nature d'où il tire son nom qui signifie tout : il a en effet des cornes comme les rayons du soleil et les cornes de la lune Sa face est rouge à l'imitation des airs (de l'ether) ; sur sa poitrine, il a une peau étoilé comme le ciel constellé d'étoiles ; la moitié inférieure de

son corps est pollue, à cause des arbres, des branchages, et des bêtes sauvages ; il a des pieds fourchus, pour montrer la solidité de la terre ; il a une flûte à sept tuyaux à cause de l'harmonie des cieux, dans lesquels sont les sept sons […] il a une croix de berger à cause de l'année qui fait retour sur elle-même' » (Mauri Servii Honorati grammatici in eadem commentarii, op. cit., p. 10, cité in Laurence Giavarini, La distance pastorale : usages politiques de la représentation des bergers [XVIe – XVIIe siècles], J. Vrin, Paris, 2010, p. 34-5).

(235) Peregrine Horden (éd.), Music as Medicine: The History of Music Therapy Since Antiquity, Routledge, Londres et New York, 2016 (1re éd. : 2000), p. 155.

(236) Ibid., p. 154.

(237) Cité in Le Nouveau Conservateur Belge, t. 4, Louvain, 1831, p. 325-6.

(238) Voir Marsile Ficin, Correspondance, Livre I (de Pétrarque à Descartes), J. Vrin, Paris, 2014.

(239) Matteo Soranzo, Les hymnes platoniciens et leur rôle dans la spiritualité prémoderne, in Eva Kushner (sous la dir.), L'Époque de la Renaissance (1400–1600), t. 2 : La nouvelle culture (1480–1520), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam et Philadelphie, 2017, p. 31.

(240) Jean-Michel Roessli, La magie thérapeutique du chant poétique d'Orphée dans l'œuvre et la pensée de Ficin et de quelques auteurs de la Renaissance, https://nouveauxmodernes.files.wordpress.com/2017/02/nouvelle-version.pdf, p. 15.

(241) Ibid.

(242) Ibid., p. 16.

(243) L.- F. Alfred Maury, op. cit., p. 249.

(244) Ibid., p. 250.

(245) Albert Réville, La religion des Phéniciens. In Revue des Deux Mondes, t. 105, 1873, p. 381 ; Mourane, Les dix commandements : la Phénicie, s. l., s. d., p. 6.

(246) Jules Girard, op. cit., p. 267.

(247) Voir aussi Psaumes 136:1 ; 86:15.

(248) Cité in Myriam Jacquemier, Les académies au XVIe siècle, in Jean-Claude Colbus et Brigitte Hébert (sous la dir.), Les outils de la connaissance : enseignement et formation intellectuelle en Europe entre 1453 et 1715, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 228, note 30.

(249) George W. McClure, Sorrow and Consolation in Italian Humanism, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1991, p. 151.

(250) « L'espace accordé à l'Égypte, voire son intégration dans le catholicisme post-tridentin, n'est compréhensible que par la prisca teologia qui lui sert de fondement. La sagesse des anciens théologiens est récupérée au service du catholicisme qu'elle exalte d'autant plus : Sixte V fait surmonter les obélisques de ses armes et de la croix pour que la hiérarchie soit visible pour tous. Rome intègre l'Egypte en la récupérant » (Laurence Wuidar, Canons énigmes et hiéroglyphes musicaux dans l'Italie du 17e siècle, Peter Lang, Bruxelles, 2008, p. 182).

(251) Françoise Joukovsky, op. cit., p. 157.

(252) Ep. ad Pisones, 391. Cité in Revue de l'art chrétien, 20e année, 2e série, t. 6, 1877, p. 22.

(253) John Bokina, Opera and Politics: From Monteverdi to Henze, Yale University Press, New Haven, CT, 1997, p. 17 ; Iain Fenlon, Le prime rappresentazioni dell'Orfeo di Monteverdi, Philomusica on-line 8/2 – 50-63, Atti del Convegno Internazionale « Quattro secoli di mito. L'Orfeo di Claudio Monteverdi nel quarto centenario ».

(254) F. Poperno, Le système de production jusqu'en 1780, in L. Bianconi, G. Pestelli (sous la dir.), Histoire de l'opéra italien, vol. IV : Le système de production et ses implications professionnelles, Liège, 1992 [p. 3-81], p. 14.

(255) « La musique vocale, qui se développe dans les cours italiennes de la seconde moitié du XVIe siècle, n'est pas seulement une mise en scène et une mise en son du pouvoir. Si le prince (ou la République, dans le cas de Venise) sait utiliser avec profit le spectacle musical et ses discours d'escorte (descriptions de fêtes, préfaces et dédicaces des œuvres) pour dire sa gloire, la musique ne se limite pas à représenter le pouvoir. Ainsi, en étudiant les rapports qui unissent l'art vocal au mode de gouvernement et, plus généralement, à l'organisation politique des sociétés dans quatre principautés de l'Italie septentrionale de la fin du XVIe siècle (Florence, Ferrare, Mantoue et Venise), il apparaît que la musique – c'est-à-dire à la fois sa pratique et les discours qui sont tenus sur elle – est utilisée comme un instrument politique dont l'efficacité est mesurable et qu'elle est considérée par les hommes du Cinquecento comme un langage nécessaire pour décrire et expliquer le fonctionnement politique des Etats. Une fois mise en évidence l'hégémonie de la musique dans les principautés, la confrontation de sources aussi différentes que des comptes-rendus de spectacles, des dédicaces de partitions, des traités de théorie musicale, mais aussi des traités de théorie politique et des chroniques de villes, permet de considérer la façon dont l'art vocal est compris au XVIe siècle comme une forme du discours politique. Un discours qui ne se contente pas de faire savoir (la gloire du prince, sa vaillance, et de faire croire (à la nécessité de certains choix politiques vénitiens, à l'immutabilité des systèmes politiques), mais cherche surtout à faire faire : pour les hommes du Cinquecento, la musique vocale est un moyen d'agir en politique qui assure à la communauté organisée des hommes sa pérennité » (Florence Alazard, Art vocal, art de gouverner : la musique, le prince et la cité en Italie du Nord 1560-1610, Minerve, 2002, 4e de couverture ; voir aussi, au sujet de l'instrumentalisation politique de l'opéra, par les pouvoirs établis aussi bien que, à partir du XVIIIe siècle, par leurs adversaires, http://www.linflux.com/musique/opera-et-politique-le-peuple-et-les-tyrans ; https://www.levoyagelyrique.com/blog/opera-et-politique.)

(256) D. Pistone et P. Brunel (éds), Musiques d'Orphée, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 185-90.

(257) Henri Stern, Un nouvel Orphée-David dans une mosaïque du VIe siècle. In Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1970, 114e année, n° 1 [p. 63-79], p. 76.

(258) Les deux œuvres principales de Machiavel, Le Prince et Discours, s'ouvrent par une référence aux artistes. Dans plusieurs passages importants du premier, l'homme d'État est comparé à un architecte, à un médecin ou à un artiste (voir Niccolo Machiavelli, The Portable Machiavelli, traduit par Mark Musa et Peter Bondanella, Penguin Classics, 1979 ; Alejandro Barcenas, Machiavelli's Art of Politics, Brill et Rodopi, Leiden et Boston, 2015).

(259) Chez Apollodore (I, 3,2) et dans les Argonautiques, il est fils de roi. Voir Max Célérier, Regards sur la symbolique de la Toison d'or, Éditions du Bien public, 1990, p. 106. Plusieurs peintures sur vases datées de l'antiquité montrent Orphée en tant que fils d'Oeagre jetant un sort à des guerriers thraces (Malcolm Kenneth Brown, The Narratives of Konon, Saur, 2002, p. 304).

(260) Les sophistes peuvent être qualifiés à bon droit de « professionnels du savoir, car ils firent de leur enseignement leur moyen de subsistance. Ils faisaient d'ailleurs plus que subsister, leurs leçons étant très coûteuses » (voir Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, 8e éd., Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1995).

(261) Platon, Protagoras, 2316d. Dans Vies des sophistes, Philostrate dit de Prodicus, un des représentants de la première sophistique, qu'il « colportait [le morceau] de ville en ville, et le débitait pour de l'argent, charmant ainsi les cités à la manière d'Orphée ou de Thamyris » (cité in Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, vol. 14, A. Durand et Pedrone Lauriel, Paris, 1880, p. 131).

(262) De fait, la sophistique, destructrice des valeurs de l'aristocratie dans la Grèce antique (Dominique Côté, Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne, Alain Fouchard, s. d., p. 331 et sqq.) et par là même creuset de la démocratie athénienne, plonge ses racines dans la prophétie et la mantique (Dominique Côté, La prophétie et les fondements de la sophistique, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mbeB9sRfMykJ:www.academia.edu/8287599/La_proph%25C3%25A9tie_et_les_fondements_de_la_sophistique+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=at. Philostrate remarque par exemple, que, comme les oracles de la Pythie, les discours des sophistes commençaient par des formules comme « Je sais », « Je connais » ou « Il y a longtemps que j'ai tiré au clair » (cité in Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, op. cit., p. 128)

(263) Pierre Brunel, Stéphane Wolff, L'opéra, Bordas, 1980, p. 10 et sqq. Au XVIIIe siècle encore, l'opéra était un des principaux lieux de la vie publique des élites londoniennes et parisiennes, qui, alors que les fêtes monarchiques se faisaient de moins en moins nombreuses, aspiraient à trouver d'autres distractions. Son public s'élargit progressivement à toutes les autres couches sociales au cours de la seconde moitié du XIXe siècle (Hans Erich Bödeker, Patrice Veit et Michael Werner [sous la dir.], Le

concert et son public : Mutations de la vie musicale en Europe de 1780 à 1914 [France, Allemagne, Angleterre], Éditions de la maison des sciences de l'homme, OpenEdition Books, 31 mars 2017, DOI : 10.4000/books.editionsmsh.6740, chap. 5 : Publics, écoutes et comportements), où le concert devient un instrument de discipline sociale (voir Richard Leppert, The Social Discipline of Listening, in ibid. ; de nombreuses salles d'opéra et salles de concert étaient décorées de représentations d'Orphée, Linda Hutcheon et Michael Hutcheon, Opera: The Art of Dying, Harvard University Press, Cambridge, Mass. et Londres, 2004, p. 216, note 32).

(264) Françoise Joukovsky, op. cit., p. 15. Déjà pour l'auteur des Échecs amoureux (v. 1400), Orphée assurait le bon fonctionnement de la vie politique grâce à l'influence de la musique.

(265) André Chastel, Marsile Ficin et l'art, 3e éd., Droz, Genève, 1996, p. 190.

(266) Martin Dawes, Milton and the Politics of Orphic Enchantment, 2009, thèse de doctorat, p. 12, http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1560425640165~213. Les Chinois semblent avoir été parmi les premiers à prêter des vertus politiques à la musique. « On entendoit, en général, par le mot musique, dans les familles impériales et royales de la Chine, la science des lois civiles et politiques. Les Chinois, de même que les Égyptiens et les Grecs, regardoient jadis la musique comme la science la plus sublime et la plus parfaite, et la base de toutes les autres. On ne pouvoit, chez les anciens Chinois, parvenir à un emploi important, qu'autant qu'on s'étoit distingué par une grande érudition dans cette science : un prince ne pouvoit même prétendre à l'empire, s'il n'avoit acquis une connaissance profonde de la musique » (G. A. Villoteau, Recherches sur l'analogie de la musique avec les arts, t. 2, Paris, 1807, p. 301). Dans Des représentations en musiques anciennes et modernes (Paris, 1681, p. 59-60), Menestrier, nous apprend que les Chinois, « qui ont parmi eux, de temps immémorial, la plupart des choses qui sont en usage dans l'Europe, donnèrent le nom de musique à leurs lois et aux maximes politiques de leur gouvernement, dont les seules maisons régnantes avoient le secret et le chant. Leur histoire nous apprend, continue le même auteur, que, sous l'empire de King, fils de Ling, U, qui fut roi de la partie australe de la Chine, voulant s'accommoder aux manières du pays, et s'instruire des lois et de la forme du gouvernement pour s'y conformer, envoya à Xantung des ambassadeurs au roi Lu, afin que ces envoyés pussent apprendre la musique de la famille Chévé, qui est celle qui en a le secret et qui l'enseigne aux souverains, afin qu'en se divertissant ils s'instruisent de ce qu'ils doivent savoir pour la conduite de leurs peuples. Ce fut Yum-hius qui fut l'inventeur de cette musique. » (G. A. Villoteau, op. cit., p. 301-2). Les premiers systèmes musicaux semblent s'être formés chez les Chinois, chez les Hindous, chez les Assyro-Chaldéens et chez les Égyptiens.

(267) John Warden, Orpheus, the metamorphoses of a myth, University of Toronto Press, 1982, p. 90.

(268) L'art de la guerre de Machiavel est fondé tout entier sur la ruse et doit par conséquent être ramené à la conception orientale de la guerre (voir https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2014/10/18/le-cinquieme-etat, chao. IV : La guerre).

(269) Roberto Miguelez, Les règles de l'interaction : essais en philosophie sociologique, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, « Coll.. Zêtêsis », Québec et Paris, p. 76.

(270) Roger-Gérard Schwartzenberg, La politique mensonge, Éditions Odile Jacob, Paris, 1998, p. 24.

(271) Œuvres complètes de N. Machiavelli, t. 1, Auguste Derez, 1837, p. 367.

(272) Voir Adam Kitzes, The Politics of Melancholy from Spenser to Milton, Routledge, New York, 2006.

(273) Heinrich F. Plett, Rhetoric and Renaissance Culture, De Gruyter, Berlin et New York, 2004, p. 40, qui cite d'autres auteurs comparant des personnalités britanniques de l'époque à Pan.

(274) Joseph Gaume, La révolution. Recherches historiques. L'origine et la propagation du mal en Europe, 2e partie : Révolution française, Gaume Frères, 1856, p. 158. Six ans après que Robespierre eut été guillotiné, un certain Gabriel-Raimond-Jean-de-Dieu François d'Olivier, d'abord professeur de droit à Avignon, puis, comme l'avait été son père, chancelier de la cour suprême de la rectorie du comtat Venaissin et enfin conseiller à la cour impériale de Nîmes, fit paraître, sous le nom de citoyen Olivier, un ouvrage qui témoigne de l'intérêt que ses contemporains portaient à la « mission d'Orphée », pour reprendre l'expression de Fabre d'Olivet (De l'état social de l'homme : ou, Vues philosophiques sur l'histoire du genre humain, vol. 1, Paris, 1822, p. 334) : L'esprit d'Orphée : ou De l'influence respective de la musique, de la morale (Paris, 1800). Le livre était distribué dans près de vingt grandes villes européennes. Dans la préface, l'auteur raconte qu'Orphée lui « est apparu en songe » (ibid., p. 3) et lui a indiqué « la marche […] à suivre dans l'étude de la théorie de l'art musical » (ibid., p. 12) : « [rechercher] en quoi consiste l'influence de la musique sur les mœurs ; [observer] sur-tout combien la musique augmente l'intensité des sentimens religieux ; [examiner] sous quel aspect les anciens philosophes ont reconnu que la musique étoit la reine des sciences » (ibid., p. 12-3), sans « [négliger] […] l'étude des lois propres à améliorer la condition humaine » (ibid., p. 13). Après avoir déploré que la musique ne soit plus cultivée, si ce n'est pour l'intérêt des représentations théâtrales, il rappelle qu'« Hermès regardoit si bien la musique comme étant la première de toutes les sciences, que, dans cette espèce de procession religieuse qu'il institua, où la doctrine secrète étoit indiquée par des signes ou hiéroglyphes dont chacun étoit rangé suivant le degré de prééminence de chaque science particulière, le premier signe étoit relatif à la musique » (ibid., p. 22-3) ; que, selon Boèce, les effets de la musique développent les sentiments moraux (« Les hommes réunis […] en chantant ensemble, contractent une espèce d'amitié semée de douceurs que les sons répandent, et il n'est aucun âge où l'on ne soit susceptible de goûter ce plaisir ») (cité in ibid., p. 27) ; que Platon recommandait d'éduquer les enfants à la musique, parce que « [l]e rythme […] et l'harmonie pénètrent l'intérieur de son âme, y tracent de fortes impressions ; et ces traces profondes sont, pour ainsi parler, les figures et les modèles de tout ce qui est beau et convenable ; d'où il suit que l'âme d'un jeune homme est formée aux convenances et aux beautés morales », tandis que « sans musique, il est exposé à contracter de mauvaises mœurs » (ibid.) ; que les pythagoriciens enseignaient que la musique adoucissait les hommes féroces ; qu'Athénée de Naucratis niait que, comme le prétendait Éphore de Cumes, la musique avait été « introduite parmi les hommes pour les illusionner et comme une supercherie » (in François Lasserre, Plutarque. De la musique. Texte, commentaire, précédés d'une étude sur l' éducation dans la Grèce antique, Urs Graf, Olten et Lausanne, 1954, p. 82) ; que, dans de nombreux peuples, les premiers législateurs attachaient une haute importance à l'étude de la musique et que leurs lois étaient constamment transmises par des poésies chantées, tradition que Paul (Colossiens, 3-15-17) recommanda expressément aux chrétiens. Selon

l'auteur, c'est précisément « parce qu'on a presque entièrement perdu de vue tous les rapports que les compositeurs musiciens ou les gouvernemens politiques auroient dû conserver entre les effets de la musique et les sensations ou les idées morales généralement répandues (Olivier [citoyen], op. cit., p. 47-9), mais aussi « par le trop peu d'usage de grandes exécutions d'une musique offerte au peuple assemblé » et « par le mauvais usage qu'on en fait » (ibid.) que s'explique « pourquoi maintenant en Europe les foules populaires ne sont susceptibles qu'imperceptiblement d'être subjuguées par les effets de la musique » (ibid.). Préoccupé par la découverte « [d]es moyens généraux par lesquels la musique prend un ascendant sur de grandes assemblées de citoyens » (ibid. p. 56), il en expose certains, tout en reconnaissant que « leur perfection est encore éloignée de nous » (ibid.). Le Citoyen Olivier apparaît ainsi comme l'un des premiers, sinon le premier, à avoir mené une réflexion sur la musique en tant qu'instrument d'ingénierie sociale, alors même que celle-ci n'existait pas encore. Plusieurs de ses contemporains auraient été en désaccord avec lui, non pas sur le fait que la musique puisse être un moyen de manipulation des foules, mais sur les effets qu'elle produit sur celles-ci. Pierre Paganel (Essai historique et critique sur la Révolution Française, vol. 1, Paris, 1810, p. 120-1), prêtre et père de de Camille Paganel (1795-1859), député de Lot-et-Garonne, écrit ainsi : « La révolution française a commencé par des chansons ; on préluda par des airs légers à des insurrections sanglantes, et l'on fit circuler, avec des chants vulgaires, des pensées élevées ou profondes. Depuis 1789, jusqu'à la constitution de l'an trois, les intrigans, les ambitieux, les chefs de parti, remuèrent et dirigèrent l'opinion, à l'aide d'un chansonnier. Dans cette même année 1789, l'air ça ira, si analogue à la légèreté et à la gaieté nationales, hâta singulièrement la marche de la révolution. Les colporteurs de ce chant remplirent une sorte d'apostolat ; en célébrant quelques exécutions de lanterne, ils préparoient les Français à des scènes plus tragiques. Ce qui prouve qu'une main puissante présida à la brillante destinée de cette chanson, c'est qu'on l'entendit presque au même instant du nord au midi, de l'est à l'ouest. Il sembloit que, frappés à-la-fois, tous les échos des provinces répondoient en même temps aux chansonniers du Pont-Neuf,

« L'intention et les motifs de l'Orphée révolutionnaire ne sont plus qu'un point d'histoire : mais l'air triomphe du temps et survit aux paroles ; il se reproduit à la mémoire (et la mémoire commande à la voix), dans tous les momens où le peuple s'abandonne à sa gaieté naturelle. La naissance, les progrès, les victoires de la révolution ont été célébrés par des chansons. La gloire et les triomphes des phalanges républicaines partagent leur immortalité avec les hymnes qui précédoient, qui même égayoient les batailles. Inspirés par la liberté, ces chants cesseront avec elle. La Marseillaise et le Chant du départ allumèrent parmi nous le feu sacré, ce feu qui, plus modéré, ne doit plus s'éteindre. » Le militaire et hommes de lettres Amédée de Bast (1795-1892) (Merveilles du génie de l'homme, Paul Boizard, Paris, 1852, p. 103-5) est encore moins conciliant : « Les poètes, et après eux quelques philosophes, ont donné cours à cette ingénieuse fiction, que la musique adoucissait les mœurs et désarmait les mauvaises passions. La fable d'Orphée subjuguant, par la puissance des accords de sa lyre, la férocité des tigres, des lions et des panthères, était la mystérieuse consécration de l'empire de la musique sur les hommes et sur les brutes elles-mêmes. Mais les poètes ne sont pas philosophes et tous les philosophes ne sont pas moralistes. Cette merveilleuse influence de la musique sur l'âme et sur les passions humaines n'existe pas, n'a jamais existé. Les Grecs qui ont, en quelque sorte, donné une seconde vie et une seconde origine à l'art cultivé par Chiron et Demodocus, les Grecs n'ont pas cessé, pendant quatorze

siècles, de s'égorger entre eux : la guerre civile était l'état normal des Républiques grecques ; et du moment où les sillons du Péloponèse et de l'Attique, ne s'humectèrent plus du sang des citoyens d'Athènes, de Sparte, de Thèbes ou de Corinthe, la liberté chancela et finit par s'expatrier avec la musique, dont elle inspirait les héroïques fureurs. Les Hébreux que nous n'aurons pas la folie de comparer aux Grecs, qui avaient appris des Egyptiens leurs anciens maîtres, à aimer et à cultiver la musique, et qui prenaient un soin tout particulier de perfectionner les modes, les chants et les instruments du temple de Jérusalem et du palais de Salomon et de ses successeurs, les Hébreux étaient les ennemis les plus implacables et les plus cruels quand ils étaient vainqueurs. ll est vrai de dire qu'ils ne l'étaient pas souvent. Les Italiens, au moyen-âge, étaient les seuls musiciens de l'Europe, et l'on frémit encore au récit des sanglantes proscriptions, des effroyables querelles des Guelphes et des Gibelins, des Capulet et des Montaigu. Enfin, depuis vingt années en France, la musique est devenue en quelque sorte l'art du peuple, le délassement quotidien de la manufacture, de l'usine et de l'atelier, et depuis vingt ans nos batailles de carrefours, nos combats de rues, ont pris un caractère d'acharnement, de sauvagerie implacable, de férocité inconnue jusqu'ici et dont nos vieilles guerres de religion offriraient à peine l'exemple à de longs intervalles. Que faut-il conclure de ceci ? Que la musique n'a qu'une très-faible influence [adoucissante] sur l'âme des hommes parvenus à tin certain degré de civilisation ; qu'un lion affamé, qu'une populace déchaînée ne peuvent être endormis et désarmés pat les accords d'une lyre, fut-elle tenue par un Orphée ; et qu'un orchestre de trois mille musiciens, quand bien même il y aurait Strauss à sa tête, marchant dans les déserts de la Lybie, ou sur nos places publiques un jour de révolte, malgré les gerbes étincelantes d'harmonie qui s'échapperait de ses poumons de cuivre, de bois et d'airain, serait écrasé, sous la griffe du lion ou sous la griffe du peuple rugissant. »

(275) Daniel T. Rogers, The Voice of No-Body in Stefano Landi's 'La morte d'Orfeo', in Karen Christianson et Andrew K. Epps (éds.), Newberry Essays in Medieval and Early Modern Studies 9, The Newburry, Chicago, IL, p. 47.

(276) Il en fut ainsi, outre de Laurent de Médicis, de Jacques 1er d'Angleterre (Robin Headlam Wells, Shakespeare's Politics: A Contextual Introduction, Continuum, 2009, p. 59). Dès le XIIIe siècle, Alphonse X, roi de Castille et de Leon, astromage surnommé « el sabio » (« le sage »), se prenait pour Orphée (Daniel Grégorio, Du mythe à la pratique, la musique dans l'astromagie alphonsine. In Bulletin hispanique [En ligne], vol. 112, n° 2, 2010, DOI : https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.1254 ; Wilfrid Mellers, The Masks of Orpheus: Seven Stages in the Story of European Music, Manchester University Press, 1987, p. 7).

(277) Eugenio Garin (éd.), Renaissance Characters, traduit par Lydia G. Cochrane, University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1991, p. 107.

(278) Voir infra.

(279) Edmond de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne, 2e série, t. 2, Ch. Meyrueis et Cie, Paris, 1861, p. 164.

(280) « Saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, Arnobe, Saint Justin martyr, Saint Chrysostome, Saint Grégoire de Naziance, Saint Augustin et d'autres ont souvent mis les écrits de Lucien à contribution. Ils en ont tiré leurs plus forts arguments contre l'idolâtrie ; ils y ont pris le fond et les détails de leurs homélies, et de leurs différents Traités en faveur de la Religion », dit l'abbé Massieu dans sa préface aux Œuvres de Lucien (1781) (Christiane Lauvergnat-Gagnière, Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle : athéisme et polémique, Droz, Genève, 1988, p. 11).

(281) Benjamin Aubé, Saint Justin, philosophe et martyr : étude critique sur l'apologétique, Ernest Thorin, Paris, 1875, p. 326.

(282) René Hoven, Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CXCVII, 1971, p. 89 et sqq.

(283) Voir, au sujet des origines de évhémérisme, Raymond de Block, Évhémère : son livre, sa doctrine, Hector Manceaux, Mons, 1876, chap. IV : La doctrine d'Évhémère.

(284) Edmond de Pressensé, op. cit., p. 95.

(285) Jean-Marie Mayeur, Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard (sous la dir.), op. cit., p. 833.

(286) Bernard Pouderon, Athénagore d'Athènes, Beauchesne, 1989, p. 307 et sqq.

(287) Cité in Claude Lecouteux, Démons et Génies du terroir au Moyen Âge, Imago, Paris, 1995.

(288) Philippe Borgeaud, La mort du grand Pan. Problèmes d'interprétation. In Revue de l'histoire des religions, t. 200, n° 1, 1983 [p. 3-39], p. 3.

(289) Eusèbe de Césarée, Praeparatio Evangelica, V, 18, 13.

(290) Au début du XVIe siècle, Pan et les satyres figurent, outre dans la littérature, sur nombre de tombeaux rustiques (Françoise Lavocat, La syrinx au bûcher : Pan et les satyres à la Renaissance et à l'âge baroque, Droz, Genève, 2005, p. 144).

(291) Gautheret-Comboulot, Études sur les écrivains beaunois du XVIe siècle, Mémoires, Beaune, 1883, p. 52.

(292) Prosper Blanchemain, Étude sur la vie de P. de Ronsard, A. Franck, Paris, 1867, p. 254 et sqq.

(293) Andersson Benedikte. Ronsard en grand Pan : l'imaginaire du dieu Pan dans les hommages rendus à Ronsard dans l'édition posthume de ses Œuvres (1587). In Seizième Siècle, n° 3, 2007 [p. 177-205], p. 187-8.

(294) Françoise Lavocat, op. cit., p. 169.

(295) Voir John S. Stuart-Glennie, Christ and Osiris, Thomas Scott, Londres, 1876.

(296) Voir Charles-François Dupuis, Origine de tous les cultes ou religion universelle, t. 7, Louis Rosier, Paris, 1835.

(297) Philippe Borgeaud, op. cit., p. 19.

(298) Ibid.

(299) Françoise Lavocat, op. cit., p. 191.

(300) En Amérique du Sud, les autorités chrétiennes utilisèrent la figure de Pan pour évangéliser les populations. Un dialogue didactique intitulé El Dios Pan, écrit pour la célébration du festival de Corpus Christi à Charcas (Bolivie) « … établit que le Christ, présent sous la forme de l'eau durant la communion eucharistique, est le véritable dieu Pan […] [, que] le dieu Pan était une figure pastorale et que le Christ est connu sous le nom de Bon Berger ; en outre, le personnage chrétien du dialogue fait remarquer que le Christ, tout comme Pan, était le dieu de l'Arcadie, car il avait fait construire deux 'arcas', ou 'arches' : celle de Noé et celle de Moïse » (Carolyn Dean, Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru, Duke University Press, Durham et Londres, 1999, p. 17). Au début du XIXe siècle, dans un registre similaire, la poétesse hongroise Minka Czobel, dans son recueil Opalok (1903), chante Pan et le Christ crucifiés côte à côte, Pan déposant des fleurs au pied de la Croix. L'abbé Constant, alias Eliphas Lévi, conçoit un Christ réunissant en lui Pan, Adonis et Apollon (ainsi qu'une Vierge à l'enfant préfigurée par Vénus et son fils) (Elise, Radix, L'homme-Prométhée vainqueur au XIXe siècle, Atelier national de reproduction des thèses, 2004, p. 446). A la suite de la publication de son Pan in America (1924), D. H. Lawrence fut représenté dédoublé, prêtant son visage, sur la même image, à la fois au dieu bouc et au Christ crucifié (Philippe Borgeaud, op. cit., p. 22).

(301) Chez Marsile Ficin (1496), chez le kabbaliste franciscain Francesco Giorgi Veneto (1525) (« Si Giorgi peut être qualifié de kabbaliste chrétien, ce n'est pas parce qu'il fut vaguement influencé par la littérature kabbalistique, mais parce qu'il croyait que la kabbale prouvait, ou plutôt avait déjà prouvé, la vérité du christianisme », Frances Yates, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, Routledge et Kegan Paul, Londres, Boston et Henley, 1999 [1re éd. : 1979], p. 29), chez le kabbaliste Giulio Camillo (1550), dont le grand projet était la construction d'un grand « théâtre du monde » (Jean-Claude Margolin et Sylvain Matton [sous la dir.], Alchimie et philosophie à la Renaissance : actes du colloque international de Tours, J. Vrin, 1993, p. 193), chez l'orientaliste et kabbaliste chrétien Guy Le Fèvre de la Boderie (1578) (voir, pour la bibliographie de le Fèvre de La Boderie, Guy Le Fèvre de La Boderie, Diverses meslanges poétiques, Droz, Genève, 1993, p. 449-55), chez l'alchimiste, proche d'Henri III et du duc d'Alençon Clovis Hesteau de Nuysement (1621) (à défaut de transmuer les métaux vils en or, il fut emprisonné en 1584 pour escroquerie et faux en écriture, Clovis Hesteau de Nuysement, Les œuvres poétiques, Livre III et dernier, Droz, Paris, 1996, p. 177) et, sans surprise, chez Athanasius Kircher (1653), dont la description qu'il donne de Pan est citée presque verbatim dans le rituel de l'Hermetic Order of the Golden Dawn, qui eut une grande influence sur le mouvement Wicca, Pan, parèdre, comme dans l'orphisme, de Jupiter, représente le symbole du pouvoir créateur de la nature. L'idée que Pan et Jupiter étaient tous deux des représentations de ce pouvoir remonte au fragment orphique suivant, cité par Macrobe (370-430 de notre ère) (Charles-François Dupuis, op. cit., nouv. éd., t. 4, Louis Rosier, Paris,

1835, p. 272, note 105) dans les Saturnales : « Inclyte Jupiter Dionysie , pater maris, pater terra, Sol ornnium genitor, omnivarie, auro radians. » Dans sa scholie à Ecl., 10, 27, le grammairien Servius (IVe siècle de notre ère) écrit : « minio autem quia facie rubra pingitur Pan propter aetheris similitudinem : aether autem est Jupiter. » (« Pan a la face peinte en rouge à cause de la ressemblance avec l'éther : or Jupiter est l'éther ») (Cité in Franck Collin – L'Arcadie virgilienne dans les Commentaires de Servius, Alessandro Garcea, Marie-Karine Lhommé et Daniel Vallat (éds.), Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique, Georg Olms Verlag, Hilldesheim, Zürich

et New York, 2016, p. 272).

(302) Eugène Rigel, La signification philosophique du 'Satyre' de Victor Hugo, in Melanges Chabaneau, Slatkine Reprints, Genève, 1973, p. 207.

(303) René Guénon, La crise du monde moderne, Éditions Gallimard, Paris, 1946, p. 26.

(304) Dès l'époque oùJehan de Brie publie Le bon verger ou le vrai régime et gouvernement des bergers et bergères (1379), « curieux petit livre qui est à la fois un traité pratique sur le ménage des prés, comme dira plus tard Olivier de Serres, et une leçon allégorique provoquée par Charles V à l'adresse des pasteurs de peuples, comme avait dit Homère » (), la France est décrite comme un parc ou un clos dans de nombreux textes, tels Bergerie de l'agneau de France à cinq personnages (dernier tiers du XVe siècle), où le roi enfant est représenté par un agneau, ses oncles régents par des bergers ; la plupart des entrées royales au « moyen âge et à la « Renaissance » comportent des représentations de bergeries (Laurence Giavarini, La distance pastorale : usages politiques de la représentation der bergers [XVIe – XVIIe siècles], J. Vrin, Paris, 2010, p. 31, 32)

(305) Michel Foucault, Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, Gallimard-Seuil, Paris 2004, p. 134.

(306) Gustave Lanson, Histoire de la littérature française, 1895, Paris, Librairie Hachette et Cie, p. 370.

(307) Ibid.

(308) Voir Michel Brix, Histoire de la littérature française, De Boeck Sup, 2015.

(309) Marie-Gabrielle Lallemand, Le viol dans L'Astrée d'Honoré d'Urfé : représentation et enjeux, Tangence [En ligne], 114, 2017, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 21 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/tangence/375 ; Jacqueline Cerquiglini-Toulet et al. (sous la dir.), La littérature française : La littérature française: Moyen âge, Gallimard, Paris, 2007, p. 544.

(310) Ernest Seillière, Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques, La Renaissance du livre, 1910, p. 143-4.

(311) Norbert Bonafous, Etudes sur L'Astrée et sur Honoré d'Urfé, Firmin Didot Frères, Paris, 1846, p. 246.

(312) « … il est significatif que les premiers lecteurs de L'Astrée se soient empressés de reconduire, dans la réalité, le caractère dramatique du monde évoqué dans le roman. Céladon, Astrée et leurs semblables font un personnage de berger ? Voici qu'à leur tour, ces lecteurs s'efforcent de composer une figure pastorale et d'évoluer dans un décor idyllique. À en croire Tallemant des Réaux, Vauquelin des Yveteaux aime ainsi prendre des poses dans son jardin : 'Tantôt il était vêtu en satyre, tantôt en berger, tantôt en dieu, et obligeait sa nymphe à s'habiller comme lui. Il représentait quelquefois Apollon, qui court après Daphné, et quelquefois Pan et Syringue.'

« L'exercice est d'ailleurs compliqué et suppose une garde-robe proportionnelle au nombre de figures à incarner. Témoin la malheureuse qui s'était mis en tête de donner la réplique à Vauquelin : 'Il fallait savoir du bonhomme tous les matins comment elle se coifferait, à la grecque, à l'espagnole, à la romaine, à la française, etc. ; quel habit elle prendrait ; si elle serait reine ou déesse, nymphe ou bergère !' Le cas est loin d'être isolé. L'activité pastorale du cardinal de Lyon revêt parfois un tour inattendu, puisque, au cœur du Lyonnais, « en un lieu où il y avait bonne compagnie […], il se déguisa comme les autres, et fit déguiser toutes les dames en bergères » Roman pastoral et crise des valeurs dans la France du premier XVIIe siècle. Jean-Pierre van Elslande. In Dix-septième siècle, vol. 2, n° 215, 2002 [p. 209-19].

(313) Norbert Bonafous, op.cit., p. 254.

(314) « Jeune fille, Madame Guyon était si éprise de ces ouvres qu'elle passait des jours et des nuits entiers à en effectuer la lecture. Beaucoup plus tard, elle déclarera : 'Les livres que je lisais le plus ordinairement étaient les romans. Je les aimais à la folie : j'étais affamée d'en trouver la fin croyant y découvrir quelque chose, mais je n'y trouvais rien qu'une faim de lire », cité in P. E. Coudert, Aspects de la doctrine secrète de Madame Guyon. In Papers on French Seventeenth Century Literature , XXII , 1993 , p . 119 – 134, p. 119).

(315) « Fénelon a rencontré Mme Guyon chez ses amies et protectrices, les pieuses duchesses, filles de Colbert, au moment même où leur influence, appuyée par l'autorité doctrinale de Bossuet, faisait de lui le précepteur du futur roi. Mme Guyon n'est-elle pas une Précieuse formée par la lecture des romans urféens, qui gardaient leur pleine vogue en province au temps de son adolescence. Veuve, elle a seulement tourné ses aspirations romanesques vers l'amour divin, comme jadis les mystiques du Moyen-Age, façonnés par la conception courtoise de la vie affective […] Avant son mariage, elle lisait des romans jour et nuit ; or, nous savons à quel point les romans issus de l'Astrée furent une école d'illusion sur la nature humaine. Elle était pieuse, d'ailleurs, et allait donc une fois de plus porter le romanesque dans la théologie chrétienne, en adaptant habilement ce mélange au goût de son époque […] Poussée par l'orgueil que suscite une alliance mystique prétendue, lorsque l'illusion de cette alliance conseille à l'élu de briser les cadres rationnels imposés par l'Eglise à sa conduite et à ses pensées, Mme Guyon se regarde, dans ses rêves et visions complaisantes, comme l'égale de la Vierge Marie, celle-ci mère, elle-même épouse du Christ ; ce qui est vraiment prendre trop au sérieux les métaphores du mysticisme médiéval ! Elle se présente à ceux qui l'écoutent, comme aimée de toute la création et comme désignée par Dieu pour restaurer (ou réformer une fois de plus) son Eglise dégénérée. Elle s'identifie donc à la femme enceinte de l'Apocalypse grosse de toute une humanité régénérée et à la pierre d'angle sur laquelle se dressera bientôt l'édifice de l'Eglise ramenée dans le droit chemin. Elle entraîne Fénelon sur

ses pas par la séduction de sa doctrine d'amour pur, mais aussi par certains encouragements à ses ambitions de pouvoir, car elle lui promet une destinée sublime, et, tout d'abord, ce préceptorat des enfants de France, qui en est pour lui la garantie la plus sûre : ses accointances de cour lui avaient permis, sans doute, de prévoir l'élévation prochaine de l'abbé. Elle se réserve, d'ailleurs, toujours le rôle d'initiatrice et de révélatrice : mais c'est lui qui sera le bras du Très-Haut quand se réalisera la troisième alliance (après l'Ancienne et la Nouvelle), le moderne Testament auquel présidera l'Esprit-Saint après que le Père et le Fils ont eu le leur. Oui, Dieu veut faire du prêtre gascon le père d'un grand peuple, ce qu'il interprétera, sans doute, en se voyant par avance sous les traits d'un nouveau Richelieu près du futur roi de France, son élève ; une espérance qu'il n'abandonnera, on le sait, qu'après la mort prématurée de ce disciple docile ; et encore est-ce pour rêver, cependant, à quelque influence retrouvée lors d'une Régence qui s'annonce prochaine. — Aux suggestions toniques de sa mère spirituelle, il répondait en affirmant sa confiance dans le dessein de Dieu sur lui par elle, — ce qui pouvait s'entendre au temporel aussi bien qu'au spirituel ». Tout cela n'empêchera pas Fénelon de rejeter comme contre nature le pouvoir donné au femmes… (Henk Hillenaar, Nouvel état présent des travaux sur Fénelon, 2000, Rodopi, Amsterdam et Atlanta, GA, 2000, p. 63).

(316) A. Cherel, L'Idée du 'naturel' et le sentiment de la nature chez Fénelon, p. 825 ; voir aussi Albert Chérel, op. cit.

(317) Cité in Madame Guyon, Les Torrents ; Commentaire au Cantiques des Cantiques. Texte établi, présenté et annoté par Claude Morali. Jérôme Millon, 1992, p. 150.

(318) Albert Chérel, Fénelon, ou, La religion du pur amour, Denoël et Steele, 1934, p. 179.

(319) Cité in Madame Guyon, Les torrents et Commentaire au [sic] Cantiques des cantiques de Salomon, p. 133, texte établi, présenté et annoté par Claude Morali, Éditions Jérôme Millon, 2004.

(320) Voir https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2019/01/31/le-pouvoir-panique.

(321) Madame Guyon, op. cit., p. 133-4.

(322) Cité in Jules Paquier, Qu'est-ce que le quiétisme ? Librairie Bloud et Cie, Paris, 1910, p. 27.

(323) Ernest Seillière., Mme Guyon et Fénelon : précurseurs de Rousseau, F. Alcan, 1918, p. 224.

(324) Ibid., p. 339.

(325) « Quand l'âme sera désappropriée, elle pourra, elle devra tout accorder aux mouvements, aux impulsions intérieures car dès lors ces impulsions n'ont plus rien d'humain, elles viennent directement de Dieu » (Jules Paquier, op. cit., p. 71).

(326) Voir Louis Guerrier, Madame Guyon : sa vie, sa doctrine et son influence, Orléans, 1881, p. 505.

(327) Albert Chérel, Fénelon au XVIIIe siècle en France, 1715-1820 : son prestige – son influence, Hachette et Cie, 1917, p. xv.

(328) Ernest Seillière. Essais et Notices. La Généalogie de la doctrine démocratique. In Revue des Deux Mondes, vol. 52, n° 1, 1er juillet 1939 [p. 195-206], p. 197). De là la « philanthropie », terme employé pour la première fois par Fénelon dans Le Dialogue des morts (1712), où il écrit : « Il faut aimer les hommes » (Dialogues des morts, Œuvres complètes de Fénelon, t. 6, Gaume Frères, Paris, 1850, p. 258). Tout au long du XVIIIe siècle, Fénelon recevra des « éloges outrés » pour sa « philanthropie » (Histoire de Fénelon, 3e éd., revue, corrigée et augmentée, t. 4 , 1817, p. 4 ; Carole Masseys-Bertonèche, Philanthropie et grandes universités privées américaines, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2006, p. 19).

(329) Cécile Bost Pouderon, Dion Chrysostome : trois discours aux villes (Orr. 33-35), Helios, 2006, p. 314.

(330) Ernest Seillière, Jules Lemaître, historien de l'évolution naturaliste, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1935.

(331) Les opuscules spirituels de Madame J. M. B. de La Mothe-Guyon, nouv. éd., corrigée et considérablement augmentée, t. 1, Paris, 1790, p. 157.

(332) Ernest Seillière, Jules Lemaître, historien de l'évolution naturaliste, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1935.

(333) Il est on ne peut plus révélateur que le culte de la Femme, « une idéalisation spontanée de l'Humanité d'après l'apothéose de la Femme » (Lettres d'Auguste Comte, Apostolat positiviste, Paris, 1889, p. 7), ait été initié au XIXe siècle par le positiviste Auguste Comte. « Le genou de l'homme ne fléchira plus que devant la femme », est-il dit dans le Système de politique positive ; et dans le Discours préliminaire, adressé à,Clotilde : « Ta consécration personnelle se trouve plus directement garantie dans la solennelle adoration de la femme, que la religion finale érige en prélude nécessaire et en stimulant continu du culte systématique de l'Humanité. » Texte qui signifie, dépouillé de cette gangue de savant jargon : Clotilde de Vaux a bien l'assurance d'être immortelle ; mais seulement parce qu'elle symbolisera la Femme divinisée, laquelle figure elle-même l'Humanité divinisée et imposée comme un dieu aux membres vivants qui la composent. De même que des anges ou des éons étaient conçus, aux époques de superstitions, comme intermédiaires entre Dieu et les mortels, de même les femmes, qui sont par nature des espèces de médiatrices, de saintes relèvent d'une essence supérieure aux individus masculins et participent toutefois de la divinité asexuée. Mais pourquoi ? parce qu'elles incarnent les forces du cœur, amour, altruisme, dévouement qui, seules, peuvent faire le salut du monde, tandis que les mâles sont des intellectuels, des égoïstes ou des cuistres également desséchés. Elles sont la poésie, eux la prose. Elles sont la finesse, et eux la géométrie. Elles sont, en tout cas, le repos du guerrier, le jardin secret du polytechnicien. Auguste Comte a prononcé plus tard pour un ami, mathématicien polonais nommé Junzill qui venait de mourir à la fleur de l'âge, une oraison funèbre où il dit en substance : « Ce jeune homme, pareil au troubadour Jaufre Rudel, épris d'une princesse lointaine, avait conçu une suave affection pour une demoiselle qu'il n'avait jamais vue, et qui était la sœur d'un de ses élèves. Ainsi, au lieu d'être un savant stérile, avait-il reçu Fonction de l'Amour, il s'était élevé à la sainteté humaine. Pour le positiviste, asservi à une société très réglementée, la vénération de la

féminité servira donc de grâce suffisante. S'il n'avait rêvé de la belle Dulcinée du Toboso, don Quichotte eût été un simple imbécile. Et tous les chevaliers, sans leurs Dames, quoi donc ? les brutaux volontaires d'une gendarmerie supplétive » (André Thérive, Auguste Comte mystique. In Revue des Deux Mondes, 15 juin 1957, [p. 600-12], p. 602-3). Comment ne pas parler ici, à la suite d'Ernest Seillière, de maladie mentale ?

(334) Henri Bernardin de Saint-Pierre, Paul et Virginie, nouv. éd., Garnier Frères, Paris, 1883, p. vii. Le naturisme de Fénelon se prolonge naturellement dans un universalisme stoïco-chrétien (« [chaque peuple], écrit-il, doit infiniment plus au genre humain, qui est la grande patrie, qu'à la patrie particulière dans laquelle il est né » [cité in Léon Crouslé Fénelon et Bossuet: études morales et littéraires, t. 1, Honoré Champion, Paris, 1894, p. 248]. Il ne s'agit pas à proprement parler de cosmopolitisme, car il ne reconnaît à aucun homme le droit d'élire sa patrie à sa guise et n'admet aucun droit du citoyen contre sa patrie, le plaçant envers elle dans un état de sujétion absolue : « Les enfans qui naissent dans un pays ne choisissent point leur patrie : les dieux la leur donnent, ou plutôt les donnent à cette société d'hommes qui est leur patrie, afin que cette patrie les possède, les gouverne, les récompense, les punisse comme ses enfants », en quoi il s'agit plutôt d'une matrie, une mère possessive), dans un universalisme stoïco-chrétien et dans la « philanthropie » (voir infra, note 330).

(335) René Doumic, Revue littéraire – Récentes études sur Fénelon, Revue des Deux Mondes, 5e période, t. 58, 1910 [p. 446-57], p. 452. Il ajoute : « Je me souviens d'avoir naguère fait partie d'une commission officielle qui siégeait au Ministère de l'Instruction publique, pour rédiger le programme des livres à mettre dans les mains de nos écoliers. Je proposai qu'on rayât le Télémaque. J'eusse mieux fait de me taire : le roman de Fénelon fut inscrit au programme de deux classes au lieu d'une. »

(336) Ibid., p. 450.

(337) Cette invocation mièvre fut en effet écrite par Diderot (André Cazes, Grimm et les Encyclopédistes, Slatkine Reprints, Genève, 1970, p. 149 ; voir Diderot – Œuvres complètes, éd. Assézat, IV, p. 117). D'Holbach quant à lui, abhorrait tout mysticisme et poussait l'athéisme jusqu'à vouloir effacer jusqu'au nom de Dieu (Friedrich Albert Lange, Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque, traduit de l'allemand par B. Pomerol, C. Reinwald et Cie, Paris, p. 405). Pour rendre à d'Holbach ce qui lui est dû, il faut signaler aussi que, contrairement à la plupart des « Lumières », il ne place pas l'âge d'or dans la vie sauvage (« On prétend, dit-il, que le sauvage est un être plus heureux que l'homme civilisé. Mais en quoi consiste son bonheur et qu'est-ce qu'un Sauvage ? c'est un enfant vigoureux, privé de ressources, d'expériences, de raison, d'industrie, qui souffre continuellement la faim et la misère, qui se voit à chaque instant forcé de lutter contre les bêtes, qui d'ailleurs ne connaît d'autre loi que son caprice, d'autres règles que ses passions du moment, d'autre droit que la force, d'autre vertu que la témérité. C'est un être fougueux, inconsidéré, cruel, vindicatif, injuste, qui ne veut point de frein, qui ne prévoit pas le lendemain, qui est à tout moment exposé à devenir la victime, ou de sa propre folie, ou de la férocité des stupides qui lui ressemblent.

« La Vie Sauvage ou l'état de nature auquel des spéculateurs chagrins ont voulu ramener les hommes, l'âge d'or si vanté par les poètes, ne sont dans le vrai que des états de misère, d'imbécillité, de déraison.

Nous inviter d'y rentrer, c'est nous dire de rentrer dans l'enfance, d'oublier toutes nos connaissances, de renoncer aux lumières que notre esprit a pu acquérir : tandis que, pour notre malheur, notre raison n'est encore que fort peu développée, même dans les nations les plus civilisées.

[…]

« Les partisans de la Vie Sauvage nous vantent la liberté dont elle met à portée de jouir, tandis que la plupart des nations civilisées sont dans les fers. Mais des sauvages peuvent-ils jouir d'une vraie liberté ? Des êtres privés d'expériences et de raison, qui ne connaissent aucun motif pour contenir leurs passions, qui n'ont aucun but utile, peuvent-ils être regardés comme des êtres vraiment libres ? Un Sauvage n'exerce qu'une affreuse licence, aussi funeste pour lui-même, que nuisible pour les malheureux qui tombent en son pouvoir. La liberté entre les mains d'un être sans culture et sans vertu, est une arme tranchante entre les mains d'un enfant », Système social, t. 1, 1822, p. 275-6, p. 285) – contrairement à Diderot (op. cit., p. 256) : « – Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère ? La voici. Il existait un homme naturel: on a introduit au dedans de cet homme, un homme artificiel; et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel ; et, dans l'un et l'autre cas, le triste monstre est tiraillé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue ; sans cesse gémissant, sans cesse malheureux , soit qu'un faux enthousiasme de gloire le transporte et l'enivre, ou qu'une fausse ignominie le courbe et l'abatte. Cependant il est des circonstances extrêmes qui ramènent l'homme à sa première simplicité. »

(338) D'Holbach, Système de la Nature, Seconde Partie, 1777, p. 316-7. « Les grecs, selon d'Holbach, appelaient la Nature une divinité qui avait mille noms. Toutes les Divinités du Paganisme n'étaient autre chose que la nature envisagée suivant ses différentes fonctions et sous ses différents points de vue » ; ils la divinisèrent en tant que « grand tout » et en personnifièrent les parties (ibid., p. 316, note 1). Seuls ceux qui étaient « jugés dignes d'être initiés aux mystères connurent » (ibid., p. 318) la Nature en tant que « grand tout », Pan, le vulgaire n'étant capable d'en adorer que les parties ; les uns vouaient un culte à « la mère des Dieux », les autres à « Vénus, […] Cérès, […] Minerve, etc. » (ibid.)

(339) Louis Ducros, Les Encyclopédistes, Honoré Champion, 1900, p. 17.

(340) D'Holbach, op. cit., p. 615.

(341) Paul Benoît, La franc-maçonnerie, t. 2, Paris, 1886, p. 469 et sqq. ; voir aussi Daniel Beresniak, Franc-maçonnerie et romantisme, Chiron, 1987.

(342) Ernest Seillière, Vers le socialisme rationnel, Plon, Paris, 1923, p. 41.

(343) Nathalie Ferrand, Les circulations européennes du roman français, leurs modalités et leurs enjeux, in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse (sous la dir.), Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, p. 404.

(344) Seillière voit dans Platon le précurseur du mysticisme naturiste. « — Platon a été en particulier l'un des pionniers du mysticisme naturiste puisqu'il a le premier cherché théoriquement dans les impulsions de la nature et dans les élans de la passion un principe de morale. L'aspect le plus populaire de sa

doctrine est assurément la théorie de l'Amour moralisateur qu'il a développée surtout dans l'un de ses plus parfaits Dialogues, le Banquet. — Il n'y a rien au monde, expose l'un des personnages de cet entretien célèbre, ni la naissance, ni l'honneur, ni les richesses qui soit capable au même degré que l'amour d'inspirer à ' l'homme ce qu'il lui faut pour se bien conduire, c'est-à-dire la honte du mal et l'émulation du bien. Si un homme qui aime avait commis une action mauvaise ou supporté un outrage sans en exiger la réparation, il n'y aurait ni père, ni parent, ni personne devant qui il eût tant de honte de paraître que devant ce qu'il aime : et il en est de même pour celui qui est aimé. — Son principe posé en ces termes, le philosophe-poète en déduit, comme on le sait, toute une doctrine de la moralisation engendrée par le culte de la Beauté, de la Beauté matérielle et corporelle tout d'abord, puis de la Beauté de l'âme, et enfin de la Beauté suprême, merveilleuse, éternelle, non engendrée et non périssable. — Il a été de la sorte père d'une sorte de romanesque antique, assez bizarre par les éléments doriens qui s'y mêlent et dont on trouve encore les échos, cinq siècles plus tard, dans les Essais de morale de Plutarque »

« Ce rêve mystique, par quelques aspects si noble, mais aussi par quelques côtés suspect, a eu des conséquences sans bornes. A travers le Néoplatonisme, il a influé, au moins quant à la forme, sur les enseignements de Christianisme naissant et fourni des suggestions efficaces à toute la mystique chrétienne ultérieure. Puis, par sa survie dans le milieu hellénisé et romanisé de la Provincia gauloise — notre Provence actuelle —, il a, selon moi, engendré, vers le xi* siècle de notre ère, une très intéressante conception de morale aristocratique qui est celle de l'amour courtois ou romanesque, création des poètes du midi de la France qu'on appelait les Troubadours en langue provençale, — Dans leur système de galanterie chevaleresque, de même que dans les Dialogues de Platon, l'amour est proclamé le principe de toute bravoure et de toute vertu. L'exaltation amoureuse, ressort de cette morale érotique qui a connu une si durable fortune, était désigné, dans la langue romane de Provence, par le mot masculin de joy, qui traduisait un état d'expansion énergique, une certaine exaltation amoureuse du sentiment de la vie, tendant à se manifester chez l'amoureux par des actes ou par des efforts dignes de l'objet aimé.

« La théorie courtoise ou romanesque de l'amour moralisateur se sépare toutefois du Platonisme athénien par son aspect strictement féministe, et de la doctrine chrétienne — bien que celle-ci ait incorporé de son côté certains éléments du mysticisme alexandrin —, parce qu'elle proclame l'amour incompatible avec le mariage. L'exaltation passionnelle y était en effet considéré comme ne pouvant devenir le mobile de nobles actions que si, parfaitement spontanée dans une âme, elle n'acceptait de lois que d'elle-même. Tout ce qui paraissait susceptible d'amortir cette exaltation, de l'émousser, de l'épuiser, en compromettait aussi le caractère moral. Elle devait éviter à tout prix les influences déprimantes de la vulgarité quotidienne et écarter ce qui semblait susceptible de restreindre, pour l'amoureux, les occasions de donner essor à ses facultés les plus généreuses.

« On proclama donc qu'une femme ne pouvait exercer dignement son empire de beauté et conserver sa vertu d'inspiratrice morale que par des relations galantes où tout fût de sa part un don gracieux, une munificence volontaire. Or cela devenait impossible dans une association telle que le mariage oii la femme n'a rien à refuser. Une cour d'amour, présidée par la célèbre Aliénor de Guyenne, qui fut un temps reine de France avant de devenir reine d'Angleterre par un second mariage, eut à juger, dit on, la

cause d'une dame qui, possédant déjà un chevalier servant, avait promis à un autre de le «retenir », c'est-à-dire de l'accepter pour son serviteur, si elle venait à perdre le premier. Or elle épousa, peu après, ce premier amoureux de ses charmes et le second lui réclama tout aussitôt le privilège de l'aimer selon le mode courtois. Elle résista d'abord, mais fut condamnée par la cour d'amour à tenir la parole donnée à ce galant serviteur en expectative ou en survivance; et, cela, parce motif qu'elle avait véritablement « perdu» son ancien amoureux le jour où elle l'avait pris pour son mari ! — De telles façons de voir devenaient un danger évident d'immoralité pour cette doctrine subtile dont les prétentions avaient été si hautement morales à son point de départ.

« En fait, elle a conduit bien souvent l'amoureux courtois à écouter tout simplement les mouvements de la nature après avoir fait mine de leur résister quelque temps. Aussi bien leur avait-elle préalablement accordé une sorte de consécration mystique par l'importance morale qu'il lui plaisait de leur conférer. L'esprit romanesque, qui procède de la théorie courtoise, comme je vais le dire, et qui lui a survécu jusqu'à nos jours, a continué de montrer les mêmes inconvénients à côté des mêmes avantages.

« Par Chrestien de Troyes principalement, semble-t-il, par ce conteur qui fut l'un des plus célèbres à la fin du xii'e siècle, la théorie courtoise passa en effet de la poésie lyrique dans la poésie épique et créa le roman de chevalerie. Le récit délicieux de Tristan et Yseult, celui de Lancelot du Lac, portèrent la thèse romanesque — mais aussi la glorification de l'adultère, — jusqu'aux extrémités de l'Europe. — Le mysticisme chrétien s'empara presque aussitôt de ces thèses d'amour raffiné pour raffiner, lui aussi, sur les relations entre l'âme fidèle et son Dieu. Les troubadours provençaux se déclarèrent les chevaliers de la 'Vierge, mère du Christ, et créèrent le culte courtois de la Madone, dont le nom seul, Ma Dame, dit les origines romanesques. Les mystiques allemands du XIV* siècle, Eckardt, Tauler, Suso durent beaucoup à la conception romanesque de la passion pour le développement de leurs aspirations, plus ou moins orthodoxes, vers l'Au-delà. François d'Assise, Dante, Pétrarque, Boccace furent les disciples avoués de nos lyriques de Provence dont ils étendirent dans toutes les directions l'influence. Aux approches et durant le cours du xvi » siècle, le romanesque se retrempe dans sa source platonicienne, en Italie […] Le xviie siècle français va donner un nouvel épanouissement à l'esprit romanesque dans le roman héroïque et galant des Urfé, la Calprenède, Scudéry et dans les salons de la société précieuse qui demande aux fictions de ces écrivains son inspiration la plus caractéristique »

« L'esprit romanesque continuait de se marier cependant aux spéculations de certain mysticisme chrétien pour les façonner de plus en plus à son image. La Réformation, prônée par Luther et Calvin, a été un grand mouvement mystique à son origine, mais d'inspiration principalement historique et érudite dans son effort pour remonter aux usages de la primitive Eglise chrétienne. Ce mouvement demeure donc de caractère énergique et mâle en ses dirigeants ou représentants. — Mais, vers le même temps, se préparait au sein du catholicisme une évolution mystique plus féminine, plus préoccupée de satisfaire les appétits émotifs de l âme tout en les tournant vers les choses de l'au-delà (Vers le socialisme rationnel, p. 10-4, 16). Ce fut le quiétisme, annonciateur, « sur bien des points déjà, (du] romantisme. Conseillant la conduite par 'pentes et instincts', il travaille au profit du mysticisme naturiste. Attaquant, sous le nom de dévotisme, la morale rationnelle chrétienne et son ascétisme modéré, il annonce le mysticisme esthétique, qui combattra souvent les doctrines d'ordre et de méthode dans l'organisation de la vie. Excusant, sous prétexte de perfection suprême, les débordements de l'érotisme en ses

adhérents, il travaillera de concert avec l'esprit romanesque, au triomphe du mysticisme passionnel dans l'âme moderne. Annonçant enfin le prochain début d'une ère nouvelle qui instaurera le règne de l'Esprit Saint en ce monde, il préparait le millénarisme topique, qui, sous des formes laïcisées, deviendra le mysticisme social et le socialisme romantique. » (ibid., p. 17) Telles sont, selon Seillière, les principales étapes du « mysticisme naturiste ».

(345) Pierre Lasserre, Le romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle, 1907, p. 16.

(346) Ernest Seillière, Vers le socialisme…, p. 36.

(347) Id., Les Étapes du mysticisme passionnel, de Saint-Preux à Manfred, La Renaissance du livre, 1919, p. 2.Le « mysticisme passionnel, « principe essentiel de la morale rousseauiste qui a conquis la plupart des âmes contemporaines et continue de nous régir, en sorte qu il s'insinue peu à peu jusque dans nos codes » (id., Vers le socialisme, p. 24), s'exprime tout entier dans cette page des Dialogues : « Figurez-vous un monde idéal, semblable au nôtre et néanmoins tout différent. La nature y est la même que sur notre terre, mais l'économie en est plus sensible, l'ordre en est plus marqué, le spectacle plus admirable, tous les objets plus intéressants… Les passions y sont, comme ici (comme sur terre) le mobile de toutes les actions, mais plus vives, plus ardentes ou seulement plus simples et plus pures, elles prennent, par cela seul un caractère très différent. Tous les premiers mouvements de la nature sont droits et bons ; ils tendent le plus directement qu'il est possible à notre conservation et à notre bonheur (mais non point à celui d'autrui)… Peut-être n'est-on pas, dans ces contrées, plus vertueux qu'on ne l'est autour de nous, mais on y sait mieux aimer la vertu, et, les vrais penchants de la nature étant tons bons, en s'y livrant, les habitants de cet antre monde sont bons aussi! » (cité in ibid.). Selon Seillière et d'autres critiques de Rousseau, le christianisme de celui-ci était dévoyé ; à quoi d'autres opposeront que le catholicisme est un dévoiement du christianisme primitif ; « […] la pensée du Vicaire savoyard est à coup sûr une pensée chrétienne. A l'Encyclopédie, Rousseau oppose l'Évangile tel que sa conscience de calviniste l'interprète ; à la science, il oppose la tradition et l'autorité ; son homme primitif et idéal n'était pas seulement né vertueux, il était né chrétien, et la civilisation ne l'a pas seulement rendu vicieux, elle l'a aussi rendu philosophe. Le ramener à lui-même, à la nature, ce sera le ramener au christianisme, non au christianisme romain, mais au christianisme pur et original » (François-Alphonse Aulard, Culte de la raison et le culte de l'être suprême [1793-1794] : essai historique, Félix Alcan, Paris, 1898, p. 252).

(348) Ernest Seillière, Les Étapes du…, p. 3.

(349) Auguste Viatte, Les sources occultes du romantisme, illuminisme–théosophie, 1770-1820,t. 1, Honoté Champion, 1965 [1922], p. 232).

(350) Id., Vers un socialisme…, p. 37.

(351) Ernest Seillière, Une Théorie d'Hippolyte Taine sur la Révolution française. In Revue des Deux Mondes, 6e période, t. 43, 1918 [p. 338-65], p.361.

(352) L'entourage de Robespierre grouillait d'« extrémistes » ou de « maximalistes », comme Catherine Théot (1716-1794), « une espèce de mystique, qui se faisait appeler la mère de Dieu » (Wladimir Guettée [abbé], Histoire de l'Eglise de France, Paris, 1856, p. 326) et avait fait des adeptes ou encore Suzette Labrousse (1747-1821) (ibid., p. 360), auteur de Prophéties concernant la révolution françoise, suivies d'une prédiction qui annonce la fin du monde(1790).

(353) Ernest Seillière, Essais et notices. La Généalogie de la doctrine démocratique. In La Revue des Deux Mondes, vol. 52, n° 1, 1er juillet 1939 [p. 195-206], p. 202

(354) Pour Rousseau, passion et raison ne s'opposent pas ; même, la passion est à l'origine de la rationalité : « Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi. C'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons jouir; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions à leur tour tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances. Car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la nature … » Chez Racine déjà, par un processus analogue à la soi-disant catharsis, les passions, portées à l'extrême, finissent par être purifiées et faire place à la raison. Selon Hume, « la raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir » (cité in John P. Wright, Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction, Cambrdige University Press, Cambridge, 2009, p. 268) ; « il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt » (cité in Annette C. Baier A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise, Harvard University Press, Cambridge, MS et Londres, 1991, p. 165). De même, pour Pascal, « [l]'on a ôté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison ne sont qu'une même chose. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout ; mais c'est toujours une raison, et l'on ne doit et on ne peut pas souhaiter que ce soit autrement, car nous serions des machines très désagréables. N'excluons donc point la raison de l'amour, puisqu'elle en est inséparable. Les poètes n'ont donc pas eu raison de nous dépeindre l'amour comme un aveugle : il faut lui ôter son bandeau et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux » (cité in Colette E. Aragon, Platonisme de L'Astrée ?. In Cahiers de la littérature du XVIIe siècle, n°6, 1984. Hommage à René Fromilhague. [p. 11-22] p. 1).

(355) Voir Ernest Seillière, Les mystiques du néo-romantisme; évolution contemporaine de l'appétit mystique, Plon-Nourrit et Cie, 1911, p 370.

(356) Id., Essais et notices…, p. 202-3.

(357) « Tressaille dans ta tombe, païenne antiquité ! Pan! le grand Pan. n'est pas mort ! Elles reviennent les fêtes de Cérès, et l'offrande à la gerbe, et les peuples qui se prosternent devant les dons sacrés de Cybèle, et le prêtre qui invoque ta fécondité infinie, ô terre, nourrice et mère de l'immortelle humanité. Les chefs de la nouvelle République l'avaient déjà tenté; nous vîmes, aux premiers jours de la révolution qui promettait le socialisme, et les chars de Cérès, et les bœufs aux cornes dorées, et les vierges chantant les hymnes de la nature! Aujourd'hui le prêtre, en face de la gerbe, étend le bras, et, d'une voix

lente, prononce les anathèmes contre la société mourante et les lois de la société nouvelle : tombe corrompu et pourri, ce monde, fondé sur l'inégalité, où le pauvre, « après grande peine et grand effort n'a que la mortîn. Le temps du peuple est arrivé : 'les riches travaillent pour leurs enfants ; mais les pauvres sont les enfants de Dieu.' Dieu ne connaît pas les riches; 'pour nourrir les pauvres, il fait travailler son soleil.' La vie n'est point une épreuve et la terre un exil ; 'le travail n'est pas la punition de l'homme, il est sa récompense,' et l'humanité, pénétrée de cette vie puissante, générale, partout épandue, qu'on appelle Dieu, imprégnée de cette force qui unit en un même être Dieu, l'homme et la terre, s'avance glorieuse vers le bonheur et la perfection indéfinie » (George Sand, Claudie. In Le correspondant, t. 27, Paris, 1851, p. 468-79). Voir Ernest Seillière, George Sand, mystique de la passion, de la politique et de l'art, F. Alcan, 1920.

(358) Charles Nodier, Description raisonnée d'une jolie collection de livres, J. Techener, 1844, p. 12.

(359) Il ajoute significativement, preuve des penchants irrépressibles de l'amoureux de la liberté pour la servitude : « De tous les gouvernements, celui qui révolte le moins mon cœur, celui qui dégrade le moins l'humanité, c'est le despotisme de l'Orient, où l'abaissement des peuples est au moins expliqué par des superstitions » (Romans de Charles Nodier, nouv. éd., revue et accompagnée de notes, Charpentier et Cie, Paris, 1873, p. 193).

(360) Cité in Keiko Tsujikawa, Nerval et les limbes de l'histoire : lecture des Illuminés, Droz, Genève, 2008. La première mention de démogorgon, mot valise fait de « gorgon » et de « daemon », se trouve dans une scholie d'un grammairien chrétien du Ve siècle de notre ère sur la Thébaïde de Stace, où il est présenté comme une divinité diabolique, infernale, père de tous les dieux. Dans un chapitre de La Sorcière intitulé « Satan triomphe au XVIIe siècle », Michelet associe positivement le dieu des bergers à l'incarnation chrétienne du diable : « On avait follement dit : 'Le grand Pan est mort.' Puis, voyant qu'il vivait, on l'avait fait un Dieu du mal ; à travers le chaos, on pouvait s'y tromper. Mais le voici qui vit, et qui vit harmonique dans la sublime fixité des lois qui dirigent l'étoile et qui non moins dirigent le mystère profond de la vie. » (Jules Michelet, La Sorcière, 2e éd., revue et augmentée, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Paris et Leipzig, 1863, p. 283).

(361) Dupuis (op. cit., nouv. éd., t. 5, Émile Babeuf, Paris, 1822, p. 439), citant L'Histoire des Juifs du pasteur réformé, auteur, théologien, historien et diplomate français Jacques Basnage de Beauval (1653-1723), indique qu'il « est absolument dans le goût des Orientaux » de représenter « Pan à figure de feu, le visage enflammé […] tenant sept cercles à sa main gauche et ayant des ailes aux épaules » et que c'est exactement ainsi que le décrit Kircher (ibid., p. 440). Phornutus (50 avant notre ère) déjà disait que Pan était peint « [entouré de] sept chandeliers d'or, avec une figure lumineuse, ou plutôt rouge et enflammée de la substance éthérée que représentait sa tête […], laquelle renfermait la partie pensante du monde, ou le feu éther qui le conduit et le dirige avec sagesse » (cité in ibid.). Dans la Xe Églogue de Virgile, Pan est représenté peint de vermillon (« sanguineis ebuli baccis minioque rubentem »).

(362) La Revue de Paris et de Saint-Pétersbourg, 15 avril 1888, p. 27.

(363) Ernest Bosc, Petite encyclopédie synthétique des sciences occultes : Hermétisme, magie, Bureau de la Curiosité, 1904, p. 244 en fait un compte rendu peu engageant.

(364) Voir, au sujet des théories spiritualistes d'Esquiros, Brian Juden, op. cit., p. 568-9 et, sur sa vie et son œuvre, Anthony Zielonka, Alphonse Esquiros (1812-1876), Champion et Slatkine, Paris et Genève, 1985.

(365) Anthony Zielonka, Le féminisme d'Adèle Esquiros, Studi Francesi, 1988. Le passage suivant, extrait du roman d'Esquiros Les Vierges sages (2e éd., Comon, Paris, 1849, p. 5), montre qu'il avait du cœur de la femme une connaissance infiniment meilleure que celle qu'il avait du latin, dans lequel « plebs » signifie « plèbe, populace » et non « peuple » : « Les anciens avaient fait le peuple du genre féminin Plebs. Il y a en effet de secrètes affinités morales entre la classe souffrante et le sexe souffrant. Le peuple est femme, comme la femme est peuple. La démocratie, contre laquelle se dressent à cette heure une poignée de sombres intrigants qui se disent républicains et qui n'ont ni souffert, ni combattu pour la République ; la démocratie, dis-je, aura son jour. Ce jour-là sera celui des faibles, des pauvres, des opprimés […]. Ce qui rapproche les femmes de la démocratie, c'est le cœur. » Esquiros était affilié à la loge « La Réforme », où Gambetta fut initié le 3 avril 1869 et devint maître le 18 octobre 1869 (Sudhir Hazareesingh et Vincent Wright, Francs-maçons sous le Second Empire : les loges provinciales du Grand-Orient à la veille de la Troisième République, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 202).

(366) Félix Nève, Éloge de Ballanche, Louvain, 1850, p. 56.

(367) Œuvres de M. Ballanche, t. 4, Paris, 1830, p. 55.

(368) Œuvres de M. Ballanche, t. 5, Addition aux prolégomènes. Orphée, Paris, 1833, p. 153-4. Cet « homme nouveau », pour Ballanche, c'était Napoléon (Œuvres de M. Ballanche, t. 3, Paris, 1833, p. 38).

(369) Œuvres de M. Ballanche, t. 6, Paris, 1833, p. 211. Ballanche, dont universalis.fr dit non sans raison qu'« il est difficile de saisir les idées directrices » (Emile Faguet, Politiques et moralistes du XIXe siècle. Saint-Simon ; Fourier ; Lamennais ; Ballanche ; Edgard Quinet ; Victor Cousin ; Auguste Comte, 2e série, Paris, 1898, réussit la prouesse de les isoler nettement et de les suivre), fut fortement influencé par les doctrines franc-maçonnes de l'illuminé Louis-Claude de Saint-Martin (voir Joseph Bûche, L'école mystique de Lyon [1776-1847]. Le grand Ampère, Ballanche, Ch.-Julien Bredin, Victor de Laprade, Blanc S. Bonnet, Paul Chenavard. Avec une préface par Edouard Herriot. F. Alcan, Paris, 1935). Ballanche ne faisait pas de politique, mais ses lubies crypto-chrétiennes eurent une influence déterminante sur des personnes qui, à travers les réseaux qu'elles tissèrent dans l'économie, l'administration, la banque et l'industrie, contribuèrent dans une grande mesure à bricoler la France républicaine que nous connaissons aujourd'hui. En effet, c'est après avoir lu ses Essais de palingénésie sociale (Barbezat, Paris, 1827), que les Saint-Simoniens, Enfantin en tête, se tournèrent vers la religion (voir Carolina Armenteros, The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heirs, 1794–1854, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 2011, p. 276).

(370) Pierre-Simon Ballanche, Essais de palingénésie sociale, t. 1, Paris, 1827, p. 353.

(371) Victor Hugo, Œuvres complètes, vol. 12, le Club français du livre, 1969, p. 50 ; la même vue panthéiste politique avait déjà été exprimée, de manière plus analytique, par le physiocrate Mably : « [A] [c]es citoyens, nés avec des caractères, des tempéramens et des inclinations différentes […], la

république doit donner des principes communs d'union, de paix et de concorde, pour n'avoir, s'il est possible, qu'un même esprit … » (c'est nous qui soulignons) (Œuvres complètes de l'Abbé de Mably, Lyon, 1796, p. 309) et par Rousseau : « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité et ne soit plus sensible que dans le tout » (Œuvres complète de J. -J. Rousseau, t. 3 : Émile, Lefèvre, 1859, p. 11).

(372) Cité in Adolphe Franck, Des rapports de la religion et de l'Etat, 2e éd., F. Alcan, Paris, 1885, p. 186. Tout en étant, ou parce qu'il était, « l'homme qui avait le moins conscience de la réalité et des choses existantes » (Charles Augustin Sainte-Beuve, Portraits contemporains, nouv. éd., revue, corrigée et très augmentée, vol. 2, Michel Lévy Frères, Paris, 1870, p. 80), de Vigny « partage avec ses contemporains l'allégresse des premiers mois [de la Révolution de 1848] […] accepte qu'on présente sa candidature » (Georges Bonnefoy, La Pensée religieuse et morale d'Alfred de Vigny, Slatkine Reprints, Genève, 1971, p. 345).

(373) Cité in ibid., p. 187.

(374) William W. Quinn, The Only Tradition, SUNY Press, Albany, N.Y., 1996, p..76 et sqq. La philosophia perennis est associée chez Leibnitz à la conception de progrès perpétuel (Charles B. Schmitt, Perenial Philosophy. In Journal of the History of Ideas, vol. 27, n° 4, 1966 [p. 505-32]).

(375) Pierre-Denis Boyer, Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne, t. 1, Le Clere et Cie, Paris, 1835, p. 346. Dupuis, maître à penser de l'archéologue Alexandre Lenoir (1761-1839) (Dominique Poulot, L'Egypte imaginaire d'Alexandre Lenoir, in Chantal Grell [éd.], L'Egypte imaginaire de la Renaissance à Champollion : colloque en Sorbonne, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2001, p. 132), condamnait, lui, la franc-maçonnerie, dans laquelle il incluait, sans doute pas à tort, l'Église chrétienne (Claude Rétat, Lumières et ténèbres du citoyen Dupuis, Chroniques d'histoire maçonnique, n° 50, 1999, [p. 5-68]). Origine de tous les cultes fut mis à l'index en 1818 (Louis Veuillot, Œuvres complètes, t. 11 : Les odeurs de Paris, P. Lethielleux, 1926, p. 47, note 1).

(376) Œuvres de M. Ballanche, t. 3, Paris, 1830, p. 13.

(377) Charles-Louis Chassin, Edgar Quinet : sa vie et son œuvre, Pagnerre, Paris, 1859, p. 465.

(378) Michela Landi, op. cit., p. 54. Clemenceau qui siégea avec Quinet à l'extrême gauche de l'Assemblée nationale de 1871 à 1875 fit paraître sous le titre de Le Grand Pan (1896) un recueil d'articles précédemment publiés dans divers journaux. C'est à cette époque que Pan réapparut sur la scène artistique allemande (*) et dans la littérature britannique, en particulier dans le roman gothique et dans les romans pour la jeunesse (Voir Eva Valentová, The Graeco-Roman God Pan and Decadence, thèse, 2018, Masaryk University, https://is.muni.cz/th/msagf/CompleteThesis.pdf), où, chez l'écrivain écossais J. M. Barrie, membre – avec Arthur Machen (1863-1947), auteur du conte d'épouvante The Great God Pan and The Inmost Light et Alesteir Crowley qui raconta dans The World's Tragedy, dédié à Pan, que le dieu lui était apparu (**) – de l'Hermetic Order of the Golden Dawn, il revêtit des traits dans

lesquels, près de huit décennies plus tard, le psychanalyste Dan Kiley reconnaîtra ceux du « puer aeternus » et que le cinéma, la bande dessinée et la télévision exploiteront ad nauseam au cours du XXe siècle (***). C'est aussi vers cette époque que Pan fut élu dieu suprême du mouvement néo-païen en formation (****).

Le Grand Pan eut beaucoup de succès à sa publication (Camille Ducray, Clemenceau, Payot et Cie, 1918, p. 91). La préface, longue de plus de quatre-vingt pages, commence par une présentation érudite du mythe de Pan, symbole, aux yeux de Clémenceau, du paganisme, se poursuit, en prenant appui sur le récit de Plutarque sur la mort de Pan, par la célébration de la Grèce démocratique et « païenne », tombée sous les coups du christianisme paulinien, de « l'Asie [qui] victorieuse de la raison humaine nous donne son Christ, qui va nous posséder, nous modeler, nous faire » (George Clemenceau, Le Grand Pan, Charpentier, Paris, 1896, p. xxix) (*****) et se clôt par un hymne enfiévré à l'artiste et au scientifique. Que Pan est une divinité non hellénique et que l'Hellade, comme il l'appelle, avant d'être terrassée par le christianisme, avait été minée par les cultes asiatiques, dont, précisément, celui de Pan, c'est là ce qui lui échappe complètement. Comme Quinet, il se réjouit de la résurrection de cette divinité à la « Renaissance », résurrection qu'il conçoit, non pas, comme celui-là, comme artistique, mais comme intérieure : « nous, qui sommes de lui, nous, jadis stupéfiés devant la mystique personnification des fatalités éternelles, dégagés maintenant des folles terreurs, nous le sentons se mouvoir en nous, évoluer, s'accroître, s'exprimer d'une formule toujours plus vaste, toujours plus belle, toujours meilleure. C'est le Grand Pan qui, par nous, se fait, et grandit. La conception totale dont l'homme est l'habitacle, avec l'homme croît et monte vers une mentalité plus haute, éternelle aspirante à l'accroissement de toute vie : l'accroissement de vie individuelle en l'homme plus compréhensif, l'accroissement de vie associée en l'homme devenu fonction de l'évolution sociale. En ce sens, qu'est-ce que le Grand Pan qui s'agite en nous, sinon l'expression grandissante de l'énergie totale, la vie et ses évolutions, l'esprit lui-même, forme supérieure de vie, où se résume l'ordre harmonique du monde » (ibid ?, p. lxxiv-lxxv.). Pour Clémenceau, Pan représente, non pas le peuple, « mobile masse des intérêts changeants qui flotte au vent des préjugés, des rêves ataviques, des passions, des espérances » (******), mais le principe de l'action : « Pan nous commande. Il faut agir. L'action est le principe, l'action est le moyen, l'action est le but. L'action obstinée de tout l'homme au profit de tous, Faction désintéressée, supérieure aux puériles glorioles, aux rémunérations des rêves d'éternité, comme aux désespérances des batailles perdues ou de l'inéluctable mort, l'action en évolution d'idéal, unique force et totale vertu » (c'est nous qui soulignons) (ibid, lxxxi.). La nature duelle de Pan sert au politicien à illustrer son évolutionnisme, sa croyance en l'origine simiesque de l'homme (*******), dans un des articles du recueil, intitulé « Homme des villes et des bois » (c'est nous qui soulignons).

(*) La revue PAN, publiée à Berlin entre 1895 et 1900, était considérée comme l'une des voix les plus importantes de l'Art Nouveau en Allemagne. Sous la direction d'Otto Julius Bierbaum et Julius Meier-Graefem, la revue publia de nombreuses illustrations de jeunes artistes internationaux connus – Peter Behrens, Franz von Stuck, Max Klinger, Käthe Kollwitz, Auguste Rodin, Paul Signac et Félix Vallotton, etc – ou non (https://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/fachinfo/www/kunst/digilit/artjournals/pan.html#volumes).

(**) Aleister Crowley, The World's Tragedy, Paris, 1910, p. xx. Dans cet hymne anti-chrétien à l'« amour libre », cet impénitent sodomite déclare entre autres (p. xxiii) : « Je vais séduire les garçons d'Angleterre et les vieillards pourront alors chanceler jusqu'à leur tombe. Ces garçons, en devenant des hommes, feront naître le nouveau ciel et la nouvelle terre. » Dans un certain nombre de romans anglais de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, Pan est étroitement associé à l'« homo-érotisme ».

(***) Bien que le personnage de Peter Pan ne soit pas mi-homme, mi-bouc, mais mi-homme mi-oiseau, toute référence au bouc n'est pas absent du premier roman de Barrie où il apparaît. Dans Le Petit Oiseau blanc (1902), Peter Pan, toutes les nuits dans les jardins de Kensington, monte, en jouant de la flûte, un bouc qui lui a été offert par une jeune fille nommée Maimie (prénom phonétiquement pas très éloigné de « Mummy »). Lorsqu'elle le lui a offert, il s'agissait d'un faux bouc ; dans une lettre qu'elle avait laissée près de l'animal dans la chambre de Peter, elle avait demandé à celui-ci de prier les fées de lui donner la vie. « En 1904, Peter Pan fait son entrée sur la scène londonienne devant un public majoritairement adulte, dans une pièce intitulée d'abord Anon, a Play puis The Great White Father, et finalement, sur les conseils judicieux du producteur américain : Peter Pan. Il s'agit d'une pantomime – divertissement de Noël traditionnel outre-Manche –, spectacle extravagant, en trois actes, qui mêle théâtre, musique, chants, ballet, acrobaties diverses, et multiplie les effets spéciaux. La distribution comporte non moins d'une cinquantaine de comédiens. Le décor et ses changements sont si complexes que la première représentation, reportée au 27 décembre, préparée dans la fièvre, inquiète vivement l'auteur. Dans la fosse un orchestre au complet exécute la musique du célèbre John Crook, tandis que dans les airs évoluent, grâce à une machinerie très sophistiquée et toute une équipe de techniciens, les danseurs du London Flying Ballet. Peter apparaît en jeune garçon volant, vêtu de feuilles mortes et de toiles d'araignées, qui vit dans son pays imaginaire, Neverland. Là, se rencontrent et s'entrechoquent, pêle-mêle, récit domestique, mythologie, légende, conte de fées, robinsonnade, avec une touche de récit historique et de 'school story'. Là cohabitent famille, sirènes, fées, pirates, Peaux-Rouges, oiseaux, une meute de loups, un crocodile ; un aigle et une autruche étaient à l'origine prévus. Peter y joue du pipeau à l'instar de son homonyme le dieu Pan en Arcadie ; durant les premières représentations, il [les rôles de jeunes garçons étaient alors interprétés par de jeunes filles] entre en scène accompagné d'un bouc vivant. Il se pose à la fois en redoutable capitaine, en père de famille tyrannique tout en étant en quête perpétuelle d'une mère, se dit petit oiseau, enfant éternel, incarnation de la jeunesse et de la joie. Les Indiens, en signe de reconnaissance l'appellent 'Great White Father'. Suivant la tradition de la pantomime, son rôle est interprété par une actrice, de même que celui des garçons perdus ; Mr Darling et Hook sont joués par le même comédien, ce qui contribue à brouiller les genres et les identités » (Monique Chassagnol, De Black Lake Island à Neverland. In Belphégor [En ligne], 10-3, 2011, mis en ligne le 10 janvier 2013, consulté le 25 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/belphegor/381 ; DOI : https://doi.org/10.4000/belphegor.381.

(****) Voir James R. Lewis, Witchcraft Today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions, ABC-CLIO, Santa Barbara, Calif., 1999, p. 138 et sqq. Redécouvert en Grande-Bretagne par Shelley (1792-1822), Keats (1795 –1821) et Wordsworth (1770-1850), pour qui il était, écrit sarcastiquement Barbara Jane Davy (Introduction to Pagan Studies, AltaMira Press, Lanham, 2007, p. 21) « la personnification et le gardien de la campagne anglaise telle qu'elle était imaginée par les citadins en villégiature : Un pays

de délices où c'est toujours l'été et où il n'y a aucun signe de travail agricole » ; célébré plus tard par Swinburne (1837-1909), Walter de la Mare (1873-1956) et Oscar Wilde, Pan fut choisi par le mouvement néo-païen comme personnification de la nature et ennemi du christianisme, présenté, quant à lui, comme le force civilisationnelle par excellence (Ronald Hutton, The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft, Oxford University Press, 1999).

(*****) La critique de Clemenceau du christianisme a des accents nietzschéens : « La recherche du royaume de Dieu, dit-il par exemple, le mépris de la terre, de ses beautés, de ses joies, de sa puissance sur elle-même par l'homme sorti de son sein, la haine d'un idéal de vie vivante, le dégoût de l'action d'ici-bas, de l'enfantement douloureux de formes meilleures, voilà ce qui triomphe, voilà ce que l'Occident appellera la vie désormais. On ne va plus vivre qu'en vue de la mort » (george Clémenceau, op. cit., p. xxxvii. Et, cependant, qu'on ne s'y méprenne pas : Clemenceau est plus anti-clérical qu'anti-chrétien. Dans Au Soir de la pensée (t. 2, 1927, p. 356), il rappelle qu'il « [a] écrit il y a bien longtemps que si les hommes qui font profession de christianisme s'avisaient de pratiquer leur propre doctrine, il n'y aurait pas de question sociale » (Samuël Tomel et Sylvie Brodziak [sous la dir.], Dictionnaire Clemenceau, Robert Laffont, 2017).

(******) Le passage dont est extraite la citation mérite d'être cité : « Qu'est-ce donc que la démocratie ? Par définition : le gouvernement du peuple. Je prie qu'on me le montre, le gouvernement du peuple, et qu'on me dise où, comment, en quel lieu il se manifeste.

« Ce qu'on appelle le peuple, pour la commodité du discours, c'est apparemment la mobile masse des intérêts changeants qui flotte au vent des préjugés, des rêves ataviques, des passions, des espérances. Qui oserait prétendre que ce peuple-là gouverne, ait jamais gouverné ? Qui ne sait que depuis les temps connus jusqu'à nos jours, il est, je ne dis pas conduit, mais poussé au hasard des caprices, des sophismes, des sentiments bons ou mauvais, d'une bruyante minorité d'action? Soldats, prêtres et parleurs l'ont, de gré ou de force, bousculé aux batailles ; et il y est allé, voilà toute son histoire. Empires, royautés, républiques, c'est le décor. »

« Le fond est si bien demeuré que, hier encore, nous avons fait la guerre à l'Allemagne sans qu'un seul Français l'ait prémédité, voulu, demandé. Les pièges de M. de Bismarck étaient de ceux qu'une habileté moyenne eût aisément éventés. Consultez Emile Ollivier, Napoléon III, qui étaient de grands démocrates; ils vous diront que l'événement s'est produit contre leur volonté. Les Allemands, pas plus que nous sans doute, n'avaient formé le dessein de se faire massacrer. Il n'en est pas moins résulté la plus effroyable guerre, dont l'Europe est encore bouleversée. Où est la volonté du peuple là-dedans ? En pleine République démocratique, le démocrate Jules Ferry ne nous a-t-il pas emmenés au Tonkin sans que nous l'ayons voulu ? Et si, l'autre jour, d'aventure, l'Angleterre et le Japon avaient fait face à la Russie, dans quelle affaire nous trouvions-nous engagés à notre insu ? » (George Clémenceau, op. cit., p. 327)

Le « décor », Clemenceau n'en voyait et, sans doute, ne voulait en voir qu'une partie : celle des États dotés d'une armée de conscription ou de métier. A Rome et dans les cités grecques de l'antiquité, la guerre, de défense ou d'attaque, n'était faite que par les hommes libres.

Ailleurs dans Le Grand Pan, il déclare, toujours au sujet de la démocratie : « c'est l'accroissement fatal, profitable mais incohérent, des minorités gouvernantes. Aux antiques oligarchies de soldats et de prêtres qui nous ont fait brutalement des destinées qu'ils n'avaient pas prévues, sont venus s'adjoindre des raisonneurs qui mettent en maximes, après coup, les effets constatés de tous les conflits humains. Ceux-là, détrônant Dieu, qui n'a pas paru sur la terre depuis au moins deux mille ans, ont fini par proclamer la royauté du peuple prudemment contenue par des Maires du Palais de dénominations diverses. Le Peuple est roi. Il règne. Mais il ne gouverne pas. Il a, comme les Dieux d'Homère, la fumée des hécatombes. Les clercs se partagent le reste. » (George Clémenceau, op. cit., p. 357). A la fin de sa vie, il confia au journaliste politique Emile Buré, au sujet des démocrates : « c'est des rats dans un égout. » (Charles d' Ydewalle, Vingt ans d'Europe, 1919-1939, E. Flammarion, 1939, p. 41 ; ce qui, étant donné qu'il se prêta au jeu démocratique, faisait de lui un rat) La plus célèbre des déclarations critiques de Clémenceau à propos de la démocratie, dont personne, y compris ses biographes, n'est capable de fournir la source, est que c'est « [l]e pouvoir pour les poux de manger les lions ». Toutefois, à Gustave le Bon (Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire, E. Flammarion, 1931, p. 290) qui avait demandé au « Tigre » ainsi qu'à Herriot, Mussolini et Jean de Castellane de lui donner leur définition de la démocratie il fournit une réponse fort peu en adéquation avec les déclarations précédemment citées : « Je me casse la tête et voilà ce que je puis trouver : l'accroissement des parties de l'intelligence d'en haut filtrées par l'accroissement de l'intelligence d'en bas, pour revenir à leur point de départ en directions générales, acceptables et praticables pour l'ensemble de la nation. »

(*******) « L'idée de pouvoir traduire le Discours sur l'histoire universelle en onomatopées de singe me réjouissait au dernier point. Je n'étais pas moins heureux de penser que j'aurais bientôt sous la main un interprète patenté pour me transposer en vers romantiques les grognements des cynocéphales, les cris des babouins, des macaques, des guenons qui font l'ornement du Jardin d'Acclimatation. « J'ai rencontré un jour à Amsterdam un orang-outang qui avait certainement quelque chose à me dire. L'intensité, l'humanité de son regard me frappa vivement, et j'en rêvai tout un jour. Nous étions chacun dans notre cage : moi, dans la plus grande, bornée par l'horizon ; lui, dans une modeste cellule du Jardin zoologique. Nous trouvant seuls, entre hommes, nous nous regardâmes longuement » (George Clémenceau, op. cit., p. 142).

(379) Brian Juden, op. cit., p. 57-8. L'esquisse pour la décoration de la coupole était une composition circulaire divisée en trois registres : « Le Passé dominé par la divinité suprême, Le Présent, avec au centre d'un portique une image syncrétique des différentes religions, L'Avenir enfin (à l'emplacement de la partie coupée) devait représenter le retour du chaos, prélude à la renaissance d'une humanité supérieure » (http://www.mba-lyon.fr/mba/sections/fr/collections-musee/peintures/oeuvres-peintures/xixe_siecle/la_palingenesie_soci/). Elle comportait plus de cent cinquante personnages ou symboles, « très marqués par les idées franc-maçonnes » (ibid. ; le père de Chevanard était lui-même franc-maçon, Théophile Silvestre, Les artistes français : études d'après nature, Blanchard, Paris, 1861, p. 263 ; Marie-Claude Chaudonneret, Paul Chenavard : le peintre et le prophète, Musée des Beaux-Arts de Lyon, 2000, p. 109). Elle était intitulée « La palingénésie sociale », titre que Chevanard avait emprunté à Pierre Ballanche (1776-1847). « Toute la partie gauche serait consacrée aux grandes phases de l'histoire antique ; toute la partie droite serait réservée à l'ère chrétienne; et le fond du temple devait être occupé

par une peinture représentant la prédication du Christ sur la montagne. L'Évangile se trouvait ainsi marquer la fin des temps antiques et le commencement des temps modernes qui s'arrêteraient à la Révolution française. On voyait, il m'en souvient, sur cette table, tantôt en esquisses légères, tantôt en dessins achevés, une série de scènes héroïques ou historiques : les commencements de Rome, le siège de Carthage, la mort de Socrate, qu'il avait fallu recommencer après la fameuse composition de David, et qui est différemment belle; César passant le Rubicon, les temps d'Auguste, l'étable de Bethléem, les chrétiens dans les catacombes, morceau dont l'invention est sublime ; et le pape Léon arrêtant Attila aux portes de Rome par la seule force de l'esprit. Puis viennent les poètes italiens de la Renaissance, puis Luther à Wittemberg, puis le siècle de Louis XIV dans les jardins de Versailles, ensuite l'époque des encyclopédistes, figurée par l'escalier de Voltaire, que montent et descendent les philosophes de son siècle ; enfin la Révolution française, telle qu'elle est représentée dans le tableau inachevé de Mirabeau apostrophant Dreux-Brézé, et dans le dessin de la Convention nationale que possède maintenant le prince Napoléon » (Charles Blanc, Les artistes de mon temps, Firmin-Didot et Cie, Paris, 1876, p. 202-3). « Le coup d'État du 2 décembre et la restitution du Panthéon au culte catholique comme payement de l'appui que le clergé donnait à l'auteur de ce crime interrompirent le travail de M. P. Chenavard ; était-il condamné à y renoncer ? Cela dépendait de l'archevêque de Paris, M. Sibour. M. P. Chenavard alla le voir : 'Monseigneur, lui dit-il, il ne tient qu'à vous de vous assurer que dans une œuvre destinée à présenter l'histoire abrégée de toutes les religions, le christianisme tient la place qui lui est due et que la main respectueuse de l'artiste a tenu à lui laisser.' M. Sibour ne montra aucune répugnance à accepter cette invitation; au bout de quelques jours il se rendit, accompagné de quelques ecclésiastiques et laïques lettrés, au Louvre dans l'atelier de M. P. Chenavard où se trouvaient déjà divers personnages de la cour du prince Louis-Napoléon, des officiers attachés à sa personne, des généraux et des inspecteurs du ministère des beaux-arts. L'archevêque examina avec attention les compositions exposées et, frappé de la grandeur de l'œuvre qu'il avait sous les yeux, il exprima ses regrets à l'auteur d'être obligé de s'opposer à son exécution à moins qu'il ne consentît à en modifier le plan trop peu religieux pour l'adapter à une église. 'Peut-être, continua-t-il, peu de chose suffirait pour cela.' 'Je le crois, Monseigneur, répondit M. P. Chenavard, mais au lieu d'une église chrétienne, j'ai voulu faire une église en quelque sorte philosophique où le christianisme n'occupe que la place qui lui revient dans l'histoire des doctrines humaines, et je ne saurais me prêter à rien de contraire à ma pensée.' Une des personnes qui faisaient partie de la suite de l'archevêque s'empressa d'ajouter : 'Votre pensée en effet est trop claire pour qu'on puisse s'y méprendre, vous n'êtes pas cet athée, cet hébertiste dont on nous avait parlé, vous ne nous injuriez pas, vous nous mettez à la porte le chapeau à la main'. » (Taxile Delord, Histoire du second empire, vol. 6, Germer Baillière, Paris, 1875, p. 17-20). Le projet fut mis aux oubliettes par Napoléon III.

(380) Théophile Gautier, Le Panthéon, peintures murales par Chenavard. In Revue de Paris, nouv. série, 1848, t. 10, Bruxelles, p. 150. Voir aussi id., Le Pantheon, peintures murales par Chenavard, La presse, 9 septembre 1848 ; puis dans L'art moderne, 1856.

(381) Victor Hugo était « 'socialiste' avant que le mot fût inventé » (Victor Hugo raconté par un témoin de sa vie, t. 2, A. Lacroix, Verboeckhoven, Paris et Leipzig, 1863, p.407) et George Sand se déclara communiste en 1848 (Francine Mallet, George Sand, Grasset, 1995 ; Jacques-Noël Pérès, George Sand,

entre socialisme évangélique et messianisme social. In Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique, n° 63, 1999 [p. 49-60]).« Théophile Gautier avait pris au mot le programme socialiste du progrès par la révolution. Il croyait très-sincèrement aux 'rouges', et son éducation royaliste ajoutait encore à cette croyance des souvenirs de famille assez peu rassurants » (Émile Bergerat, Théophile Gautier : entretiens, souvenirs et correspondance, G. Charpentier, Paris, 1879, p. 19) ; « Lamartine, certes, ne fut pas socialiste, mais il fut assez ouvert, de cœur et d'esprit, pour écouter des socialistes sans reculer d'effroi, et pour approuver au moins leur intention, ce qui pour l'époque était déjà bien hardi. Dès 1833 n'avait-il écrit à un correspondant que, sans partager ses illusions, il partageait du moins ses 'nobles désirs d'amélioration sociale' ? Or ce correspondant était précisément un saint-simonien, Cognat. Si Lamartine a, sur le moment, critiqué le saint-simonisme, il a inspiré assez de confiance aux saint-simoniens pour que ce soit à lui, et à lui seul entre tous les vainqueurs de février 1848, qu'Enfantin ait voulu s'adresser pour obtenir quelques réformes sociales immédiates. Bref, plus encore que George Sand, Lamartine est avant 1848 la grande caution morale de l'intelligentsia avancée, même avancée jusqu'à toucher le socialisme » (Maurice Aghulon, Une ville ouvrière au temps du socialisme utopique : Toulon de 1815 à 1851,Mouton, Paris et La Haye, 1970, p. 259) ; voir, au sujet de de Vigny, Gustave Charlier et Pierre Flottes, La pensée politique et sociale d'Alfred de Vigny. In Revue belge de philologie et d'histoire, t. 7, fasc. 2, 1928 [p. 633-637].

(382) Parmi ces auteurs romantiques on trouve également le fouriériste Leconte de l'Isle (voir Caroline De Mulder : Leconte de Lisle, entre utopie et république, Rodopi, Amsterdam et New York, 2005) qui, quatre ans après la Révolution de 1848, qu'il avait « accueilli avec un enthousiasme sans bornes » et « qu'il avait appelée de ses vœux » (Edmond Estève, Leconte de Lisle : l'homme et l'œuvre Boivin & Cie, éditeurs, p. 66), dans des articles qui avaient « [révélé] en lui, non pas seulement un républicain, mais un révolutionnaire, qui ne se vante pas, quand il se déclare 'ultra jacobin' » (Jean Dornis, Essai sur Leconte de Lisle, Librairie Paul Ollendorff, Paris, 1909, p. 111), publia un Pan à la Théocrite, c'est-à-dire bucolique et néanmoins menaçant, suivi, respectivement neuf et dix-sept ans plus tard, d'une traduction des Idylles et des Hymnes orphiques.

(383) Voir Auguste Viatte, Le Catholicisme chez les romantiques, E. De Boccard, Paris, 1922.

(384) Moins chochottes, les premiers communistes allemands, dès les années 180, se référaient explicitement au christianisme primitif, ce qui déplut fortement à Engels (voir Politica Hermetica, n° 9 : Esotérisme et socialisme, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1995, p. 104).

(385) John Hunt, Pantheism and Christianity, Wm Isbister, 1884, p. iv. 354).

(386) Félix, Des préjugés sur les Etats-Unis d'Amérique. In La libre recherche, 3e année, t. 11, Bruxelles, 1858, p. 385.

Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obédience, les individus, l'identité ; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de

ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques.

Michel Foucault, Omnes et singulatim

Aujourd'hui, le despote ne règne pas par des coups de poing ou de bâton, mais, déguisé en analyste de marché, il fait paître ses troupeaux dans les voies de l'utilité et du confort.

Marshall McLuhan, La Mariée mécanique

L'État, pour Aristote, a son origine dans la famille, qui est l'association naturelle de l'homme et de la femme. Une association de familles forme un village et une association de villages un Etat. L'État est la dernière des associations et leur fin à toutes. Chacune de ces associations est fondée sur un intérêt, à savoir la satisfaction d'un besoin : vivre bien, vivre vertueux, vivre heureux. Leur perfection est de se suffire à elles-mêmes. L'État est la seule association qui se suffit à elle-même, car il satisfait tous les besoins. Ainsi l'Etat est « un fait de nature […] » ; […] naturellement l'homme est un être sociable, et […] celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement, ou un être dégradé, ou un être supérieur à l'espèce humaine » (c'est nous qui soulignons) (1). A cette importante exception près, ce n'est qu'en tant que membre à part entière d'une cité que l'homme peut réaliser pleinement sa nature.

Comme l'État se compose de familles, pour connaître l'État, il convient d'examiner la famille. Celles-ci a quatre parties : la femme, les enfants, les esclaves et les biens. Le chef de famille est donc, selon le point de vue sous lequel on le considère, mari, père, maître ou propriétaire. Des quatre types de relations qui caractérisent la famille, celui de maître à esclave est celui qui retient d'abord l'attention d'Aristote. Selon lui, l'esclavage est nécessaire, car les esclaves sont le moyen par lequel le maître assure sa subsistance. En outre, l'esclavage est juste : la nature a rendu nécessaire l'autorité et l'obéissance et a disposé que les individus les plus parfaits commandent à ceux qui le sont moins ; autrement dit, certains individus sont des esclaves par nature, tandis que d'autres sont des maîtres par nature. Il est donc injuste d'asservir, par la guerre ou par d'autres moyens, ceux qui ne sont pas esclaves par nature. Bien que certains soient prédisposés à diriger et d'autres à être dirigés, l'esclavage n'est juste que lorsque la domination du maître sur l'esclave profite aux deux parties. Aristote compare la relation entre le maître et l'esclave à celle entre l'âme et le corps : le maître possède des facultés de commandement rationnelles, tandis que l'esclave, qui en est dépourvu, n'est apte à remplir que des devoirs élémentaires

: puisque l'esclave ne s'appartient pas, au moins est-il dans son intérêt d'appartenir à quelqu'un qui, lui, se possède.

L'étude de l'esclavage conduit à celle de la propriété. Deux modes d'acquisition des biens sont distingués, l'un naturel, qui n'a pour but que la subsistance, l'autre non naturel, qui n'a pour objet que l'argent et l'accumulation de l'argent. « Protestation singulière […], note un commentateur d'Aristote, contre le commerce, l'intérêt, le mouvement des capitaux, tout ce qui fait la vie et la civilisation des peuples modernes » (c'est nous qui soulignons). Outre le rapport du maître avec l'esclave et celui du propriétaire avec ses biens, il y a celui du mari avec sa femme et celui du père avec ses enfants. En tant que mari et père, l'homme détient naturellement l'autorité dans la famille ; l'autorité conjugale et l'autorité paternelle ne sont pas celle du maître sur ses esclaves. L'autorité conjugale se rapproche de celle du magistrat dans un Etat ; l'autorité paternelle ressemble à celle du roi (et non à celle du despote) : elle est souveraine, mais non arbitraire. La différence entre le pouvoir despotique et le pouvoir royal est que le premier n'a en vue que son intérêt propre et le second l'intérêt des sujets.

Aristote remarque que ces trois types de pouvoir familial ont leur pendant dans les différentes constitutions qu'il identifie au début du chapitre IV du livre III de la Politique.

Il y classe ces dernières en deux grandes catégories : les constitutions pures et les constitutions qui en constituent la corruption. Celles-là ont toutes en vue l'intérêt général, tandis que celles-ci ne visent que l'intérêt personnel des gouvernants. Les constitutions pures conviennent à une cité, qui est une association d'hommes libres, tandis que les constitutions viciées se rapprochent du pouvoir du maître sur l'esclave.

Aristote reconnaît six formes de gouvernement différentes, selon que la souveraineté est exercée, soit par un seul individu, soit par une minorité, soit encore par la masse des citoyens, dans l'intérêt de tous ou dans le seul intérêt des gouvernants. Le gouvernement d'un seul qui ne tend qu'à l'intérêt général est appelée royauté (3) ; dans les mêmes conditions, le gouvernement d'un petit nombre de personnes d'élite reçoit la dénomination d'aristocratie et le gouvernement de la multitude celle de république. Lorsque le pouvoir est exercé par une seule personne dans son seul intérêt, on l'appelle tyrannie ; lorsqu'il est exercé par la minorité au profit des seuls riches, il prend le nom d'oligarchie ; au profit des seuls pauvres, celui de démagogie, ou démocratie.

Aristote distingue deux espèces de tyrannie : la tyrannie élective (aesymnétie), librement consentie pour un temps plus ou moins long et dans un but déterminé et celle où le roi est maître de tous les pouvoirs,

de la même façon que le père les possède tous dans la famille ; à cette dernière et à l'aesymnétie il ajoute une espèce de royauté, qui « en général […] a les mêmes pouvoirs à peu près que la tyrannie, bien qu'elle soit légitime et héréditaire » et « que l'on trouve établie chez quelques peuples barbares » (4) ; elle « se compose des éléments de l'oligarchie extrême et de la démagogie, c'est-à-dire de deux mauvais gouvernements, et […] présente réunis les lacunes, les inconvénients et les vices de l'un et de l'autre : de même que l'oligarchie, la tyrannie n'a en vue que la richesse, seul moyen propre à lui garantir et la fidélité des satellites, et la jouissance du luxe; elle éprouve la même défiance à l'égard du peuple, qu'elle a en conséquence soin de désarmer ; nuire à la multitude, bannir les citoyens, les disperser, sont des procédés communs à l'oligarchie et à la tyrannie ; d'un autre côté, la tyrannie emprunte à la démocratie ce système de guerre continuelle contre les citoyens éminents ou puissants, cette lutte secrète ou déclarée qui les détruit, ces exils qui les frappent, sous prétexte qu'ils sont des rebelles, des ennemis de l'autorité ; car elle sait que c'est dans les hautes classes que se trameront les conspirations, ourdies par les uns dans l'intention de s'emparer du pouvoir à leur profit, et par les autres pour échapper à l'asservissement » (5). Après avoir exposé les nombreuses causes de ruine que la tyrannie trouve en son sein, Aristote passe à l'examen de ses moyens de conservation.

Elle en a deux, très différents : la violence et la ruse d'une part et l'affectation de sollicitude pour les affaires publiques d'autre part. Rentrent dans la première catégorie des moyens employées par la tyrannie pour conserver sa puissance les suivants : « Réprimer toute supériorité qui s'élève ; se défaire des gens de cœur ; défendre les repas communs et les associations ; interdire l'instruction et tout ce qui tient aux lumières, c'est-à-dire, prévenir tout ce qui donne ordinairement courage et confiance en soi ; empêcher les loisirs et toutes les réunions où l'on pourrait trouver des amusements communs ; tout faire pour que les sujets restent inconnus les uns aux autres, parce que les relations amènent une mutuelle confiance » (6) ; « bien connaître les moindres déplacements des citoyens, et les forcer en quelque façon à ne jamais franchir les portes de la cité, pour toujours être au courant de ce qu'ils font, et les accoutumer par ce continuel esclavage à la bassesse et à la timidité d'âme : tels sont les moyens mis en usage chez les Perses et chez les barbares, moyens tyranniques qui tendent tous au même but. En voici d'autres : savoir tout ce qui se dit, tout ce qui se fait parmi les sujets ; avoir des espions pareils à ces femmes appelées à Syracuse les délatrices ; envoyer, comme Hiéron, des gens pour tout écouter dans les sociétés, dans les réunions, parce qu'on est moins franc quand on redoute l'espionnage, et que si l'on parle, tout se sait » (7) ; « semer la discorde et la calomnie parmi les citoyens ; mettre aux prises les amis entre eux ; irriter le peuple contre les hautes classes, qu'on désunit entre elles » ; « appauvrir les sujets, pour que, d'une part, [l]a garde [du tyran] ne lui coûte rien à entretenir , et que, de l'autre, occupés à gagner leur vie de chaque jour, les sujets ne trouvent pas le temps de conspirer » (8). Toutes les manœuvres, d'une « profonde perversité » (9), auxquelles la tyrannie a recours pour se maintenir peuvent être ramenées à trois chefs principaux : la dégradation morale des sujets, car des âmes avilies ne sont jamais tentées de conspirer ; la défiance mutuelle des sujets, car la tyrannie ne peut être renversée que par des individus suffisamment unis pour se concerter à cette fin ; l'affaiblissement et l'appauvrissement des sujets, car il n'est pas possible d'abattre la tyrannie sans disposer des moyens nécessaires à une telle entreprise. Quant à la seconde méthode par laquelle le tyran se maintient au

pouvoir, elle consiste à paraître s'occuper avec sollicitude du bien public, à s'efforcer d'inspirer, non pas la crainte, mais le respect, à ne pas étaler sa licence aux yeux de tous les sujets, à afficher une piété exemplaire, à se réserver le soin de récompenser les belles actions, en laissant aux magistrats celui de la répression, à admettre dans son entourage les sujets distingués, à donner les apparences de la modération, à se concilier l'affection de ses sujets, bref à se montrer vertueux. Aristote résume tous ces stratagèmes en disant que le tyran doit faire en sorte d'être regardé par ses sujets, non pas comme un despote, mais comme un roi, mieux : un administrateur ; non pas comme quelqu'un qui fait ses affaires, mais comme quelqu'un qui gère celle des autres. Il est à noter qu'il cite à l'appui de sa thèse l'exemple des tyrans de la Perse et de ceux des colonies grecques (10), qui, en ce qui concerne ces derniers, sont présentés en quelque sorte comme les héritiers des premiers à cet égard. « Des peuples poussés par un esprit naturel de servitude, disposition beaucoup plus prononcée chez les barbares que chez les Grecs, dans les Asiatiques que dans les Européens, supportent le joug du despotisme sans peine et sans murmure » (11). C'est que « […] la nature, parmi eux, n'a point fait d'être pour commander. Entre eux, il n'y a réellement union que d'un esclave et d'une esclave ; et les poètes ne se trompent pas en disant : Oui, le Grec au Barbare a droit de commander, puisque la nature a voulu que Barbare et esclave ce fût tout un » (12). Ils ne se tromperaient pas non plus, en disant, cohéremment avec cette affirmation du philosophe grec, que, parmi eux, le pouvoir est exercé, plus que par le maître sur l'esclave, par l'esclave sur un autre esclave.

Aristote posa ainsi le fondement théorique de l'idée, qui s'était déjà exprimée chez des auteurs comme Eschyle (525-456 avant notre ère) ou Isocrate (436-338 avant notre ère), que les Grecs étaient supérieurs aux barbares en général et en particulier aux Perses, leur grand ennemi, de la même façon que les hommes naturellement libres sont supérieurs aux hommes naturellement esclaves ; ce faisant, il jeta les bases du concept politique qui sera désigné plus tard sous le nom de « despotisme oriental » et qui constitue le sujet de la présente étude. Cette « espèce de royauté », qui est la deuxième des cinq types de royauté qu'il identifie et décrit , Aristote, lui, ne la nomme pas. D'après lui, elle se distingue de la tyrannie à trois égards ; d'abord, elle repose, comme indiqué ci-dessus, sur la loi et l'hérédité ; ensuite, la garde qui entoure les rois de ce type présente un caractère vraiment royal et ne correspond aucunement à celle des tyrans : ceux qui sont chargés d'assurer la protection du roi sont des citoyens armés, tandis que le tyran ne confie la sienne qu'à des étrangers (en d'autres termes, le roi a une garde de citoyens, tandis que le tyran a une garde contre les citoyens) (13) ; enfin, dans la royauté, l'obéissance est légale et volontaire, tandis que, dans la tyrannie, elle est forcée. Il est également à noter qu'il qualifie cette « espèce de royauté », non seulement de tyrannique, mais aussi de despotique, comme s'il considérait ces deux termes comme synonymes. La distinction entre tyrannie et despotisme n'est donc pas clairement établie. Aujourd'hui encore, il en est extrêmement peu qui la font même parmi ceux qui se présentent comme des politologues, professionnels ou amateurs, pour ne rien dire de la désinvolture ignare avec laquelle le terme de « dictature » est abusivement employé.

Le droit classique romain reconnaissait quatre puissances : la potestas dominica, puissance du maître sur ses esclaves ; la patria potestas, puissance du père sur ses enfants ; la manus, puissance du mari ou d'un tiers sur sa femme ; le mancipium, puissance d'un homme libre sur un autre homme libre, qui lui avait été mancipée. La personne à qui appartiennent ces puissances est le dominus – ou, dans les deux derniers cas, la domina, puisque ces deux puissances étaient accessibles à la femme. « Dominus » est précisément le terme que Cicéron choisit, le transposant du droit privé au droit public, pour qualifier Tarquin le Superbe, dans le livre II de la République, écrit peu après que Marc-Antoine, à qui, voyant en lui un tyran, il appliquait les mêmes adjectifs (crudelis, taeter, regius) que ceux par lesquels le septième et dernier roi de Rome était qualifié par ses contemporains, eut succédé à César. « Voyez-vous donc, déplore-t-il (II, 25-6) comment le roi [Tarquin le Superbe] fit place au despote [de rege dominus extiterit], et comment, par la perversité d'un seul, une des meilleures formes de gouvernement devint la plus odieuse de toutes? Tel est bien le caractère du despote, que les Grecs nomment tyran; car ils n'accordent le titre de roi qu'à celui qui veille aux intérêts du peuple comme un père, et qui s'emploie sans cesse à rendre la condition de ses sujets la plus heureuse possible. La royauté est, comme je l'ai dit, une forme de gouvernement très-digne d'éloges, mais qui malheureusement se trouve toujours sur une pente fort rapide et singulièrement dangereuse. Dès que l'autorité royale s'est changée en une domination injuste, il n'y a plus de roi, mais un tyran, c'est-à-dire le monstre le plus horrible, le plus hideux, le plus en abomination aux Dieux et aux hommes, que l'on puisse concevoir; il porté les traits d'un homme, mais il a le cœur plus cruel que le tigre. Comment reconnaître pour un homme celui qui ne veut entrer ni dans la communauté de droits qui fait les sociétés, ni dans la communauté de sentiments qui unit le genre humain? » Est donc « dominus » le dirigeant qui prive de leur liberté les hommes libres, ou plus exactement le dirigeant qui réduit en esclavage les citoyens romains, car, pour Cicéron (Philippiques, VI, 19), « Les autres nations peuvent subir la servitude, la liberté est propre au peuple romain ». Originairement, libertas désigne l'usage des droits du citoyen et, dans son acception juridique (14), le statut de l'homme libre du point de vue économique (14bis). Sous la res publica, le terme signifie, pour les uns, l'absence de toute contrainte légale sur la vie privée du citoyen, pour les autres la condition de celui qui n'est pas soumis à ses passions et a la capacité d'agir en faveur de la communauté, pour d'autres encore, dont Cicéron, le fait d'agir conformément à la vertu et, surtout, à la justice ; dans cette dernière conception, la liberté n'est plus liée aux lois positives ; elle est une notion éthique ; elle réside dans l'adhésion de l'individu à la loi naturelle, loi qui est inscrite dans la raison, dont tous les hommes jouissent et dont la jouissance les rend égaux : elle est donc morale et universaliste (15). Ironiquement, cette conception de la liberté comme état tout intérieur, abouti, outre au moralisme pur,à la tyrannie de la raison.

Sous l'empire, le terme de « dominus » devint un titre honorifique. Refusé par les premiers empereurs, que ce soit Auguste ou Tibère, parce qu'il impliquait l'idée de maître d'esclaves, mais accepté par Caligula et Domitien, son usage formel s'établit avec l'introduction de l'étiquette orientale sous Dioclétien (16) et il fut généralement pris par tous les empereurs à partir de Septime Sévère, y compris Constantin, avant d'être adopté par les empereurs d'Orient. Constantin V abandonna définitivement sur la monnaie le titre de dominus et y inscrivit indifféremment ceux de basileus ou de despotès (17), titre

qui sera porté par tous les empereurs byzantins, puis par les membres de leur famille et enfin, au début du XIIIe siècle, par les princes ou hospodars des provinces danubiennes. Le terme de « despotès » ne se rencontre cependant pas dans la théorie politique du « moyen âge », dont l'une des conceptions les plus importantes, de Grégoire le Grand (540 – 604), Isidore de Séville (v. 565 – 636) et Fulgence de Ruspe (IXe siècle) à Jean de Salisbury (XIIe siècle), est la distinction entre le roi et le tyran. La plus complète se trouve dans le Policraticus de Jean de Salisbury. La seule et, en même temps, suprême différence entre le tyran et le prince est que celui-ci gouverne le peuple selon la loi et obéit à la loi, tandis que celui-là opprime le peuple par la violence et n'est jamais satisfait tant qu'il n'a pas rendu la loi caduque et réduit le peuple en esclavage. L'essence de la royauté est le respect de la loi, des droits légitimes et des libertés du peuple, faute de quoi un homme peut être souverain de nom, mais pas de fait (18).

Le mot de « despote » réapparaîtra au XIIIe siècle à la faveur d'une nouvelle conception du droit. Alors que le droit était considéré jusque-là comme la coutume, ou la volonté déclarée, de la communauté, l'idée se fait jour chez les juristes de l'école de Bologne que le prince est la seule source du droit (19). Les théories des juristes de Bologne sur les sources de l'autorité politique et législative avaient deux aspects. Ils acceptaient tous le principe du droit romain selon lequel l'empereur avait le pouvoir de faire la loi et soutenaient tous que cette autorité était dérivée du peuple romain, qui avait conféré à l'empereur son propre pouvoir législatif. Ils divergeaient sur la question de savoir si le peuple romain lui avait aliéné son autorité au point qu'il ne conservait aucun pouvoir législatif et ne pouvait le lui réclamer, ou si cette concession d'autorité était assujettie au pouvoir de contrôle de sa propre coutume, de sorte qu'il pouvait revenir dessus. Cette conception, transposée des textes juridiques dans la littérature politique (20), donna naissance à la théorie de la monarchie absolue à la fin du XIIIe siècle. Deux cents ans plus tard, c'est sur cette base que l'avocat, juge, jurisconsulte et théoricien politique britannique John Fortescue (v. 1397 – 1479), dont nous aurons à reparler quand, dans une prochaine étude, nous examinerons une doctrine aussi capitale pour l'évolution de la théorie de la souveraineté que celle des « deux corps du roi » (20bis), établit une nette distinction entre le « regimen politicum et regale » de l'Angleterre et le « regimen regale » de la France, entre le royaume où le roi gouverne selon les lois faites par la communauté et le royaume où le roi fait les lois lui-même. A vrai dire, une distinction similaire avait déjà été faite par le théologien et chroniqueur italien Ptolémée de Lucques (v. 1236 – v. 1327) dans De Regimine Principum, traité commencé par Thomas d'Aquin. Ptolémée attribue à Aristote la distinction entre deux formes de gouvernement, le politique et le despotique, « despoticus », terme qu'il emprunte à la traduction de la Politique d'Aristote faite par William de Moerbeke vers 1260 ; « despotès » était traduit jusque-là en latin par dominus ou tyrannus (21). Il y décrit le premier comme celui dans lequel le pays ou la communauté est gouvernée, soit par plusieurs, soit par un seul, selon ses propres lois (ipsorum statuta), tandis que, dans le second, qui, pour Ptolémée, présente l'avantage d'être plus semblable au gouvernement de Dieu, le prince gouverne selon une loi qui est gravée dans son cœur. D'autre part, le gouvernement despotique, qui, dans sa nature, ressemble à celui du maître sur l'esclave, est intrinsèquement arbitraire, ce que Ptolémée illustre par les termes qu'emploie Samuel pour décrire la nature de la royauté aux Israélites et leur faire comprendre les avantages du « regimen politicum » sous lequel lui et ses juges les faisaient vivre. Ptolémée soutient que chacune de ces formes

de gouvernement, qu'il appelle maintenant « regimen politicum » et « dominium regale », apporte un bien. Le premier est adapté à l'état d'innocence ou au règne des hommes sages et vertueux, comme les anciens Romains ; le second au gouvernement de ceux qui sont pervers et insensés. Il insiste aussi, sur les pas d'Aristote, sur le fait que les caractéristiques des peuples qui habitent les différentes parties du monde sont différentes et que certains d'entre eux semblent faits pour l'esclavage et certains pour la liberté. (22).

Le terme de « despoticus » est également employé par Gilles de Rome (1247 – 1316) pour qualifier le « dominium regale », mais, pas plus que les autres théoriciens politiques du « moyen âge », à l'exception de Marsile de Padoue (1275-1342), il n'a en vue les souverains orientaux, lorsqu'il parle de despotes. Distinguant, plus ou moins à la suite d'Aristote, entre monarchie militaire, monarchie despotique héréditaire, tyrannie élective, monarchie héroïque, exercée pour le bien commun et monarchie paternelle (dominus) (23), le médecin et théoricien politique padovien, dans Defensor Pacis, rapporte la deuxième forme de gouvernement aux seuls rois de l'Asie, qui « exercent leur autorité par succession héréditaire et gouvernent conformément à une loi despotique qui vise à son profit particulier et personnel. Diverses nations asiatiques, ajoute-t-il en suivant la leçon d'Aristote, acceptent sans protester ce gouvernement en raison de leur nature barbare et servile et de l'influence de la coutume » (24). Comme d'Ockham et le philosophe Nicole Oresme (24bis), cependant, il utilise aussi l'expression de « regimen politicum » pour critiquer les prétentions papales au pouvoir absolu (25).

Si les théoriciens politiques de l'époque se montrent soucieux d'établir une distinction entre « despotisme » et « tyrannie », la plus nette est celle que propose le théologien et philosophe Guillaume d'Ockham (v. 1285 – 1347) dans sa typologie des formes de gouvernement (26). Selon d'Ockham, il existe trois formes principales et pures de constitutions modérées et justes : le principat royal, le principat despotique et le principat tyrannique. Dans le principatus regalis, le pouvoir est exercé sur des hommes libres par une seule personne pour le bien commun et non pas pour son propre profit et à sa guise. Dans le principatus despoticus, le « prince (principans) [est] celui qui possède un pouvoir tel qu'il peut l'utiliser sur ses esclaves et sur les biens de tous ceux qui dépendent de son principat, non seulement pour le bien commun, mais aussi pour son propre bien, dans la mesure où il ne déroge pas à la loi divine ni à la loi naturelle » (26bis). Il est plus imparfait que le principatis regalis, parce qu'il est préférable de travailler au bien de tous qu'à son bien propre ; le pruncipatus tyrannicus est la perversion, ou corruption, du principatus regalis, parce qu'il n'a pas en vue le bien commun, si ce n'est accidentellement, mais le seul bien du tyran (27). Après avoir argumenté pour établir que le principat royal s'oppose au principat despotique et encore davantage au principat tyrannique, d'Ockham explique ce qui sépare ces deux dernières formes de gouvernement : « Qu'un roi commande selon sa volonté ou selon la loi, s'il gouverne d'abord des sujets non consentants dans son propre intérêt, il devient tyran ; s'il commence de gouverner des sujets consentants dans son propre intérêt, il devient, à la rigueur, despote (fit proprie despotes). Parfois ce principat est appelé par Aristote tyrannie en raison de sa

ressemblance avec la forme despotique (ad despoticam), mais à proprement parler la tyrannie n'est pas un despotisme (non tamen tyrannis proprie est despotia) » (28).

La traduction du Defensor Pacis en florentin en 1373, respectueuse de la terminologie de Marsile de Padoue, rend « despoticus » par « dispocia », « disposicia » et « dispotise ». En français, les néologismes « despote », « despotique » et leurs dérivés sont introduits par Oresme, précepteur du roi Charles V avant de devenir évêque de Lisieux, dans ses traductions de la Politique, de L'Éthique à Nicomaque et de L'Économique », vers 1370 (29). Comme les auteurs qui viennent d'être mentionnés, il fait la distinction entre la tyrannie et le despotisme. La première se reconnaît à deux marques : « Une est que le prince gouverne à son profit ; l'autre est qu'il opprime ses subjects par force et par violence et tient en servitude contre leur volonté » (30), tandis que « le despotisme est la domination ou la seigneurie sur des serfs » (31). Sans affirmer, comme Marsile de Padoue, que ce prince est typiquement celui qui possède la souveraineté dans les pays asiatiques, il fait allusion à l'affirmation d'Aristote qui va dans ce sens. Il note aussi que le terme de « despote » n'est « pas en commun parler » (32). Il mettra longtemps à entrer dans le langage courant et même dans le lexique politique, en raison du veto dont le frapperont les humanistes, alors qu'ils intégreront à leur terminologie d'autres termes également inusités en latin classique, tels que monarchia, democratia, olygarchia, oeconomia, monarchizare, etc. En italien, ni « dispotismo » ni ses dérivés n'apparaissent dans les écrits de Machiavel.

L'émergence de l'empire ottoman à la fin du XIIIe siècle ramena au premier plan l'idée d'une opposition radicale entre le système de gouvernement oriental et la pratique de l'autorité et du pouvoir dans les monarchies européennes. Un demi siècle après que le Sultan, lancé à la conquête de l'Europe depuis la fin du XIVe siècle, eut conquis les Balkans et la plaine du Danube, Machiavel écrivait : « […] toutes les principautés dont il nous reste quelque trace dans l'histoire, sont gouvernées de deux manières différentes : ou par un prince absolu, devant qui tous les autres sont esclaves, et à qui, comme ministres et par grâce, il accorde la faculté de l'aider à gouverner son royaume ; ou bien par un prince et des grands : ces derniers ne gouvernent pas par la faveur du prince, mais seulement par un droit inhérent à l'ancienneté de leur race. Ils ont aussi des États et des sujets particuliers qui les reconnaissent pour leurs seigneurs et qui ont pour eux une affection particulière » (33). L'exemple qu'il donne des premières principautés est celui de « toute la monarchie turque », « gouvernée par un maître, près de qui tous les autres sont esclaves. Il distingue son royaume en différents Sangiacs et y envoie divers administrateurs ; il les change, les rappelle à son gré ; mais le roi de France est placé au milieu d'une foule d'ancienne noblesse, ayant des sujets qui les reconnaissent et qui leur sont attachés. Ils ont dés prérogatives que le roi ne pourrait leur enlever sans danger » (34) ; le jugement mitigé qui est porté ici sur le gouvernement de l'empire ottoman, il s'en fallait de beaucoup pour que tout ceux qui, en Europe, comptaient le partageassent (35).

Machiavel, bien renseigné sur la structure sociopolitique de l'empire ottoman, ne se trompait pas en affirmant que « le souverain [y] est omnipotent, maître et propriétaire de tout et de tous, biens comme individus [, qu' a]ucun bien ni aucune terre n'[y] est propriété définitive, aucune charge transmissible, [qu'il n'y a] pas de seigneurs qui dominent des régions, pas de noblesse qui puisse contester l'autorité du sultan », que « 'les agents du pouvoir étaient entièrement dans la main du maître, incapables de constituer un contrepoids à l'omnipotence de ce dernier' » (36). Il n'en est pas moins assez exact que « […] les politologues européens [de l'époque] se soucient moins de connaître avec exactitude les institutions turques (ou persanes, ou moscovites, ou mongoles) qu'ils ne cherchent à les utiliser comme repoussoir pour élaborer, à usage interne […] un modèle acceptable de monarchie » (37) et, allons plus loin, pour détourner l'attention des observateurs européen des vices de gouvernement qui commençaient à devenir apparents dans les monarchies européennes, en braquant les projecteurs sur des régimes despotiques exotiques où ces mêmes vices étaient flagrants, de la même façon que, aujourd'hui, les médias de masse qui opèrent dans les pays dits occidentaux, en diffusant des émissions sur la corruption endémique en Afrique ou en Asie, visent à donner l'illusion aux téléspectateurs blancs que la corruption est nettement moindre dans les pays dits occidentaux que dans ces contrées. Néanmoins, le contraste que Machiavel établit entre la « monarchie du Grand Turc » et le royaume de France ne signifie pas qu'il voie dans celui-là le négatif de celui-ci. En effet, la Turquie, à ses yeux, présente au moins un avantage, qui est d'être difficile à conquérir. Par ailleurs, dans Discours 2:2, il affirme qu'il est moins dur d'être l'esclave d'un prince que d'être mis en esclavage par une république étrangère (38). Toujours est-il que le point de départ de la réflexion sur la notion de pouvoir juste et légitime et celle de pouvoir arbitraire et illégitime est constitué par la distinction établie par Machiavel entre les monarchies européennes et le système de gouvernement oriental.

En France, Loys Le Roy, lecteur de Machiavel, dans le commentaire qu'il fait de la Politique dans sa traduction de cette œuvre, parue en 1568 sous le titre de Politiques d'Aristote, se montre également soucieux de rattacher les divers systèmes de gouvernement identifié par le philosophe grec à une aire géographique précise. De celui dont nous avons vu qu'il correspond plus ou moins à ce que nous appelons despotisme il dit qu'il est « comme sont les royaumes des barbares, lesquels combien que soient legitimes et hereditaires neantmoins retiennent empire seigneurial comme est l'estat du Turc, du Moscovite et du Pretejan, tel estoit jadis le royaume de Perse selon Platon des Loix, et Isocrates au Panagyrique (39). » Se référant à la traduction latine de Leonardo Bruni Aretino de l'oeuvre d'Aristote, qui avait rendu « despotés » par « dominus » et ses dérivés par « dominator », « dominicus », Le Roy rend « dominus » par « seigneur » et l'adjectif correspondant par « seigneurial ». En français non plus, donc, le terme de « despoticum » ne fit pas école, les mots de « seigneur » et d'« empire seigneurial » continuèrent à être utilisés à sa place. C'est précisément par « monarchie seigneuriale » que Bodin, Dans Les six livres de la République (1576), traduit « despoteia ». Outre la « monarchie seigneuriale », Bodin considère la « monarchie tyrannique » et la « monarchie royale ». Reprenant la distinction que Guillaume d'Ockham et Marsile de Padoue (40) avaient établie entre « principatus regalis » et « principatus despoticus », pour tenter de montrer que le pouvoir royal n'est pas despotique et que, dans une monarchie, les sujets sont libres, il affirme que « [d]onc la Monarchie Royale, ou legitime, est celle

où les sugets obeissent aux loix du Monarque, & le Monarque aux loix de nature, demeurant la liberté naturelle & propriété des biens aux subiects. La Monarchie Seigneuriale est celle où le Prince est faict seigneur des biés & des personnes par le droit des armes, & de bonne guerre, gouuernant ses subiects comme le pere de famille ses esclaves. La Monarchie tyrannique est où le monarque, mesprisant les loix de nature, abuse des personnes libres comme d'esclaves, & des biés des subiects comme des siens » (41). Comme Machiavel, Le Roy et, ainsi que nous l'avons vu précédemment, bien d'autres de ses prédécesseurs, Bodin juge légitime, en tant que système de gouvernement, ce que nous appelons « despotisme ». Et, comme le penseur florentin, il l'identifie très exactement à celui de la Turquie ottomane.

Dans la traduction anglaise (1606) de Knolle de la République de Bodin, « monarchie seigneuriale » est rendu par « lordly monarchy », de la même façon que la traduction anglaise d'Aristote publiée à Londres en 1598 et basée sur celle de Le Roy avait rendu « empire seigneurial » par « maisterlike sway » (42). « Despoticall » et « despotic » se rencontrent dans Elements du droit naturel et politique (1640) et dans Leviathan (1651) de Hobbes (43). Comme le savait Hobbes, Aristote employait le terme de « despotikon » péjorativement pour distinguer des formes déviées de constitutions, basées sur le gouvernement égoïste du maître (despotés) sur l'esclave, de constitutions orientées vers le bien commun. Compris comme désignant soit le pouvoir politique « seigneurial » soit la domination du maître sur l'esclave, « despotical » est employé parfois comme synonyme de pouvoir politique arbitraire dans les ouvrages des partisans anglais de la souveraineté populaire au XVIIe siècle. Hobbes, quant à lui, l'emploie dans un sens apparemment neutre (44), mais implicitement positif.

Léviathan soutient que la paix civile et l'unité sociale ne peuvent être réalisées véritablement que par l'établissement d'une communauté au moyen d'un contrat social. La République idéale de Hobbes est gouvernée par une puissance souveraine chargée de protéger la sécurité de la république et dotée de l'autorité absolue pour assurer la défense commune. La politique de Hobbes, a-t-on pu dire, est « une théorie et une justification du despotisme » (45). Voyons de plus près si cette affirmation est justifiée.

Bien que les lois de la nature exigent que les êtres humains recherchent la paix et maintiennent que l'établissement de contrats est le meilleur moyen d'y parvenir, la soif naturelle de pouvoir de l'homme menace toujours la sécurité du contrat. Il doit donc exister un pouvoir commun, une autorité souveraine, pour forcer les gens à respecter le contrat. Dans le cadre du contrat, le souverain serait établi par l'ensemble des individus, qui lui transféreraient entièrement leurs pouvoirs et leur volonté et l'autoriseraient ainsi à punir quiconque enfreindrait le pacte. Le souverain gouverne par la peur ; la menace de punition renforce les mandats des lois de la nature, assurant ainsi l'application continue du contrat social. Or, « [l]e contrat qui constitue l'Etat politique créé une personne légale à partir d'une multitude d'individus, personne qui, par sa souveraineté absolue, fait de ces individus à la fois des citoyens et des sujets qui, vivant en paix, peuvent désormais travailler à assurer leur préservation et à

mener une vie plus heureuse. Le représentant de tous les contractants incarne la volonté commune de tous, à savoir le désir de paix. En même temps, sur le plan conceptuel, le représentant se tient au-dessus des parties du contrat, car, à cet égard, le représentant acquiert une autorité matériellement et temporellement illimitée » (45bis). Le représentant, c'est-à-dire le souverain, qu'il soit, comme dans une monarchie, un individu ou, comme dans une démocratie, une assemblée, est composé de la volonté de cette multitude d'individus ; il forme une « personne morale » dans le sens que cette expression a dans le droit public et dans le droit privé ; à la limite, donc, il n'a pas d'existence corporelle. Cette personne artificielle est une métaphore de l'Etat dans son ensemble et Hobbes la nomme « Léviathan ». Dans le Livre II, il affirme : « La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, qui puisse être capable de défendre les hommes de l'invasion des étrangers, et des torts qu'ils peuvent se faire les uns aux autres, et par là assurer leur sécurité de telle sorte que, par leur propre industrie et par les fruits de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, est de rassembler tout leur pouvoir et toute leur force sur un seul homme, ou sur une seule assemblée d'hommes, qui puisse réduire toutes leurs volontés, à la majorité des voix, à une seule volonté; autant dire, désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour tenir le rôle de leur personne ; et que chacun reconnaisse comme sien (qu'il reconnaisse être l'auteur de) tout ce que celui qui ainsi tient le rôle de sa personne fera, ou fera faire, dans ces choses qui concernent la paix et la sécurité communes; que tous, en cela, soumettent leurs volontés d'individu à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que consentir ou s'accorder : c'est une unité réelle de tous en une seule et même personne, réalisée par une convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chacun devait dire à chacun : J'autorise cet homme, ou cette assemblée d'hommes, j'abandonne mon droit de me gouverner à cet homme, ou à cette assemblée, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit, et autorise toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. C'est là la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt, pour parler avec plus de déférence, de ce dieu mortel à qui nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection » (46). Le but de l'établissement d'une communauté est d'échapper à l'état de nature et d'assurer la paix et la défense commune du peuple ; le souverain est chargé d'assurer cette défense. Le souverain peut être un individu ou un groupe de personnes, mais Hobbes parle toujours du souverain à la troisième personne du singulier. Le pouvoir conféré au souverain lui permet de faire tout ce qu'il juge nécessaire pour protéger la République. Tous les droits de l'individu ont été transférés au souverain pour que cette protection soit possible et le seul droit que l'individu conserve est le droit à l'auto-préservation, qui était la raison même de l'établissement du Léviathan. Il y a deux façons d'établir une république : par acquisition (force) ou par institution (accord).

« La domination acquise par conquête, ou victoire à la guerre, est celle que certains auteurs nomment DESPOTIQUE, de despotes, qui signifie un seigneur ou un maître, et elle est la domination que le maître a sur le serviteur. Et cette domination est alors acquise par le vainqueur quand le vaincu, pour éviter à ce moment-là le coup mortel, convient, soit par des paroles expresses, soit par d'autres signes suffisants de la volonté, qu'aussi longtemps qu'on lui accordera la vie et la liberté de son corps, le vainqueur en aura l'usage comme il lui plaît (47). La souveraineté contractuelle est semblable au pouvoir d'un parent

sur un enfant. Dans l'état naturel, un enfant appartient aux deux parents, mais, parce qu'un sujet ne peut obéir à deux maîtres, un seul parent peut avoir la domination absolue sur l'enfant. En l'absence de lois matrimoniales dans l'état de nature, la mère seule sait qui est le père de ses enfants et, par conséquent, le père n'a pas droit à l'autorité paternelle. Le pouvoir familial à l'état naturel est naturellement maternel. Cependant, d'un côté, Hobbes suggère que, tout comme l'homme naturel échappe à l'état de nature en passant un contrat avec un souverain et en sacrifiant ses droits personnels en échange de la sécurité et de la paix, de même deux parents dans l'état de nature passent un contrat l'un avec l'autre pour donner au père le pouvoir sur la famille, également en vue d'assurer la sécurité et la paix. Ce contrat soumet la mère et l'enfant au père et, parce que le père a un pouvoir souverain par contrat, le pouvoir souverain institué est donc appelé « Paternel ». D'un autre côté, Hobbes soutient que le pouvoir souverain ne réside pas naturellement dans le père, mais dans la mère. Seul le contrat détermine la souveraineté et Hobbes va à l'encontre du discours patriarcal en suggérant que l'autorité paternelle est un accident de l'histoire, qui dépend du fait que, une fois au pouvoir, les hommes favorisent les hommes au détriment des femmes, plutôt qu'un diktat de la nature ou de la religion (48).

Un souverain qui arrive au pouvoir par institution, ou par consentement universel, obtient le soutien du peuple parce que les membres du peuple se craignent mutuellement.

En revanche, un souverain qui accède au pouvoir par acquisition, ou par la force, obtient le soutien du peuple parce que le peuple craint le souverain lui-même.

Pourtant, les deux types de souveraineté sont consentis par contrat social et les deux types de contrats sont toujours établis par la peur.

L'établissement d'une république par la force signifie qu'un pouvoir souverain prend le contrôle d'un groupe de personnes qui – si elles ne résistent pas à l'acquisition et ne déposent pas le souverain – doivent consentir à son contrôle sur elles. Ainsi, comme il vient d'être remarqué, un souverain institué par la force fait autant partie du contrat social qu'un souverain institué par accord. Les deux ont la même fonction – protéger la société et assurer la paix – et les deux ont les mêmes droits par rapport à leurs sujets. Les droits d'un souverain sont les suivants : 1) Les sujets lui doivent une loyauté exclusive ; 2) Les sujets ne peuvent pas être libérés de leurs obligations envers lui ; 3) Les dissidents doivent céder à la majorité dans le choix d'un souverain ; 4) Le souverain ne peut être injuste envers ou faire du tort à un sujet innocent ; 5) Le souverain ne peut être mis à mort ; 6) Le souverain peut déterminer quelles idées sont acceptables (il est le juge ultime des principes philosophiques/scientifiques fondamentaux) et peut censurer les doctrines contraires à la paix, les idées qui peuvent causer des désaccords au sein de la population ; 7) Le souverain prescrit les règles législatives ; 8) Le souverain a le pouvoir judiciaire dans

toutes les controverses, civiles et intellectuelles ; 9) Le souverain peut faire la guerre et la paix avec d'autres républiques ; 10) Le souverain peut choisir ses conseillers ; 11) Le souverain a le pouvoir de récompense et de punition ; 12) Le souverain peut faire toutes les nominations civiles, y compris celle des miliciens ; et 13) Le souverain a le droit de vie et de mort sur ses sujets et a un droit sur leurs biens (49). Tous les droits du souverain correspondent aux lois de la nature déduites par Hobbes dans le livre I et aux méthodes philosophiques qu'il emploie tout au long de son argumentation. Le souverain est à la fois le fondement de toute connaissance véritable et la puissance incarnée qui fait respecter la paix civile.

Hobbes considère la nature de la liberté sous le pouvoir souverain absolu et déclare que la liberté signifie la capacité d'agir selon sa volonté sans être physiquement empêché d'accomplir cet acte. Seules les chaînes ou l'emprisonnement peuvent empêcher une personne d'agir, de sorte que tous les sujets jouissent d'une liberté absolue en vertu de la souveraineté. Bien que le contrat et les lois civiles instituées par le souverain soient des « chaînes artificielles » empêchant certains actes, la liberté, absolue, existe toujours parce que les sujets eux-mêmes ont créé les chaînes. Les sujets écrivent le contrat social et sont les auteurs du pouvoir du souverain. Ainsi, Hobbes soutient que le sujet est responsable de tous les obstacles à ses actes et ne peut donc pas se plaindre.

Dans l'état de nature, la liberté n'existait pas, parce que les actes étaient entravés par la peur de la mort et la peur du pouvoir des autres. Dans le Léviathan, la peur et le pouvoir sont toujours présents, mais, parce que le sujet a consenti à les céder au souverain pour qu'il les utilise comme outils, le sujet a atteint une liberté absolue. C'est-à-dire que le sujet est l'auteur du pouvoir du souverain et qu'il est donc responsable de ses actes. Ainsi, même si le souverain emprisonne ou tue le sujet, ce dernier est personnellement responsable de son propre sort. Hobbes conclut que la liberté ne peut exister véritablement que sous un pouvoir souverain absolu autorisé par ses sujets (50).

« Tout, jugera Alexis-François Artaud de Montor (1772-1849), est de la plus grade hardiesse dans [les conseils que donne Hobbes]. D'abord, quoique s'avançant en apparence d'un point de départ de droit divin, il reconnaît la souveraineté du peuple. Mais que les partisans de cette opinion ne se fient pas à l'Anglais audacieux […] car après avoir adoré le peuple, il le détrône immédiatement et impitoyablement avec la plus grande imprudence. Le peuple s'est donc fait une seule personne […]. Cette personne a parlé, elle a choisi ; celui qu'elle a choisi ne s'est lié à qui que ce soit, quelque serment qu'il ait fait et quoiqu'il ait reçu l'autorité. Le peuple a cessé d'être une personne ; la personne ayant péri, toute obligation envers elle a péri. C'est plus que de la perfidie, c'est du despotisme éhonté, qui s'appuie d'abord hypocritement sur le principe le plus démocratique » (51). Le terme de « despotisme », tel qu'il a été précisément défini plus haut par opposition à celui de « tyrannie », est-il employé abusivement par le diplomate, historien, traducteur et collectionneur français ? Pas du tout. Le peuple qui accepte la démocratie est un peuple d'esclaves.

« La démocratie seule ne peut constituer un gouvernement, et, si elle y parvenait jamais, elle formerait le pire des États : la raison nous en parait évidente.

« Le peuple étant souverain, la loi est l'ouvrage de la volonté générale ; le peuple formant aussi le gouvernement, tout acte du pouvoir exécutif est aussi un acte de la volonté générale, et par conséquent une loi. On voit déjà que le pouvoir exécutif absorbe et détruit la puissance législative; que la volonté permanente de celle-ci est constamment subordonnée à la volonté journalière et mobile de celui-là. Ainsi la démocratie n'a pas de législation proprement dite ; la loi n'y étant que la volonté actuelle du magistrat, appliquée à un seul cas particulier, ne saurait régler ni l'universalité de la cité, ni l'avenir ; et la liberté du citoyen y serait sans aucune sauvegarde, puisque la loi qui la protège pourrait être violée par le jugement, qui serait une véritable loi postérieure. La démocratie, confondant le législateur et le ministre, constituerait le gouvernement le plus despotique, elle ne formerait pas même un gouvernement ; le magistrat sans loi qui le dirige et le limite, le citoyen sans loi qui le conduise et le rassure, verraient chaque jour la liberté en butte à de nouveaux outrages ; car, si la liberté n'est point où les lois ne sont pas respectées, elle ne saurait être où les lois ne sont pas […].

« Un État qui force tout le monde à gouverner ne peut vivre qu'autant que tout le monde veut obéir. Le citoyen est prince, il est sujet tout à la fois : prince, il est despote ; sujet, il est esclave. Mais sa puissance est au souverain, comme un est au nombre des citoyens dont le souverain se compose, et sa servitude comme un est à la loi ou à l'unité. C'est pour cela que son obéissance est difficile, et qu'il lutte avec tant de violence contre toute volonté qui n'est pas la sienne, parce qu'elle lui offre tout ensemble la honte d'une défaite et la domination d'une volonté étrangère. Voilà pourquoi la diversité d'opinions produit l'inimitié politique, la guerre civile et la perte de l'État.

« Le peuple entier, toujours occupé d'affaires publiques, doit être constamment assemblé comme souverain, comme gouvernement ou comme magistrat; il ne peut donc posséder qu'un petit territoire qui devient la proie d'un État voisin. Sans cesse affairé, toute industrie lui doit être étrangère ; il lui faut donc un peuple d'esclaves destinés à le nourrir. La souveraineté des uns, vivant de l'esclavage des autres, cesserait de constituer une démocratie, et n'offrirait plus qu'un monstre. Chaque citoyen, ayant un droit égal, doit l'exercer avec des moyens égaux : l'égalité absolue serait donc nécessaire. Mais elle est impossible dans la fortune, dans la force, dans les talents ; la démocratie ne peut donc convenir à aucun peuple. Il n'est pas d'État où les richesses soient plus audacieuses et la misère plus éhontée ; Marius faisait porter au Forum des sacs d'argent pour acheter les voix, c'était un bureau de corruption publique »

Chez Locke comme chez Bodin et Hobbes – qui, cependant, ne fait pas de différence entre guerre juste et guerre injuste, contrairement au juriste français et au philosophe anglais -, la conquête est le fondement du gouvernement despotique. Dans Du gouvernement civil, il est question de trois espèces de pouvoir : le pouvoir paternel, un « gouvernement naturel » qui « ne s'étend nullement sur le droits, les fins et la juridiction du Pouvoir et du Gouvernement qu'on appelle Politique » (53), qui « est ce Pouvoir que chaque homme a dans l'état de nature, qu'on a réuni entre les mains d'une Société, et que cette Société a remis à des Conducteurs qui ont été choisis, avec cette assurance et cette condition, soit expresse, ou tacite, que ce Pouvoir sera emploïé pour le Bien du Corps Politique, et pour la conservation de ce qui appartient en propre à ses membres » et en vue de laquelle il faudra « retrancher ces parties et membres seuls qui sont si corrompus, qu'ils en grand danger ce qui est sain » (54). La troisième espèce de pouvoir, à savoir le pouvoir despotique, est « un Pouvoir Absolu et Arbitraire qu'un homme a sur un autre, et dont il peut user pour lui ôter la vie, dès qu'il lui plaira » (55). L'esclavage, Locke le définit précisément dans les mêmes termes : arbitraire, absolu et despotique. En dépit du fait qu'il rejette et condamne l'esclavage, il admet qu'il est juste d'user du pouvoir despotique dans un cas : « c'est lorsqu'on a été attaqué injustement par des gens qui se sont mis en Etat de guerre, et ont exposé leur vie et leurs biens au pouvoir de ceux qu'ils ont ainsi attaqués. En effet, puisque ces sortes d'agresseurs ont abandonné la Raison que Dieu a donnée pour régler les différends, qu'ils n'ont pas voulu employer les voies douces et paisibles, et qu'ils ont usé de force et de violence pour parvenir à leurs fins injustes, par rapport à ce sur quoi ils n'ont nul droit; ils se sont exposés aux mêmes traitements qu'ils avoient résolu de faire aux autres, et méritent d'être détruits, dès que l'occasion s'en présentera, par ceux qu'ils avoient dessein de détruire ; ils doivent être traités comme des créatures nuisibles et brutes, qui ne manqueroient point de faire périr, si on ne les faisoit périr elles-mêmes » (56). Hobbes va plus loin, en ne distinguant pas entre commandement despotique et commandement politique (57) : « Il y a COMMANDEMENT quand un homme dit Fais ceci, ou Ne fais pas ceci, et qu'on ne peut attendre d'autre raison que la volonté de celui qui le dit. De cela, il s'ensuit manifestement que celui qui commande prétend de cette façon à son propre avantage, car la raison de son commandement est sa seule volonté personelle [sic], et l'objet propre de la volonté de tout homme est quelque bien pour lui-même » (58). Le commandement despotique est ainsi considéré comme une des formes du gouvernement politique.

Quelques décennies plus tôt, Grotius, dans De Jure Belli ac Pacis (1625), était allé, pour réfuter « l'opinion de ceux qui prétendent que la puissance souveraine appartient toujours et sans exception au peuple, en sorte qu'il ait le droit de réprimer et de punir les rois toutes les fois qu'ils abusent de leur autorité », jusqu'à justifier le despotisme, en arguant que, s' « [i]l est permis à chaque homme de se rendre esclave de qui il veut, comme cela paraît par la loi des anciens Hébreux et par celle des Romains (?) […] [p]ourquoi donc un peuple libre ne pourrait-il pas se soumettre à une ou plusieurs personnes, en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de gouverner sans s'en réserver aucune partie ? » (59).

De Jure Belli ac Pacis (1625) était dédié à Louis XIII ; Grotius qui, après avoir été emprisonné pour ses opinions religieuses aux Provinces-Unies, où il était né, avait trouvé refuge en France, où le roi lui avait fait une pension. Tout en contribuant à enterrer les vestiges de la féodalité, Louis XIII, ce monarque que le prince de Condé qualifia de despote imbécile (60), avait posé les fondements de la monarchie absolue (61). La Fronde éclata, au début du règne de son successeur, pour des raisons qui étaient non seulement d'ordre fiscal (augmentation et multiplication des impôts) et conjoncturel (mauvaises récoltes, épidémies, etc.), mais aussi, précisément, d'ordre politique (concentration du pouvoir politique entre les mains du roi, volonté de mettre au pas les officiers et les magistrats) (62). Tandis que, en Angleterre, l'établissement de la monarchie parlementaire et l'instauration de la liberté individuelle, garantie par l'acte d'habeas corpus (1679), avaient été le résultat de révolutions menées au nom des (pseudo-)valeurs (maçonnico-)républicaines, il semble que la Fronde, en dépit de l'huile libérale jetée sur le feu par les agents anglais (63) fût motivée par des intérêts de caste (64) plutôt que par des aspirations démocratiques. Suite aux combats sanglants qui eurent lieu entre les frondeurs et les troupes royales dans Paris en octobre 1652, « [b]eaucoup de citoyens paisibles qui n'apprécient la liberté qu'autant qu'elle était compatible avec l'ordre, jugèrent le retour du cardinal Mazarin (réfugié avec la reine à Saint-Germain depuis le 6 février 1651) et l'établissement du despotisme un moindre mal que le renouvellement de ces scènes de carnage » (65). L'apologiste de Machiavel, publiciste et chanoine Toulouse Louis Machon (1603-1672 ?) tenta de les rassurer, en écrivant dans « Les véritables maximes du gouvernement de la France justifiées par l'ordre des temps depuis l'établissement de la Monarchie jusques à présent servant de réponse au prétendu arrêt de cassation du conseil du 18 janvier 1652 » : « [l]es monarchies ne sont pas toutes d'espotiques, il n'y a que celle du Turq. Toutes les autres que nous avons aujourd'huy, sont temperées par une espéce d'Aristocratie, qui les maintient & qui les conserve » (66). L'année suivante, Louis-Adrien Le Paige (1712-1802), janséniste radical, avocat au parlement de Paris, éminence grise et pamphlétaire de l'opposition parlementaire à la monarchie et grand bailli du Temple, c'est-à-dire conseiller et surintendant des archives du prince de Conti, grand prieur de l'Ordre de Malte et franc-maçon (67), qui l'avait fait nommer à ce poste et lui accorda sa protection (68), renchérit, en déclarant sans cynisme : « […] l'essence de notre monarchie est d'être pure de tout levain de despotisme (69) »

A la mort du cardinal, au lieu de nommer, comme tout le monde s'y attendait, un nouveau ministre, Louis XIV annonça qu'il gouvernerait seul. Il entreprit de réduire le rôle des parlements au rôle de chambres d'enregistrements des lois, supprima leur droit de remontrance, musela l'édition et la presse et domestiqua la noblesse en l'enversaillant. De la police, qui n'était jusque-là qu'une ressource auxiliaire de justice, il fit un moyen de gouvernement. La volonté royale tint lieu de tout ; « la volonté royale » et non « la volonté du roi », car l'influence exercée par ses maîtresses et ses favorites sur sa conduite privée et sa politique fut aussi impérieuse que néfaste (70).

Dans cette mesure, on peut dire que Louis XIV, « dans tous les actes de son règne, poursuivait l'accomplissement d'une pensée fixe : il voulait faire de la France une monarchie absolue qui, par son

unité, devint le centre et le cœur de l'Europe. Sous lui, donc, la royauté ne fut pas seulement le premier des pouvoirs, tous les éléments de la société durent être absorbés par elle; toute justice, toute faveur, tout privilège émanèrent du trône; la France se personnifia en un seul homme, l'obéissance passive fut érigée en axiome politique, la servitude transformée en dogme, le roi exalté comme un dieu » (71). Et l'État, c'était lui. « Tout ce qui avait une existence en dehors de lui lui faisait ombrage : 'Il ne voulait de grandeur que par émanation de la sienne ; toute autre lui était odieuse'. Et c'est ainsi qu'en élevant sans cesse les parlementaires, les bourgeois, les gens de robe et de finance, dont il croyait n'avoir rien à craindre, en n'accordant guère à la noblesse que des charges de cour, qui la ruinaient sans lui donner aucune puissance réelle, il mit tout le monde sous le même niveau, ou, pour employer le mot de Saint-Simon, 'sous le même pressoir', et fit de tous, grands et petits, 'un vil peuple en toute égalité' » (72). « L'autorité royale, lit-on dans 'Les Soupirs', est montée si haut que toutes les distinctions disparaissent, toutes les lumières sont absorbées ; car, dans l'élévation où s'est porté le monarque, tous les humains ne sont que la poussière de ses pieds » (73). Précisément, « Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté » (1689), attribué à Michel Le Vassor (1646-1718) ou au pasteur calviniste, théologien, écrivain et pamphlétaire prolifique Pierre Jurieu (1637-1713), stigmatise « l'oppression & la tyrannie, sous laquelle gémissent tous les ordres de la France, et la misère à laquelle ils sont réduits sous une Puissance Despotique » (74) et rapproche le pouvoir de Louis XIV (1638-1715) de celui du Grand Turc. Il n'est pas jusqu'aux appartements dans lesquels il loge ses maîtresses, qui, parce que voisins les uns des autres, ne soient comparés par les pamphlétaires aux harems de l'Orient (75).

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que la définition des termes de « despotique » et de « despotisme », apparus dans le Dictionnaire de Trévoux en 1721, se soit étoffée. Alors que, dans l'édition lorraine du Dictionnaire de Trévoux (1738-1742), « despotique » est défini comme « souverain absolu ; qui sent le maître ; qui tient du maître et despotisme. Summum imperium. Les princes d'Orient sont absolus et despotiques » et « despotisme » comme « autorité absolue. Forme de gouvernement despotique, ou gouvernement, dans lequel le souverain est maître absolu. Comme les Mogols gouvernent leurs états avec un despotisme entier », le Dictionnaire de Trévoux de 1771 donne respectivement : « souverain absolu ; qui sent le maître ; qui tient du maître et despotisme. Summum imperium. Les princes d'Orient sont absolus et despotiques. C'est un gouvernement despotique, où le prince fait tout ce qu'il veut, sans en rendre raison à personne. Il n'y a point de patrie qui intéresse dans un Etat despotique ; la gloire, le service du prince y suppléent » et « [f]orme de gouvernement despotique, ou gouvernement, dans lequel le souverain est maître absolu, a une autorité sans bornes, un pouvoir arbitraire, qui n'a pour règle que sa volonté. Tel est le gouvernement de Turquie, du Mogol, du Japon, de Perse, et presque de toute l'Asie. Le principe, le caractère et les maux qu'entraîne le despotisme sont suffisamment développés dans nos meilleurs Ecrivains. Le despotisme qu'il avait sucé en naissant lui avait fait oublier qu'autrefois la Suède avait été libre. Volt. ». Précisément, c'est Voltaire qui, dans la première moitié du XVIIIe siècle, avait contribué à faire entrer dans l'usage le terme de « despotisme », qu'il employait généralement, non pas péjorativement, comme dans l'extrait qui vient d'être cité du Siècle de Louis XIV (1751), mais méliorativement, l'appliquant, par exemple, à Louis XIV et à Catherine de Russie (76).

L'usage du terme de « despote » se répandit dans le sens « de monarchie ou simplement […] [de] toute pratique injuste, inconstitutionnelle ou discriminatoire et [dans celui de] système rationnel d'institutions nécessaires à l'intérêt général. Dans la première série sémantique, le despotisme détermine une situation ou un système indéfendable […] ; dans la seconde […] cette situation peut être désirée et souhaitable » (77), sous certaines conditions. que nous préciserons plus bas.

Certains contemporains la souhaitaient tout en ne la souhaitant pas. Bayle « dénonce le despotisme en bloc, mais le justifie dans le détail » (78). D'Holbach tantôt le pourfend, dans Recherches sur l'origine du despotisme oriental et des superstitions (1761) (79), traité politique écrit par Nicolas-Antoine Boulanger (80) pour servir d'introduction et de commentaire à L'Esprit des lois, qui fut incorporé à L'Encyclopédie sous une forme abrégée à l'article 'Oeconomie politique' et que le baron remania pour publication, tantôt le prône dans certaines circonstances (81). Montesquieu, lui-même, dont nous aurons à examiner « L'Esprit des Lois » plus bas et qui « avait pris bien de la peine pour poser des bornes entre le despotisme et la monarchie tempérée, qui lui semblait le gouvernement naturel des Français, « aurait voulu » à la fin de sa vie, « comme il est toujours fort dangereux que la monarchie ne tourne en despotisme », « rendre le despotisme même utile » et, « [d]ans cette vue, [avait] tracé la peinture la plus riante d'un despote qui rend ses peuples heureux » et « [se flatta] peut-être qu'un jour, en lisant son ouvrage, un prince, une reine, un ministre, désireraient de ressembler à Arsace, à Isménie ou à Aspar, ou d'être eux-mêmes les modèles d'une peinture encore plus belle » (82). L'avocat et hommes de lettres Simon-Nicholas Linguet (1736-1794), embastillé en 1779 et dont la défense de l'esclavage se rapproche de celle d'Aristote et qui eut le mérite de dénoncer à l'avance les conséquences funestes qu'aurait la Révolution de 1789 pour le petit peuple (83), dit d'abord « préférer, pour le bonheur du peuple, c'est-à-dire, de la partie la plus nombreuse, & la plus foible d'une nation, le Gouvernement flétri par notre indiscrétion du nom odieux de despotisme, c'est-à-dire, celui où il n'y a point entre le Prince & les Sujets d'intermédiaires assez puissans pour étouffer les plaintes des uns, & enchaîner l'influence de l'autre » (84), sachant qu'il existe des limites à la puissance d'un tel prince, qui sont constituées par son propre intérêt (propriétaire de tout dans son royaume, il n'a aucune raison d'y tout détruire) et (85) la capacité du peuple à secouer son joug, si le prince abuse de son autorité (86), pour ensuite se démentir dans les termes suivants : « je ne suis point le partisan du despotisme, parce que j'ai dit que de la suppression de la servitude domestique datoit le despotisme européen » (87). Son admiration pour les Asiatiques et en particulier les « Musulmans » (88) ne le cédait certes en rien à celle qu'affichait pour eux le médecin, traducteur, philosophe et vulgarisateur scientifique et traducteur de Hobbes Samuel Joseph Sorbière (v. 1610-1670) (89), catégoriquement favorable, quant à lui, à la monarchie absolue, ou despotique, au motif que les empires despotiques d'Asie, en particulier l'empire ottoman, connaissaient la paix et la prospérité, tandis que les monarchies occidentales, en raison des libertés politiques qu'elles octroyaient, étaient en proie aux troubles et à l'insécurité.

Comme Sorbière, les physiocrates se prononcent nettement en faveur du despotisme. Comme un bon nombre de réformateurs du XVIIIe siècle, ils y voient le seul et unique moyen de faire réussir leurs théories économiques et sociales : liberté – relativement – absolue pour le commerce, pour l'industrie, pour la propriété personnelle. « Préoccupés surtout d'améliorations matérielles, les physiocrates consentent indifféremment à les recevoir du roi absolu ou du peuple souverain, de l'aristocratie ou de la démocratie, de la monarchie ou de la république » (90), mais ils sont fermement convaincus qu'elles ne pourront être apportées que par un pouvoir un, fort, agissant résolument et sans appel. Ce monarque gouvernera « despotiquement » (91), c'est-à-dire sans que des ordres privilégiés restreignent sa puissance sous prétexte de servir d'intermédiaires entre lui et la nation. De là la première des maximes générales de du Quesnay (1694-1774) : « Que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers, car l'objet de la domination et de l'obéissance est la sûreté de tous et l'intérêt licite de tous. Le système de contreforces dans un gouvernement est une opinion funeste, qui ne laisse apercevoir que la discorde entre les grands et l'accablement des petits (92). » Cette maxime renferme la formule de l'unité du pouvoir absolu, quasiment sans contre-poids, presque sans limite. Toutefois, le prince ne pourra jamais gouverner « arbitrairement », parce qu'il gouvernera conformément aux lois de l'ordre naturel, révélées par Quesnay et ses disciples. Ce « bon despote » aura pour sujets des hommes formés par les physiocrates, des citoyens dont l'instruction sera parfaite et pour lesquels les principes économiques de Mercier de la Rivière seront des axiomes, qui s'imposeront de « toute évidence » aux esprits sensés. A l'instar de Platon et d'Aristote, ils pensent donc que c'est par l'éducation que l'État peut se maintenir, en prévenant les révolutions. Une fois l'éducation de toutes les classes de la société accomplie, le « bon despote » sera le garant de la félicité publique, qui résultera elle-même de la liberté –relativement – absolue du commerce et de l'industrie, de l'institution et de la libre jouissance de la propriété privée. De Quesnay et l'administrateur colonial Lemercier de la Rivière (1721-1801) souhaitent donc l'établissement de ce qu'ils appellent un « despotisme légal », par opposition non seulement à la monarchie constitutionnelle, au gouvernement parlementaire, au principe de la séparation des pouvoirs, mais aussi à ce qu'ils nomment « despotisme arbitraire », à savoir, comme le dit à l'époque le Dictionnaire le Trévoux, « qui n'est point fixé par le droit, ni par la loi ». « L'empereur est absolu, c'est vrai, admettent-ils, mais il est absolu pour faire respecter la loi qui garantit les droits de la société tout entière, et cette loi qu'il doit faire respecter l'engage lui aussi ; elle est un frein à ses volontés particulières qui pourraient essayer de contrevenir à la loi générale » (93). « Les lois s'opposent donc au despotisme de l'empereur en l'astreignant lui-même à leur puissance et en lui enlevant tout moyen de faire le mal, s'il le voulait faire. Mais il ne peut même pas le vouloir, car s'il lui arrivait d'oublier les principes évidents de l'ordre naturel sur lesquels est fondé son empire, les mandarins, les lettrés qui se sont instruits pendant de longues années dans la science du gouvernement, sont là pour l'avertir de l'erreur qu'il commet » (94). En somme, il s'agissait, comme l'a fort justement remarqué Henri Ripert, d'un « despotisme des lois » (95). Le chanoine, théologien, économiste, journaliste et penseur physiocrate Nicolas Baudeau (1730-1792) proclame : « […] Il n'y a de bon gouvernement que le despotisme légal, c'est-à-dire l'exécution absolue des lois données par le Despote qui nous fait respirer » ; « […] l'évidence, dit-il encore, doit être seule le Despote de l'Univers » (96). Qu'est-ce que, pour les physiocrates, l'« évidence » ? Selon du Quesnay, « le terme évidence signifie une certitude si claire et si manifeste par elle-même que l'esprit ne peut s'y refuser » (97) ; selon de la Rivière, qui en emprunte la

définition à Descartes, « L'évidence […] est un discernement clair et distinct des sentiments que nous avons et de toutes les perceptions qui en dépendent ». En un mot, il s'agit de la raison, « le magistrat suprême et seul infaillible des hommes », « le ministre de l'auteur de la nature parmi les hommes et l'organe de ses volonté », dit encore Mably (98). Nous serons en mesure de préciser le sens qu'attribuaient les physiocrates au terme « évidence » après avoir cité le passage suivant d'une lettre où Mirabeau, passant outre à l'ordre que lui avait intimé Rousseau de, « quoi qu'il arrive, ne [plus lui parler] de [son] Despotisme légal. Je ne saurais le goûter ni même l'entendre ; et je ne vois là que deux mots contradictoires, qui réunis ne signifient rien pour moi » (99) : « Vous n'entendez point nos lois, nous n'en avons d'autres que la propriété personnelle, mobiliaire et foncière, d'où dérivent toutes les libertés possibles qui ne nuisent point à la propriété d'autrui. C'est de la connaissance de cette loi générale et applicable à tous les cas quelconques, que dérive notre despotisme légal qui vous effraye, et qui ne doit pourtant pas vous étonner davantage que le despotisme du calcul qui, depuis qu'il est reçu, décide tous les comptes faits et à faire… Le chiffre arrive, décide le cas despotiquement et sans appel : car, dites-moi, quelles sont les contre-forces de l'addition et de la soustraction ? En cet état, ce n'est pas la peine de disputer sur l'espèce de la main dépositaire de l'autorité, et chargée d'exercer de despotisme légal. Vous redoutez l'autorité d'un seul, comme plus susceptible de dégénérer en arbitraire : nous croyons le concours de plusieurs susceptible d'association d'intérêts particuliers contre le despotisme légal. Mais il est à considérer… que sitôt que les lois essentielles de l'ordre naturel seront généralement connues et enseignées, elles seules seront despotes, et le consentement de tous veillera à leur exécution (99bis). » Là où Le Vauguyon, un physiocrate mineur, avait parlé de « l'évidence des vérités géométriques » (100), Mirabeau parlait implicitement de l'évidence des vérités mathématiques. De fait, l'objectif de la théorie économique de du Quesnay était « de mettre en chiffres une vérité préétablie » (101). Tout, après leur passage, devient « science » (102). Le modèle physiocratique du despote est un géomètre : « Euclide est un véritable despote et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques : leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce législateur n'en sont qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence : par ce moyen, depuis des siècles le despote Euclide règne sans contradiction sur tous les peuples éclairés ; et il ne cessera d'exercer sur eux le même despotisme, tant qu'il n'aura point de contradictions à éprouver de la part de l'ignorance (103). » De la Rivière reconnaissait que « le seul mot de despotisme personnel inspirait une certaine horreur dont on ne pouvait se défendre » (104), en raison du fait qu'il faisait penser au pouvoir arbitraire. Rien de tel, tâchait-il de rassurer, n'est à redouter du despotisme personnel, car « c'est l'évidence qui commande avant que le souverain ordonne » (105). Toujours est-il que le despotisme légal devient le despotisme personnel parce que le despotisme légal doit nécessairement se manifester et ne peut le faire que par l'organe de l'autorité souveraine. Selon les propres termes de de la Rivière, « [l]a force publique qui constitue l'autorité, ne peut rien par elle-même & sans le ministère d'un agent qui lui donne la direction qu'elle doit suivre : par elle-même elle est aveugle ; il lui faut un guide pour l'empêcher de s'égarer. Le propre de cette force est donc de rester sans mouvement, jusqu'à ce que la volonté qui est en droit de la commander, la fasse agir. Par ce moyen cette même force devient personnelle à la volonté qui la met en action ; c'est dans cette volonté qu'elle réside en son entier » (106). Nous soulignons parce que cette expression rappelle de très près la définition que le Tao-Te-King donne du Tao, « qui n'agit pas mais par qui toutes choses se font » (107). De fait, le modèle de gouvernement des physiocrates est la Chine (108), en raison de sa réglementation économique et de ses règles sociales, politiques et administratives

ainsi que de sa religion, le confucianisme, efficacement intégré à l'ordre politique. Le type idéal du despote qu'ils caressent de leurs vœux est l'empereur de Chine (109), qui gouverne selon le principe taoïste de l'agir-sans-agir ; pour Lao-Tseu et Confucius, il s'agit de la meilleure technique de gouvernement (110). Une comparaison particulièrement heureuse a été faite entre ce souverain, qui, tout au moins sur le papier, n'a pas d'autre rôle que de servir d'organe à des lois supérieures qu'il n'a pas établies et un « chef d'orchestre [, qui] ne se sert de son sceptre que comme d'un bâton pour battre la mesure. Il est vrai que le despotisme d'un chef d'orchestre est plus rigoureux que celui du tzar, car chacun des musiciens doit obéir, sans s'écarter d'un dixième de seconde, à chaque geste de sa main, mais il ne ressemble pourtant point à une tyrannie puisque chacun des exécutants y obéit librement et que celui qui s'aviserait de vouloir faire une fausse note, par esprit d'opposition, ne serait pas un révolté mais simplement un imbécile » (111). Celui qui a trouvé cette comparaison a raison de faire observer que ce despotisme n'a rien à voir avec le pouvoir absolu tel que le caractérisaient les anciens légistes (« Quod principi placuit legis habet vigorem », « ce qui plaît au prince a force de loi »), ni avec le régime du « bon despote », qui doit rendre les hommes heureux malgré eux, « par la supériorité de son génie » (112), qu'il se soit appelé, au XVIIIe siècle, qui, « tout entier », eut « les yeux fixés sur » « [c]e roi idéal » (113), Pierre le Grand, la Grande Catherine ou Frédéric II de Prusse. Il s'agit d'un despotisme administratif, voire scientifique

« L'histoire de Pierre le Grand, arrangée par Voltaire, puis le vivant exemple de Frédéric, de Catherine, des despotes éclairés, la demi-anarchie ou glissait la monarchie française, les souvenirs du grand siècle, le désordre polonais, les tares du libéralisme anglais mieux connu, la découverte d'un despotisme oriental plus acceptable, l'idée qu'un pouvoir fort facilite les réformes et que le progrès est l'œuvre des grands souverains, enfin une certaine indifférence pour les formes politiques […] renforça l'idée d'un absolutisme bienfaisant. On admit qu'il pouvait exister un despotisme utile, où l'État n'est pas fait pour le despote mais le despote pour l'État. On pensa que le système, s'il offrait des dangers, pouvait offrir aussi des avantages. On se fit à l'idée d'un pouvoir qui saurait s'imposer les réformes nécessaires. 'Le grand défaut de presque tous ceux qui gouvernent, dit Voltaire, dans Conversation de M. l'Intendant des menus en exercice avec M. l'abbé Grizel (1761), est de n'avoir que des demi-volontés et des demi-moyens'. 'Les gens qui sont les maîtres chez eux ne sont jamais persécuteurs : voilà pourquoi un roi qui n'est point contredit est toujours un bon roi, pour peu qu'il ait le sens commun' » (114). Le gouvernement russe plaisait à Voltaire parce que « loin de songer, comme le dit Montesquieu, 'à établir des corps intermédiaires, à diminuer son autorité', il se met 'à la tête de la finance, des armées, de la magistrature, de la religion'. Absolutisme ou anarchie : pour Voltaire, tel est le dilemme. 'Ce qu'il rêve, c'est une société monarchique dans le sens le plus violent du mot, et jusqu'à l'extrême, où le roi paye les juges, les soldats et les prêtres, au même titre ; ait tout dans sa main'. Y compris les gens de lettres. 'Quel moyen, s'écrie Diderot, parlant du théâtre, 'si le gouvernement en savait user et qu'il fût question de préparer le changement d'une loi ou l'abrogation d'un usage!… Il faut que le souverain tienne le prêtre dans l'une de ses manches et l'homme de lettres, mais surtout le poète dramatique, dans l'autre. Ce sont deux prédicateurs qui doivent être à ses ordres, l'un pour ne dire que ce qu'il voudra, l'autre pour dire ce qu'il voudra'. Les lettres au service du pouvoir, voilà terme de la doctrine. Turgot, sans aller

jusque-là, voudrait du moins que l'instruction fût dirigée par un 'Conseil de l'Instruction nationale' 'dans des vues publiques, d'après des principes uniformes, selon 'un seul esprit. Il ferait composer dans cet esprit les livres classiques d'après un plan suivi'. C'est l'asservissement de l'instruction à une 'vérité' officielle. D'Holbach veut confier à l'Etat non seulement le soin d'enseigner la morale, mais celui d'en fixer les principes, et Rousseau prétend imposer, sous peine de bannissement, voire de mort, une sorte de religion d'État. Or Rousseau et d'Holbach passent pour anti despotes ! On ne tourne le dos au despotisme personnel que pour tomber dans le despotisme collectif. Malade, la France fait une poussée d'antilibéralisme.

« On est las des 'rois soliveaux', 'des trônes occupés par des fantômes' (Linguet), et beaucoup répéteraient volontiers après Hobbes : 'Celui dont l'autorité serait bornée ne serait point roi, mais sujet de celui qui aurait borné sa puissance'. Pour un Montesquieu qui s'inquiète des empiétements de la monarchie, on compte dix écrivains ou publicistes qui ne songent qu'à étendre sa puissance. Ce sont tous ceux qu'irritent l'influence de l'Eglise, l'action paralysante des Parlements, les despotismes subalternes, tout ce qui, freinant le pouvoir, ralentit la machine et s'oppose au progrès. Les fautes et les abus d'un pouvoir fort, révocation de l'édit de Nantes par exemple, n'apparaissent pas comme liés au régime, mais bien plutôt a la 'superstition' et au manque de 'lumières'. L'absolutisme demeure l'instrument idéal du progrès. […] L'autorité absolue, cet instrument si redoutable en lui-même, devient l'instrument salutaire des changements les plus heureux dans les mains d'un souverain instruit, courageux et porté aux grandes choses'. Louis XIV, selon Voltaire, fit voir qu'un roi absolu, qui veut le bien, vient à bout de tout sans peine. Il n'avait qu'à commander, et les succès dans l'administration étaient aussi rapides que l'avaient été ses conquêtes'. 'Il n'y a qu'à vouloir, disait le même Voltaire résumant 1'histoire de Pierre le Grand, et cela voulait dire : Il n'y a qu'à l'imposer, faire le bonheur des peuples malgré eux, ne pas tenir compte des résistances et, selon le mot de Frédéric, travailler sur les hommes 'comme l'eau-forte sur le fer'. C'était l'avis de d'Argenson qui terminait sur le gouvernement de la France par un hymne à l »autorité despotique' seule assez forte pour renverser tous les obstacles » (115).

Le despotisme, comme le pensait Grotius au siècle précédent, paraît justifié, du moment que le système despotique est rationnel et que le peuple est consentant (116). Psychologiquement, ce qui contribue à faire accepter cette conception du despotisme que les historiens allemands du XIXe siècle nommeront « éclairé », « c'est la conviction que l'histoire est l'œuvre des grands hommes – grands hommes d'État surtout, grands souverains, grands ministres. Même ceux qui, comme Voltaire, prétendent ne plus s'en tenir à l'histoire des monarques, attribuent le premier rôle a des sortes de Titans qui pétrissent hommes et choses à leur guise, soit qu'ils semblent tout tirer d'eux-mêmes et agir seuls, comme Pierre le Grand, soit que, servant d'animateurs, ils groupent et encouragent les talents : c'est le cas de Louis XIV. ' Il ne s'est presque jamais rien fait de grand dans le monde que par le génie et la fermeté d'une seule personne qui lutte contre les préjugés de la multitude ou qui lui en donne… On vit après la mort de Henri IV combien la puissance, la considération, les mœurs, l'esprit d'une nation, dépendent souvent

d'un seul homme… Notre nation a besoin de l'œil du maître pour être encouragée. Vingt fois Voltaire est revenu sur cette idée et vingt autres l'ont reprise après lui » (117). Dont, de manière tout à fait caractéristique, Helvétius qui, une fois qu'il a distingué le pouvoir légitime du pouvoir arbitraire en arguant que celui-là « emploie la force publique pour satisfaire ses fantaisies », tandis que celui-ci en use pour « l'avantage général », qualifie paradoxalement le règne de Tullius, septième roi de Rome, de despotique, parce qu'« il a eu le courage de mettre lui-même des bornes à l'autorité royale » (118). « Rien de meilleur, juge-t-il, reprenant les paroles prononcées par Frédéric II dans un discours prononcé à l'Académie de Berlin, que le gouvernement arbitraire, mais sous des princes, justes, humains et vertueux : rien de pire sous le commun des rois » (119).

Dans ce siècle qui, tout en ayant les yeux fixés sur le « bon despote », n'avait que le mot de « liberté » à la bouche, seul Montesquieu semblait condamner le despotisme avec la même intransigeance que celle dont avait fait preuve Fénelon à l'égard de ce système politique plusieurs décennies avant la parution de De L'Esprit des Lois (1748) (120). Surtout, dans Essai philosophique sur le gouvernement civil (1721), il avait alerté ses contemporains sur le fait que « [l]e despotisme de Tarquin et de Guillaume-le-Conquérant ont été à l'origine de tous les maux de Rome et de l'Angleterre » (l21) et, tacitement (122), que l'Europe n'était pas à l'abri d'un retour de cette forme de gouvernement qui, selon Aristote, convenait à la nature des Asiatiques. « Souvenez-vous, les avait-il averti dès 1794 dans Télémaque, que les pays où la domination du souverain est plus absolue sont ceux où les souverains sont moins puissans. Ils prennent, ils ruinent tout, ils possèdent seuls tout l'état ; mais aussi tout l'état languit […] » (123) Montesquieu, pour qui Télémaque était l'« ouvrage divin de ce siècle » (124), s'en souvint.

Pour se lancer dans l'écriture de De L'Esprit des lois, Montesquieu s'inspira principalement des œuvres de René Descartes, de Nicholas de Malebranche et de Machiavel, qu'il considérait toutes avec un scepticisme montaignesque. Il y puisa, non pas ses conclusions, mais sa méthode : une approche rationnelle, descriptive et analytique du problème de la nature de la bonne constitution de la société. Montesquieu, comme la plupart des premiers penseurs politiques après Machiavel, s'intéressait essentiellement au problème de la relation du droit et du pouvoir. La plupart de ces penseurs, en commençant par ceux qui s'opposaient à ce qu'ils considéraient comme pervers dans l'approche machiavélienne de la politique, formulaient ces problèmes d'un point de vue moral. Ils cherchaient à trouver le fondement d'une bonne constitution de la société en tenant compte du bien et du mal et d'une loi naturelle du bien et du mal. Cette approche était étrangère à Montesquieu. Pour lui, la société politique devait être fondée sur le droit civil. La loi devrait refléter ce que les individus considèrent comme bien ou mal, mais la morale subjective et le droit objectif sont deux choses différentes. La morale, comme le droit, est relative ; ce qu'une société juge juste et légal, une autre peut très bien le considérer comme injuste et illégal. De même, il n'existe aucun gouvernement universellement valable, il n'est que des gouvernements adaptés à tel ou tel peuple. Pour asseoir sa théorie, Montesquieu utilise un vaste éventail de sources, qui vont des ouvrages des historiens de l'antiquité et de ceux des orientalistes, comme l'Historia religionis veterum Persarum (Oxford, 1700) de Thomas Hyde, aux récits

des voyageurs du XVIIe siècle, tels l'Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman (1670) de Rycaut, Les Voyages en Perse (1686) de Jean Chardin, les relations sur l'Orient du docteur de la faculté de médecine de Montpellier, philosophe et disciple de Gassendi François Bernier et Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier (1676) (125).

Dans De L'esprit des lois (1748), Montesquieu divise les gouvernements en trois types : les républiques, les monarchies et les despotismes (126). Montesquieu associe chacun des trois types de gouvernement à un principe fondamental : la république avec la vertu, la monarchie avec l'honneur et le despotisme avec la peur. Pour Montesquieu, le type de gouvernement n'est pas déterminé par la forme du pouvoir, mais par la manière dont il est exercé. C'est pourquoi il fait la distinction entre la monarchie, où un ensemble d'institutions et d'hommes d'honneur assurent la primauté du droit et le despotisme, où chacun est essentiellement l'esclave du souverain. Celui-ci est incarné à ses yeux par les trois dirigeants des empires musulmans contemporains : le Grand Seigneur de la Sublime Porte, le Shah de Perse et le Grand Khan en Hindoustan.

Si l'expression de « despotisme oriental » fut canonisée par Recherches sur l'origine du despotisme oriental, auquel nous avons fait allusion plus haut, c'est Montesquieu qui fixa les caractéristiques du « despotisme oriental » dans sa nature et dans son principe.

La nature de ce gouvernement est qu'un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout, par sa volonté et ses caprices. Le prince est tout et sa volonté fait office de loi. Comme il n'est pas lui-même sujet à la loi, le despote peut faire ce qu'il veut. Il peut disposer comme bon lui semble de ses sujets, Ses sujets ne valent pas mieux que des esclaves, égaux dans la servitude. Ils sont pauvres, leur propriété est précaire, susceptible d'être confisquée par l'État, l'usure est une pratique courante (songeons ici à toutes ces sociétés actuelles, filiales de grandes banques, qui sont spécialisées dans le « crédit vendu et géré à distance »). L'éducation n'est pas nécessaire ; si elle existe, elle est conçue pour abaisser et briser l'esprit (songeons ici à la pseudo-Education-pseudo-Nationale). L'honneur et la vertu sont inconnues aux sujets d'un Etat despotique ; la vertu n'y est pas nécessaire et l'honneur pourrait y être dangereux : « [d]es gens capables de s'estimer beaucoup seraient eux-mêmes en état d'y faire des révolutions. Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition » (127). La crainte, une crainte servile, est le principe de l'État despotique. La suspicion mutuelle, voire la délation, est encouragée pour prévenir toute insurrection ou révolution. « Le partage des hommes, comme des bêtes, y est l'instinct, l'obéissance, le châtiment » (128). Le châtiment est sévère ; l'obéissance au prince doit être passive, quand bien même il donnerait des ordres injustes, parce que, considéré comme la loi, il ne peut se contredire. « Il n'y a point de tempérament, de modification, d'accommodements, de termes, d'équivalents, de pourparlers, de remontrances ; rien d'égal ou de meilleur à proposer, l'homme est une créature qui obéit à une créature qui veut » (129). La religion seule, qui exerce une puissante emprise sur les âmes, peut être opposée à sa volonté. Mais, en raison du

caractère superstitieux du peuple et de la subtilité avec laquelle le despote l'exploite, elle est « une crainte ajoutée à la crainte » (130) (c'est pourquoi l'islam est la véritable religion de la république).

« Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu dans sa nature » (131). Cela est vrai à plus d'un égard. Comme l'État est le plus grand propriétaire foncier et qu'il ne reconnaît le droit de propriété privée que sous condition, le commerce ne peut pas s'épanouir. Les sujets du despote doivent être maintenus dans un état de peur par la menace d'une punition ; cependant, au fil du temps, les punitions ont tendance à devenir de plus en plus rigoureuses, jusqu'à ce qu'elles atteignent une limite ; les menaces à se faire de plus en plus terrifiantes, jusqu'à ce qu'elles perdent de leur force. Plus important encore, le despote n'est pas « fait […] pour commander », car, au sens aristotélicien, il n'est pas un maître, mais un esclave. « L'extrême obéissance suppose de l'ignorance dans celui qui obéit ; elle en suppose même dans celui qui commande : il n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner ; il n'a qu'à vouloir » (132). C'est pourquoi il n'a jamais éprouvé le besoin de développer une quelconque intelligence ou à fortifier le peu de caractère qu'il a. « Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux » (133). « Un tel prince a tant de défauts qu'il faudrait craindre d'exposer au grand jour sa stupidité naturelle. Il est caché, et l'on ignore l'état où il se trouve. Par bonheur, les hommes sont tels dans ce pays, qu'ils n'ont besoin que d'un nom qui les gouverne » (134). Ce nom est celui du vizir, à qui le despote, n'ayant aucun goût pour les affaires, les délègue, si bien que « [l]e vizir est le despote lui-même ; et chaque officier particulier est le vizir » (135) (songeons ici à nos parasites préfectoraux). Mais, en l'absence du prince, les intrigues contre lui se multiplient, d'autant plus que son gouvernement est nécessairement odieux à ses sujets. Pour se protéger, il ne peut guère compter que sur son armée, au risque, s'il confie trop de pouvoirs aux généraux qui sont capables de le défendre, de voir ceux-ci le renverser. Or, « une nation libre peut avoir un libérateur ; une nation subjuguée ne peut avoir qu'un autre oppresseur » (136). Selon Montesquieu, le despotisme est la manière la plus efficace de diriger de vastes empires où la population n'a aucune tradition parlementaire et où le climat incline le peuple à accepter passivement un pouvoir arbitraire. « Mais, remarque le philosophe dans Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734), dans l'accord du despotisme asiatique, c'est-à-dire de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle ; le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance : & si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts ensevelis les uns auprès des autres » (137) Image glaçante.

A peine sorti des presses à Genève fin octobre 1748, De L'Esprit des lois, difficilement diffusé, sans nom d'auteur, à Paris, « a tourné la tête de tous les Français » (138), cependant que l'ouvrage est vite réimprimé à Londres, à Amsterdam et à Genève. Montesquieu est cité au parlement britannique, des traductions anglaises de De l'Esprit des lois sont publiées et le troisième chapitre du neuvième livre inspirera en partie la Constitution des Etats-Unis. L'engouement des encyclopédistes pour « L'Esprit des

Lois », à peine tempéré par le reproche que lui firent certains d'entre eux d'être favorable à l'aristocratie, fut aussi vif que les critiques qu'il essuya. Rassemblée par deux articles très critiques publiés dans la feuille janséniste Nouvelles Ecclésiastiques, une nuée d'articles et de pamphlets fondent sur Montesquieu au printemps 1749. En réponse à la diatribe des Nouvelles Ecclésiastiques, Montesquieu fit paraître « La Défense de l'esprit des lois » à Genève au commencement de 1750, qui ne fit que mettre de l'huile sur le feu. Jésuites, jansénistes et théologiens de la Sorbonne, qui trouvaient que son auteur « [raisonne] comme s'il n'y avait pas eu la Révélation, […] ne […] [distingue pas] entre les religions la seule véritable, […] [donne] à douter qu'il soit véritablement chrétien » (139), en somme qu'il était athée et déiste, réussissent à faire mettre l'ouvrage à l'index en 1751. Après avoir pris un tour théologique, la querelle se déplace sur le terrain de la théorie et de la méthode. La littérature pour ou contre De L'Esprit des Lois est alors tellement abondante qu'elle est réunie dans un recueil publié à Genève l'année suivante, alors que Montesquieu corrige et remanie sans cesse son texte pour de nouvelles éditions, la définitive étant publiée en 1757, deux ans après sa mort ; Diderot avait suivi son convoi funèbre et l'avait fait savoir. Les attaques se relâchent, avant de reprendre de plus belle avec la publication en 1764 d'Observations sur le livre de l'esprit des lois de Grévier, professeur de rhétorique au collège de Beauvais. Les Observations sont divisées en deux parties : 1. Défaut d'exactitude sur les faits historiques et dans l'interprétation des textes ; 2. Faux principes en matière de métaphysique, de morale et de religion (140). Dans la première partie de sa critique, qui, étant directement liée à la question du « despotisme oriental », est la seule qui intéresse notre propos, Grévier a, à en croire même un commentateur bien disposé à l'égard de Montesquieu, « souvent raison », « la vivacité d'imagination [de l'auteur de L'Esprit des lois l'ayant] quelquefois entraîné à voir dans Tite-Live ou Tacite ce qui n'y était pas » (141). Si Laboulaye ne se prononce donc ici que sur la lecture montesquienne des historiens de l'antiquité, il est, du vivant même de Montesquieu, des fonctionnaires coloniaux et des orientalistes qui s'élèvent contre l'interprétation que celui-ci a faite des écrits de voyageurs sur lesquels il s'est également appuyé et même s'inscrivent en faux contre le témoignage de leurs auteurs (142).

Voltaire, dans Le Supplément au siècle de Louis XIV (1753), attaque De L'Esprit des Lois sur sa méthode historique et sur ses sources, dont il conteste nûment la véracité et même l'authenticité (143). L'indianiste, premier traducteur de l'Avesta, pionnier de l'orientalisme français et précurseur de l'anti-colonialisme Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805) (144) procéda de manière similaire dans un ouvrage qu'il avait d'abord intitulé Le Despotisme considéré dans les trois états où il passe pour être le plus absolu : la Turquie, la Perse & l'Indoustan, Ouvrage dans lequel on prouve 1. Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le gouvernement despotique ne peut qu'en donner une idée absolument fausse ; 2. Que dans les trois états qui viennent d'être nommés il y a un code de lois écrites qui obligent le prince ainsi que les sujets ; 3. Que dans ces trois états les particuliers ont des propriétés, ou bien meubles et immeubles dont ils jouissent librement et que les modifications considérables et les corrections qu'il y apporta pendant le cours de son impression l'amenèrent à juger préférable de publier sous le titre de Législation orientale (1778), avec un sous-titre presque identique à celui de sa première mouture (145).

Législation orientale, d'une part, dénigre le témoignage des voyageurs sur lesquels s'appuie la théorie de Montesquieu et les assimile, au mieux, à des assembleurs de nuées, au pire à des menteurs opportunistes (146) ; d'autre part, il présente Montesquieu comme un songe-creux aveugle rassis de dogmatisme (147) et finit par « demande[r] […] si un Gouvernement où tous les jours les Ministres se rendent au Palais, où le Souverain confère avec eux, où les places à donner, ce qui se passe dans les différentes Provinces de l'Empire, les affaires étrangères qui intéressent l'Etat, sont rapportées tous les jours régulièrement au Conseil du Prince ; où l'on rend compte à ce même Conseil des dépenses militaires, de l'emploi des revenus du Prince ; où l'on instruit les Grands, le peuple, l'Empire entier de cette forme d'administration : je demande si un pareil Gouvernement est ce monstre inquiet & dévorant que nous peint M. de M. Cependant ce gouvernement est le Despotisme de l'Indoustan » (148). Dans les milieux acadhimmques actuels, il est presque inutile de dire qu'il ne fait aucun doute qu' « Anquetil-Duperron a […] raison contre Montesquieu » (149), dont le portrait de l'Orient est qualifié de « fantasmé », d'« imaginaire », etc, ou, au mieux et plus subtilement, de « vraisemblable », par opposition au « vrai » (150). « On a depuis longtemps reconnu les insuffisances de [sa] méthode […], le caractère obsolète ou lacunaire de son information […], trop souvent [livresque], [révélant] une grande prévention, appuyée sur une grande ignorance de la civilisation arabo-musulmane » (151) Le refrain est aujourd'hui connu. Anquetil-Duperron contribua largement à le composer, en répétant continuellement, dans ses divers ouvrages, que « la culture des peuples asiatiques, africains et américains était simplifiée à travers des concepts généralisants, qui finissaient par falsifier la réalité tout en confirmant des préjugés » (152). Droitdelhommiste avant l'heure, son opposition à la théorie du « despotisme oriental » s'inscrivait dans le cadre plus vaste d'une critique et même d'une dénonciation des rapports de force entre l'Occident et l'Orient. Il accusait les tenants de cette théorie de s'en servir pour justifier la conquête et l'asservissement des pays orientaux par les puissances européennes et fut, à ce titre, comme indiqué plus haut (153), le précurseur de l'anti-colonialisme. Certes, « Législation orientale » ne connut qu'une édition, ne donna lieu à aucune traduction et le faible écho qu'il trouva chez ses contemporains fut critique (154) (pour répondre aux objections qui avaient été soulevés ici et là contre les documents qu'il présentait comme des preuves à l'appui de sa critique de De L'Esprit des Lois, il publia Recherches historiques et géographiques sur l'Inde [P. Bourdeaux, 1786] et s'apprêtait à faire paraître un livre pour « prouver l'existence de la propriété individuelle, foncière et individuelle [en Inde] » et « pour établir le même point pour l'Egypte, régie par les lois de l'empire ottoman », (155) lorsque, en 1805, il mourut). Après sa mort, ces rêveries sentimentalistes devaient cependant leur chemin. La diffusion dans la bonne société du sentiment de relativité des civilisations et de l'abandon progressif par les pseudo-élites occidentales de l'idée de l'équivalence entre Orient et barbarie (156) est imputable en grande partie à ses écrits ainsi qu'à ceux du linguiste anglais William Jones (1746-1794), dont les articles étaient régulièrement publiés par des feuilles franc-maçonnes britanniques, dont on sait à quel point elles favorisèrent le développement de l'orientalisme (157).

Justice a été rendue à la théorie montesquienne du « despotisme asiatique » par un critique qui, « pour [s]e mettre en état de répondre à [la] question [de savoir s'il existe des sources qui contredisent celles fournies par les auteurs modernes cités par Montesquieu], [a] lu la plupart des livres de voyage qui ont

été publiés en français entre 1650 et 1750 ». « De cette lecture [il] rapporte la conviction absolue que – sauf sur le sujet du traitement des esclaves sur la côté de Guinée […] – Montesquieu n'aurait pu rien ajouter à sa documentation. Les autres récits de voyages confirment en tous points, ceux dont il s'est servi. Ils n'y ajoutent rien ». « Il reproduit ses sources avec fidélité et avec exactitude ; il ne contredit pas l'esprit général des auteurs à qui il emprunte des faits, et il n'interprète pas leurs idées à sa manière. […] Les attaques injurieuses de Voltaire, de Dupin et de Linguet sur la véracité et l'authenticité de ses sources ne sont point justifiées » (158). Plus généralement, un des éditeurs des Œuvres complètes de Montesquieu a remis les choses en place en ces termes : « Quelques critiques modernes […] ont fait des livres entiers pour blâmer le portrait que M. de Montesquieu fait du despotisme dans l'Esprit des Loix. Ils voient en Asie des habitans propriétaires des terres ou de maisons qu'ils vendent ou qu'ils transmettent à leurs enfans ; ils copient des contrats, qui les désignent par les tenans et aboutissans, comme les nôtres : ils voient des sultans qui se sont abstenus de s'emparer d'un champ qui appartenoit à un de leurs sujets: et ils eu concluent que le despotisme n'est pas destructif de toute propriété, comme le dit M. de Montesquieu. Comment ont-ils pu penser que M. de Montesquieu croyoit qu'en Asie, aucune maison, aucun champ n'appartenoit à un particulier quelconque, et que la propriété de cette maison ou de ce champ ne pouvoit être transmise par des loix ou des usages ? Un tel état, sans doute, ne pourroit subsister, puisqu'il n'y auroit que la loi du plus fort qui pourroit faire jouir de quelque bien. Mais ce qu'a dit M. de Montesquieu, et ce qui est vrai, c'est que ces loix ou ces usages de propriété se taisent devant la volonté du souverain qui fait la loi suprême de l'état, et que ces loix et ces usages ne sont en vigueur entre particuliers, quêtant qu'ils ne contredisent point la volonté du souverain. Car, si ces loix pouvoient contredire sa volonté, il ne seroit plus despote, il seroit monarque. Ces critiques exaltent la douceur du gouvernement oriental; il est doux, sans doute, envers les sujets qui n'ont que le nécessaire, mais c'est une douceur forcée : que peut-on demander à des gens qui ont à peine de quoi vivre ? Est-il également doux envers ceux qui sont riches, et dont le souverain dispose à son gré, soit par la mort, soit par la spoliation ? N'est-ce pas le danger de paroître riche, et l'incertitude de la jouissance, qui font négliger la culture des terres ? Quelques actions généreuses et justes, fruit d'une disposition naturelle, citées par ces critiques i ne seront jamais une preuve que l'honneur se trouve dans le despotisme, comme dans la monarchie dont il est le principe. M. de Montesquieu, par son esprit vaste, embrassoît l'ensemble d'un gouvernement ; ses critiques, par des faits particuliers, veulent juger de cet ensemble » (159). Il reste qu'elles ne furent pas toutes caricaturales, comme celle que de Bonald, dans le sillage de Voltaire (159bis), formula à l'égard de la définition de Montesquieu du despotisme (« Un gouvernement où un seul, sans loi et sans règle, enchaîne tout par sa volonté et par ses caprices »), au motif que, comme « on [l']a observé avec raison […] un pareil gouvernement, ou plutôt un pareil désordre, ne subsisterait pas deux jours. Le despotisme ne manque pas plus de lois et de règles que tout autre état de société ; et même […] les lois et les coutumes y sont l'objet d'un respect servile et superstitieux. Mais les règles y sont fausses et les lois imparfaites ; sans que le despote sache comment sortir de ce despotisme qui souvent, comme le dit très bien Montesquieu, 'lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes ; et bien loin qu'il entraîne tout par sa volonté et par ses caprices, il est souvent entraîné lui-même par la volonté du peuple et les caprices des soldats. La définition que cet écrivain donne du despotisme d'un seul, ne pourrait convenir qu'au despotisme de tous, qu'on appelle démocratie, état de société sans loi et sans règle, puisque le peuple a toujours le droit de faire de nouvelles lois, et même de changer les meilleures, suivant le principe de J.-J. Rousseau, et que, n'ayant pas besoin d'avoir raison

pour valider ses actes, il peut tout entraîner par sa volonté et par ses caprices. Sous le despotisme d'un seul, il y-a trop d'immobilité dans les lois ; sous le despotisme de tous, il y a trop d'instabilité : l'un est une monarchie imparfaite, l'autre n'est que chaos et confusion ; et si, sous le premier, l'homme est esclave, il peut sous le second, tomber au-dessous de l'esclavage, et, comme dit Tacite, dégénérer même de la servitude » (159ter). Cette critique était fort juste, de même que la remarque selon laquelle le grand point faible de l'argumentation de Montesquieu est qu'il ne pouvait pas empêcher ses contemporains, à qui il n'avait pas échappé que le régime que le philosophe peignait sous les traits du « despotisme asiatique » n'était ni plus ni moins que la monarchie absolue (De Louis XIV Montesquieu dit, dans Les Lettres persanes : « De tous les gouvernements du monde, celui des Turcs ou celui de notre auguste Sultan lui plairait le mieux, tant il fait cas de la politique orientale »), de voir que « le despotisme d'un Frédéric, d'une Catherine, [d'un Louis XV] était loin de répondre à ces effrayantes descriptions, et qu'à côté de ce despotisme-épouvantail il y avait place pour un autre, de quelque nom qu'on l'appelât » (160). Mais la plupart des sujets de Louis XIV et de Louis XV n'avaient pas prêté attention au fait que Montesquieu faisait remarquer que, même dans les monarchies tempérées, il existait un despotisme de tendance. Même et surtout dans les démocraties, il existe un despotisme, infiniment plus sophistiqué et durable que « l'arbitraire des jugements et le despotisme de la terreur » (161) que firent régner, au nom du salut public, les Terroristes de 1793. Dans les démocraties, où le dirigeant inaugure les chrysanthèmes au nom des personnes qui, par les machinations qu'elles ourdissent dans les coulisses, permettent son élection, le despotisme est surtout un despotisme ministériel et « administratif », pour reprendre l'expression de Malesherbes qui en faisait, à juste titre encore qu'il ne se limite pas à ce phénomène, un synonyme de « centralisation » (162). Inauguré en France, sous Louis XIII, par le cardinal de Richelieu, perpétué sous Louis XIV par Louvois surtout ; solidement établi au XVIIIe siècle, à l'avantage du fisc, par l'arbitraire conjugué des magistrats et de ces « hommes de l'ombre » que sont « les fonctionnaires administratifs » (163), dont « [l]a Révolution, qui para l'administration du titre de « (services d') utilité publique ou de nécessité publique' » (164bis), fondement et justificatif de l'Etat jacobin, rendit seulement « [l]e pouvoir plus habile, plus fort, plus entreprenant » (164), le despotisme administratif resserra encore davantage son étau sur la société civile sous « Napoléon Le Petit » (164ter) et, semble-t-il irrémédiablement, au cours de la seconde partie du XIXe siècle (166). « [C]ette machine » Marx, dans « Dix-Huit Brumaire » (1851) reprochera à la Révolution de l'avoir « perfectionné […] au lieu de la briser » (167).

Dans Montesquieu, qu'il avait lu dès 1843, Karl Marx n'a, semble-t-il, puisé que les analyses sur la monnaie (168) et pourtant le concept de « mode de production asiatique », qu'il commença à élaborer en 1853, après avoir été frappé par la lecture des Voyages de François Bernier contenant la description des États du Grand Mogol, de l'Indoustan, du royaume de Kachemire (Amsterdam, 1699), notamment par l'affirmation de celui-ci que la propriété foncière privée n'existait pas dans l'Inde moghole, s'emboîte parfaitement dans celui de « despotisme oriental ». Dans la théorie des étapes du développement social exposée dans le chapitre de Grundrisse (1857-1858) sur les 'formations précédant la production capitaliste', le mode de production asiatique est présenté comme celui qui a suivi immédiatement le mode de production antique et a précédé le féodalisme, qui à son tour donnerait lieu

au capitalisme, puis au socialisme et, enfin, au communisme (169). Selon Marx, le mode de production asiatique était propre aux sociétés agricoles, en particulier à celles qui dépendaient fortement de l'irrigation,

Il est caractérisé par l'absence de propriété foncière privée, des communautés villageoises autonomes et un État centralisé despotique chargé des travaux publics, notamment de l'irrigation. Pour financer les infrastructures publiques, l'Etat extrait, principalement par la coercition et le contrôle de l'armée, un surplus économique, produit par les communautés locales sous forme de tributs et de travail collectif.

Premièrement, donc, la propriété foncière privée n'y existe pas. Les ménages et familles peuvent posséder et exploiter des terres collectivement, mais l'État en reste propriétaire. Le droit de propriété de l'État sur la terre peut ne pas être inscrit dans la loi, il n'en est pas moins consacré par le droit de l'Etat de percevoir des impôts sur les terres villageoises. De même que, en Angleterre, tour bien foncier appartient théoriquement à la Couronne depuis le partage de l'Angleterre par Guillaume le conquérant en 1066 (170), ainsi la terre, en Israël, appartient – idée qui est déjà exprimée dans le récit sacerdotal d'Exode 9, 29 et 19:5 (171) – à Yahvé (Lévitique 25:23), même si la notion de « propriété ancestrale » et donc individuelle peut coexister avec elle (172). De façon similaire, « [l]e pharaon égyptien exerçait en théorie des droits absolus de propriété sur les terres et les ressources de l'Egypte en tant qu'Horus vivant et dirigeant d'un Etat centralisé. Il avait le droit d'accorder des dons somptueux de terres et de biens aux institutions, aux établissements et aux personnes qu'il favorisait. En même temps, le roi avait le droit d'exiger que les bénéficiaires de ses largesses récompensent l'Etat sous la forme de devoirs ou d'impôts de toutes sortes sur la terre et la propriété. Ces 'taxes' pouvaient comprendre une part des produits de la terre et des troupeaux de toute l'Égypte, ainsi que la main-d'œuvre humaine nécessaire à la réalisation des projets de l'État […] le roi répartissait régulièrement la terre d'Égypte entre les individus et les institutions, ce qui produisait des revenus de toutes sortes pour l'État […] (173). Il n'en allait guère différemment en Mésopotamie, où, dès la période d'Ur III, une bureaucratie se développe « jusqu'à la démesure » (174), si ce n'est que le roi, qui était le plus grand propriétaire foncier, n'était pas propriétaire de la terre ou, du moins, avait cessé de l'être, à une époque qu'il est difficile de déterminer (jusqu'au début du IIIe millénaire, pendant la période d'Ur VI et IV, c'est en fait le temple qui est propriétaire de la terre) (175), mais pouvait, par l'intermédiaire de ses fonctionnaires, réquisitionner la terre de tout sujet (176). L'État, c'est-à-dire « une clique de despotes établie dans les grandes villes » (177), qui ne sont que de vastes camps militaires, dégage des excédents en soumettant les villages, largement autarciques, à des impôts, généralement justifiés par des motifs religieux. Les villageois sont contraints de rendre le service militaire et de participer aux travaux publics. L'Etat fait construire par cette main d'œuvre à bon marché de grands systèmes d'irrigation, des bâtiments administratifs et religieux, des ouvrages de défense, des routes, des entrepôts de nourriture, etc. (178). La réalisation de ces grands travaux publics nécessite une planification et donc une bureaucratie tentaculaire (178bis).

Deuxièmement, donc, la société est divisée en deux classes : la paysannerie et la bureaucratie étatique, qui s'appuie sur le clergé et l'armée. « [A]u-dessus de la tribu, de la communauté usufruitière du sol, [une bureaucratie d'État] une tribu 'imaginaire', mythique, une communauté supérieure qui détient, elle, la propriété authentique du sol et finit par exister en tant que personne, et qui s'incarne dans le despote, individuel ou collectif, et dans le Dieu » (179). « Dans ce mode production, les fonctions de direction se trouvent séparées des travaux manuels. Le pouvoir doit, en effet, assumer une quantité de fonctions : étudier l'astronomie pour les marées, créer le calendrier, chronométrer, mesurer, procéder en un mot à toutes sortes de calculs, recenser la population, tenir les livres de comptes, organiser les travaux, maintenir la discipline, répartir les eaux, s'approprier les ressources nécessaires au moyen de la corvée, des impôts et des confiscations. L'État manager est là » (180). « Non, vraiment, nous ne sommes pas bien loin du temps où le prêtre égyptien gardait les secrets de son pouvoir et faisait croire à la société que lui seul, grâce à l'inspiration divine, était capable de mener à bien les affaires humaines. La bureaucratie, avec sa suffisance, et son jargon mystificateur où réside, pour une très large part, l'essence de son prestige social, n'est, après tout, pas très éloignée de la prêtrise égyptienne et de ses secrets magiques. N'est-elle pas aussi, incidemment, fort proche de la bureaucratie stalinienne et de son obsédante pratique de la dissimulation ? » (181) La bureaucratie, dans les régimes socialistes du XXe siècle comme dans les pays soumis au mode de production asiatique, forme « une classe dirigeante qui exploite les classes dominées, non pas comme dans un régime capitalisme, du fait de la propriété des moyens de production, mais par le moyen du contrôle qu'elle exerce sur eux » (182), par l'application à l'ensemble des relations sociales d'innombrables normes, règles, techniques, procédures et formalités de plus en plus formalistes et étouffantes. Les plus efficaces d'entre elles sont issues du management, des méthodes d'organisation et de gestion des « ressources humaines » employées dans la direction des entreprises, qui dérivent elles-mêmes des recherches en parapsychologie (183). Leur efficacité est décuplée par le fait que, dans le même temps que l'Etat a été peu à peu privatisé, les entreprises privées elles-mêmes se sont dotées d'une véritable bureaucratie ; le néolibéralisme a eu raison de la distinction du privé et du public. « Machine vivante » unie à la « machine sans vie » qu'est l'usine, qui « a le pouvoir de déterminer et de dominer le quotidien » des ouvriers, la bureaucratie s'emploie à « fabriquer la cage de cette servitude des temps futurs, dans laquelle un jour peut-être, comme les Fellahs dans l'Etat de l'ancienne Egypte, les gens réduits à l'impuissance seront contraints de venir se loger, lorsque la seule valeur qui leur restera sera, aux mains de fonctionnaires, une administration et une intendance bonnes d'un point de vue purement technique, autrement dit rationnelles, et que cet ultime et unique valeur décidera de la manière dont leurs affaires doivent être menées » (183bis). Incidemment, il est à souligner, en rapport avec les traits que Montesquieu attribue au despote, que Weber qualifie les fonctionnaires de cette administration rationnelle de « [s]pécialistes sans vision et voluptueux sans cœur (184).

De toutes les conceptions de Marx sur les modes de production qui, selon lui, servirent de fondement aux diverses formes de société au cours de l'histoire, c'est sans doute celle qu'il développa le moins et celle qui fut et continue à être la plus controversée. Après la publication du premier volume du Capital (1867), le concept de mode production asiatique, qui n'est pas mentionné dans Les origines de la

famille, de la propriété privée et de l'État (1884) d'Engels, disparut quasiment de ses écrits. Au début du XXe siècle, les réformistes socialistes de la Deuxième Internationale, qui voyaient dans le colonialisme une force de développement et de modernisation, s'en emparèrent pour en faire une métaphore du sous-développement de l'Asie. De vives querelles sur le mode de production asiatique éclatèrent en Russie au lendemain de la Révolution (1917). Lénine (1870-1924) avait en effet stigmatisé l'« asiatisme » (l'arriération économique) de la Russie tsariste. La Troisième Internationale rejeta le concept de mode de production asiatique en 1921, quand, dans les sociétés coloniales, elle choisit de soutenir les alliances entre le prolétariat et les bourgeoisies nationalistes contre l'impérialisme et les classes dirigeantes indigènes. Le Komintern définit ces dernières comme « féodales », gommant ainsi toute référence au concept de mode de production asiatique, considéré comme trop étroitement associé au despotisme politique et donc susceptible d'être utilisé contre le régime stalinien. Ecarté par Staline des modes de production dont il codifia la succession historique (185), il finit par être écarté de l'orthodoxie marxiste au début des années 1930.

Dans les années 1950, le sinologue et ancien marxiste Karl-August Wittfogel (1896-1988) s'appuya sur la formulation originale du concept de mode de production asiatique pour mettre an accusation l'État soviétique, qu'il qualifia de manifestation d'un totalitarisme semblable aux « sociétés hydrauliques » d'Asie (186). La thèse de son ouvrage, « Le Despotisme oriental » (1957), « qui se veut scientifique, et qui témoigne effectivement d'une culture et d'une réflexion impressionnante » (187), est que l'existence de grands systèmes d'irrigation donne naissance, sous certaines conditions, à une autorité politique centralisée et, éventuellement, à un gouvernement autocratique et despotique reposant sur une bureaucratie tentaculaire. « Premièrement, l'eau est une substance qui a certaines propriétés biophysiques : c'est une ressource naturelle mobile, fluide et fugitive dont la quantité et l'emplacement sont incertains. Pour l'irrigation, des quantités d'eau spécifiques à des moments et à des endroits précis sont nécessaires […] Deuxièmement […] pour réussir à installer et à exploiter d'un système d'irrigation il faut une coopération à grande échelle […]. Une main d'œuvre importante ne suffit pas. Elle doit encore être coordonnée, disciplinée et dirigée […] l'autorité centralisée découle donc de la nécessité de contrôler les conflits qui sont considérés comme inhérents aux vastes systèmes d'irrigation. Troisièmement, l'idée centrale de Wittfogel est le processus de transformation par le 'travail de masse', c'est-à-dire la prédominance de grandes populations qui peuvent être transformées en main-d'œuvre par des mesures coopératives – mais probablement aussi par des mesures coercitives – et qui sont disposées à se conformer et à se soumettre à l'autorité » (188). Donc, « la coopération et la division du travail produisent toutes deux un leadership hiérarchique. Le leadership hydraulique tend lui-même à se transformer en leadership politique, que des leaders étrangers au mode de production hydraulique créent ou s'emparent de l''appareil' hydraulique ou que le leadership de cet appareil étende son pouvoir à d'autres fonctions publiques. Selon lui, les origines d'une société hydraulique sont donc multiples. Cependant, ce qui les unit, c'est que le régime qui en résulte est façonné par la forme spécifique de gouvernance et de contrôle social que requiert l'agriculture hydraulique. Sous certaines conditions, cette configuration peut se transformer en régime autocratique, que Wittfogel qualifie de 'despotique'. Cela implique l'apparition d'un dirigeant qui a le pouvoir de prendre toutes les décisions importantes, et

est la conséquence de 'tendances cumulatives au pouvoir incontrôlé'. Le pouvoir du despote est total et il règne par la terreur physique et psychologique sur ceux qui lui sont soumis » (189). La contribution décisive de Wittfogel à l'approfondissement du concept de mode de production asiatique est précieuse et, en fait, inestimable pour l'étude que nous avons entreprise du « pouvoir panique », pour deux raisons.

La première est que, contrairement à Marx et à l'historiographie marxiste, il établit et suit dans ses progrès l'infiltration du mode de production asiatique et de son corollaire politique, le despotisme, dans le monde gréco-romain. La seconde est qu'il caractérise mieux que n'ont su le faire la plupart des historiens l'essence du gouvernement de type asiatique, dont, compte tenu de ce qui a été remarqué plus haut au sujet du « despotisme administratif », le lecteur peut déjà se douter qu'il n'a pas disparu d'Europe à la chute de l'empire romain.

La fascination d'Alexandre le Grand pour le despotisme oriental est connue ; ce qui l'est moins est que ses conquêtes eurent pour effet boomerang de transférer les formes hydrauliques d'Etat et de société de l'Asie à la Grèce. A Rome, cette évolution commença au tout début du IIIe siècle avant notre ère, lorsque, en 211, Rome, une fois Syracuse soumise, fit « du système juridique subtil et complexe [de cet] Etat essentiellement agraire organisé selon les modèles égyptien et hellénistique », dont le principe fondamental était que l'État était le détenteur du pouvoir absolu et le propriétaire de la totalité de la terre, soumise à l'impôt, « l'organisation de base de sa première économie de province » (190). Du point de vue romain, le principe hellénistique d'une taxation générale était « une innovation absolue » (191) qui réussit parce qu'elle s'accompagna d'un recensement périodique complet. « Ces développements à l'extérieur ne créèrent pas automatiquement un Etat plus fort que la société dans la mère patrie romaine ; mais la métropole subit des transformations internes qui affaiblirent de manière désastreuse l'aristocratique république traditionnelle. D'une part, des guerres de conquête sans fin enrichirent la classe sénatoriale des grands propriétaires, maîtres d'esclaves en nombre sans cesse grandissant ; d'autre part, ces guerres ruinèrent la classe paysanne. Cette paysannerie ruinée et les vétérans avides de terres constituèrent une base idéale pour la politique des populares et des généraux victorieux, qui n'hésitèrent pas à confisquer et à redistribuer les domaines de leurs anciens adversaires. Les guerres civiles accrurent également la vulnérabilité des riches hommes d'affaires, les équités, dont quelques-uns, devenus fermiers de l'impôt, publicani, avaient largement profité du développement de l'empire romain. Mais, la crise se poursuivant, les équités ne jouirent pas d'une plus grande sécurité pour leurs personnes et pour leurs biens que les membres de la classe sénatoriale […] Les généraux qui dominèrent la scène politique, en particulier au 1er siècle avant notre ère, ne parvinrent au pouvoir que grâce à l'étendue et aux particularités des territoires qu'ils conquirent. C'est dans ces régions qu'ils trouvèrent les moyens matériels dont ils avaient besoin ; et c'est là qu'ils expérimentèrent l'efficacité des méthodes hellénistiques de gouvernement » (192). Le pouvoir absolu fut peu à peu instauré par des généraux politiciens qui, comme César, s'opposèrent, en qualité d'« hommes du peuple », aux représentants de la classe sénatoriale, pour faire triompher leurs propres buts politiques. « Auguste fut non seulement celui

qui poussa dans la tombe les anciennes puissances sociales, mais encore le pionnier d'un système administratif modifié. En dépit d'une profonde loyauté envers les valeurs culturelles de Rome, le premier empereur (princeps) modela son Etat absolutiste non sur la Rome des premiers temps ni sur la Grèce classique — la Grèce ne lui eût d'ailleurs fourni que peu d'inspiration — mais sur l'Orient hellénistique. En jetant les bases d'un fonctionnariat rétribué, il fut à l'origine du développement de la bureaucratie qui prit rapidement de l'importance au cours du 1er siècle de notre ère. Sous la république on avait déjà employé des méthodes agro-directoriales d'acquisition et d'organisation dans les provinces ; mais à l'époque d'Auguste, elles furent élaborées et employées systématiquement. Les confiscations devinrent un élément normal de la vie économique et politique de l'empire. L'imposition générale s'appuya sur des recensements périodiques de la population, lesquels, sous Auguste devinrent simple routine administrative. Initiateur des grandes constructions non hydrauliques que le nom de Rome évoque encore pour nous, Auguste commença à mettre en place un réseau de routes authentiquement agro-directorial. Il créa la poste d'Etat, le cursus publicus, et avec une grande logique, y adjoignit un service de renseignement très complet. A ces innovations s'en ajoutèrent d'autres : l'emploi des anciens esclaves, les 'affranchis', au service de l'Etat, l'utilisation des eunuques dans des fonctions politiques, le culte de l'empereur, et le déclin progressif de l'entreprise indépendante commerciale et industrielle. Bien avant la fin du 2e siècle de notre ère, c'est-à-dire avant que Septime Sévère, au prix de massacres et de confiscations en masse n'eût fait du centre du pouvoir despotique le possesseur de la plus grande partie de la bonne terre arable de l'empire», l'ancienne société avait perdu son identité » (193). Sous cet empereur sémite qui méprisait Rome et parlait le latin avec un accent punique (194) et qui se faisait appeler « dominus » (« maître »), le Sénat n'eut plus de pouvoir et il est logique que l'État devînt propriétaire de la plus grande partie des terres arables de l'Empire. « 'Au cours du second et du troisième siècles… l'Etat (ou l'empereur) était non seulement le plus grand propriétaire foncier, mais aussi le plus riche possesseur de mines et de carrières, et devint avec le temps la première puissance industrielle'. De plus, 'le commerce — de gros ou de détail — passa progressivement sous le contrôle de l'Etat » et 'le transport fut également dans une large mesure nationalisé'. Dans ce contexte économique à centre unique, 'l'idée de l'omnipotence de l'Etat' trouva un terrain tout préparé. Elle se développa essentiellement 'sous l'influence de théories de l'Etat, d'origines hellénistiques orientalisantes et autres'. Le total 'remplacement d'un système économique par un autre, et la substitution d'une nouvelle civilisation et d'une nouvelle attitude devant la vie aux anciennes conceptions, exigèrent plus d'un siècle et demi. Vers la fin du troisième siècle, ce processus était achevé' » (195). Et il se perpétua après les « grandes invasions ». « Chez les Ibères, les Celtes, les Germains, nulle aspiration innée à la liberté n'empêcha ces ancêtres de la moderne Europe occidentale d'accepter — sous la contrainte d'abord, ensuite par habitude — le joug d'un Etat qui ne donnait aux forces non gouvernementales de la société que peu de chances de collaborer à l'élaboration de leur propre destin politique et économique. Pendant plusieurs siècles, le despotisme oriental sous sa forme latino-hellénistique s'étendit des forêts d'Allemagne aux rives atlantiques de l'Espagne et de la Gaule, et jusqu'à la frontière sud de l'Ecosse. Ces institutions orientales ne disparurent pas lorsqu'au 4e siècle l'Occident romain devint pratiquement indépendant de l'Orient hydraulique. L'Etat despotique, qui n'avait toléré aucune classe économique forte et organisée — bien qu'il tolérât l'existence de vastes fortunes de toute espèce — se perpétua, alors même que son appareil directorial et bureaucratique était déjà décadent. En fait, jusqu'au bout, le gouvernement de l'Occident romain tint à conserver son pouvoir absolu. Sa dernière figure politique

d'importance, Héraclius, exemple typique de chef d'Etat hydraulique, était un eunuque » (196) (c'est nous qui soulignons). Certains symboles du gouvernement hydraulique, tels que l'obligation du vassal de baiser le pied de son suzerain, persistèrent pendant fort longtemps, plus longtemps même que la période mérovingienne ; mais, dépourvus d'assises sociales, ils disparurent peu à peu d'eux-mêmes. Le gouvernement absolu lui-même s'évanouit, laissant place au système de gouvernement féodal décentralisé qui caractérise le haut « moyen-âge », jusqu'à ce que l'établissement du grand cadastre anglo-normand (Domesday Book) à l'initiative de Guillaume le Conquérant en 1068 – grand cadastre dont le projet lui avait peut-être été inspiré par ceux de ses compatriotes qui, ayant conquis peu avant le sud de l'Italie, avaient pu se familiariser avec les méthodes d'administration arabo-byzantine qui étaient en vigueur dans ce royaume -, ne fasse réapparaître le mode de production asiatique dans l'Europe féodale non musulmane (197). Les effets institutionnels de la conquête islamique avaient anticipé et préparé ce retour : « […] l'Espagne musulmane devint plus que marginalement orientale. Elle devint une véritable société hydraulique, administrée de façon despotique par des fonctionnaires nommés et soumise à l'imposition selon des méthodes agro-directoriales de taxation. L'armée maure, qui de tribale qu'elle était devint bientôt 'mercenaire', était tout autant l'instrument de l'Etat que l'étaient ses homologues des califats ommeyade et abbasside. Un système proto-scientifique d'irrigation et de culture eut pour complément des connaissances extraordinaire ment avancées dans les domaines typiquement hydrauliques de l'astronomie et des mathématiques (51). L'Europe féodale contemporaine n'avait rien de comparable à lui opposer » (198). Toujours selon Wittfogel, la Reconquista, entamée à partir de la Catalogne, de l'Aragon et de la Navarre, restés libres du joug sarrasin, fit revenir l'Espagne au système féodal qui avait été le sien avant l'invasion musulmane.

Cependant, les recherches menées depuis la publication de Despotisme oriental ont présenté un tableau très différent : une continuité, du point de vue des techniques et des institutions hydrauliques, entre l'Espagne sous domination maure et l'Espagne catholique (199) et même une intensification des interventions et des contrôles bureaucratiques (200). Si, comme nous l'avons vu plus haut, le « despotisme oriental » avait pris pied en Europe avant l'avènement du christianisme, c'est sous l'influence directe de cette religion que cette forme de pouvoir politique, qu'elle expérimenta d'abord dans ses propres institutions, en commençant par les monastères, s'y généralisa, fût-ce en s'y acclimatant, à partir de l'époque où, au XVIe siècle, le modèle chrétien du souverain s'y imposa dans tous ses aspects, qui correspondent aux attributs de la royauté orientale.

Dans le Proche-et Moyen-Orient ancien, la personne qui est à la tête de l'État est regardée comme un dieu, que cette personne soit un homme ou une femme. Elle « […] est homme et dieu en même temps. Il vit et meurt comme chaque homme et néanmoins il est identifié à la divinité et il est comme son incarnation terrestre » (201), encore qu'une distance, plus (en Israël et en Mésopotamie) ou moins (en Egypte) grande, existe entre elle et la divinité. Hammourabi s'appelle « dieu parmi les rois » (202). De la reine Hatshepsout il est dit : « Sa forme est celle d'un dieu, son être est celui d'un dieu, elle fait toutes choses comme un dieu, elle est excellente comme un dieu […] » (203). Comme la divinité, le règne de

son incarnation sur terre est conçu comme éternelle. Yahvé promet à David la royauté éternelle (pour sa lignée) (204). Dieu, le roi est également fils de Dieu, en Egypte depuis la Ve dynastie, en Mésopotamie au moins depuis le règne de Hammourabi qui se nomme « le descendant royal, que Sin (le dieu de la Lune) engendra » (205). L'Eternel dit à David, lors de son couronnement : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (Psaume 2:7). Le premier devoir du monarque, du « bêlum », « maître », comme on l'appelle à Mari en Mésopotamie, où son pouvoir, théoriquement absolu, est cependant contrebalancé par l'autorité lu « chef des pâtures » (206), est de rendre la justice, fonction qui est étroitement liée à son statut de législateur. A Babylone et en Egypte, la justice était considérée comme étant incarnée, par procuration divine, dans la personne du roi (207), si bien que la législation ne contenait pas de codes de lois, mais uniquement des collections de droit positif, tandis que, au contraire, en Israël, les lois régissaient la vie cérémonielle et sociale bien avant qu'un roi y fût élu et que, de toute façon, le roi n'y fut jamais regardé comme le dépositaire de la loi divine, peut-être à une exception : Melkisédeq (208). Hammourabi annonce dans le prologue du Code, dans l'épilogue duquel il se qualifie de « Roi de justice » (209), qu'il a été choisi par les dieux pour « 'faire prévaloir la justice dans le pays' (mīšaram ina mātim ana šūpîm raggam ù ṣēnam) et Darius déclare qu'il a 'fait appliquer la loi dans ces pays'. L'emploi du pluriel 'les pays' est constant dans le style de la chancellerie achéménide pour indiquer l'universalité de l'empire. 'Le pays' ou 'les pays' renvoient à une même idée d'unification politique des territoires de puissance du roi par un même droit » (210).

Du fait que le droit de punir était conçu comme une délégation divine dérivait une conception cosmique de la justice. En rendant la justice, le roi « favorise la fécondité du sol et des troupeaux » (211), non seulement l'abondance des récoltes, mais leur répartition équitable. En Mésopotamie comme en Egypte et en Israël, la prospérité, le bien-être et le bonheur, particulièrement ceux du pauvre, sont directement attribués au souverain (212). Le roi s'y présente comme le protecteur des faibles et des opprimés. De là une conception morale de la justice (213). De cette double tendance, à la fois morale et cosmique (214) et, chez les peuples qui avaient une conception universaliste du divin, ou, du moins, chez qui il existait une tension entre universalisme et particularisme religieux (215), l'idée de justice universelle, particulièrement développée chez Isaïe. Elle née ici du sentiment que, en raison de son élection divine, Israël serait fatalement pris comme modèle par l'ensemble des autres peuples.

En Inde, l'exercice de la justice criminelle était le premier devoir de la royauté. .L'un des premiers actes du roi mésopotamien régnant était de proclamer un édit de mêsharum (« justice ») (216). Le pharaon n'avait pas l'obligation de juger lui-même les coupables ; il en avait le droit, comme les prêtres (217). Il instituait les tribunaux, en désignait les membres et exigeait d'eux qu'ils rendent la justice d'une façon indépendante ; selon Plutarque, il leur faisait même jurer de lui désobéir, s'il lui arrivait de réclamer d'eux une injustice (218). En Egypte, les rois, en prononçant ses jugements, étaient théoriquement tenus d'agir en conformité avec les règles établies par les lois pour chaque cas particulier. Les cas, cependant, ne furent pas rares où « [i]ls condamn[èrent] à l'emprisonnement, à l'exil, aux travaux publics, au dernier supplice, tous ceux qui encouraient leur disgrâce, sans observer aucune des formalités •

tutélaires dans lesquelles les lois du pays avaient cherché la garantie d'un jugement équitable; ils se permettaient tous les caprices des despotes asiatiques » (219). Quant aux citoyens, ils devaient s'abstenir d'avoir recours à la vengeance. La magistrature était seule chargée de la répartition des outrages ; il n'existe aucune trace des compensations pécuniaires que les offenseurs devaient aux offensés chez les Germains et les Scandinaves du « moyen âge » (220).

La justice du roi ne s'appuyait pas sur des preuves au sens où nous entendons ce terme ; celles-ci revêtaient en effet un caractère irrationnel : ce qui y intervient, ce n'est pas le jugement humain, mais le jugement divin, « traduit par des actes dont la logique était de montrer que la divinité rendait justice elle-même, que ce soit la divinatio ou encore l'ordalie » (221). « Le roi de justice ne vise nullement à restituer le passé en tant que passé. Les 'preuves' de la justice sont de caractère ordalique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas trace d'une notion positive de la preuve : se soumettre au jugement, c'est entrer dans le domaine des forces religieuses les plus redoutables. La 'vérité' s'institue par l'application correcte, rituellement accomplie de la procédure. Quand il préside, au nom des dieux, le jugement ordalique, le roi 'dit la vérité', ou plutôt, il véhicule 'la vérité' » (kittum) (222), dont la divinité lui a fait don (223). De façon similaire, la Torah, révélé par Yahvé, « énonce une vérité assertorique qui ne se discute ni ne se démontre » (224). Or, comme le remarque fort justement Detienne, « posséder la vérité, c'est aussi être capable de tromper » (225), que cette vérité soit présentée comme d'origine divine ou, comme plus tard, humaine (226). Le roi, cependant, pouvait renvoyer les affaires dont il était saisi devant les tribunaux locaux, dont les juges, eux, n'avaient recours à l'ordalie que s'ils n'étaient pas capables de parvenir à une décision par des moyens rationnels (227). Le système judiciaire, dans le Proche-Orient ancien, était inquisitorial (228).

De son pouvoir de rendre la justice provenait la cinquième qualité du monarque proche- et moyen oriental : la sagesse, résultant de sa connaissance de l'ordre cosmique, ou plutôt cosmico-moral. « Mon seigneur le roi est sage comme un ange de Dieu, il sait tout ce qui arrive sur terre » (II Samuel XIV, 20), dit une femme de Tekoa à David. Doué de l'esprit de la divinité, il était le mieux placé pour servir de médiateur entre celle-ci et les hommes, à la fois en tant qu'architecte (il connaît la structure du cosmos) et prêtre (il est en communication avec la divinité).

Toutes les qualités et fonctions royales sont pour ainsi dire quintessenciées dans la métaphore du roi-pasteur. La fusion analogique de ces deux entités dans l'idéologie royale du Proche- et Moyen Orient s'explique en bonne partie par le caractère essentiellement pastoral de l'économie de cette région et, par voie de conséquence, par l'importance centrale du berger dans les sociétés correspondantes. La domestication, commencée au Proche-Orient vers la fin du IXe et le début du VIIIe millénaire, entraîne l'apparition, vers le VIIe millénaire, d'un nouveau mode de vie dans des régions qui, par leur aridité, sont déjà peu favorables au sédentarisme : le nomadisme pastoral, caractérisé par une économie de subsistance fondée sur l'élevage des caprinés (229). « Les troupeaux étaient la véritable richesse d'Israël

». Psaume 144:13 parlent de troupeaux qui « se multiplient par milliers, par dix milliers » dans les campagnes palestiniennes. Les caprins étaient élevés pour fournir des produits variés, dont la viande et le lait ainsi que, principalement, la laine.

En Egypte, où le bétail était si important économiquement qu'il n'est pas impossible que la richesse qu'il apportait ait servi à financer les constructions monumentales et les fastes des premiers pharaons (230), les troupeaux les plus grands appartenaient à la caste sacerdotale (231). En Israël, les premiers rois s'occupaient eux-mêmes de leurs troupeaux, tandis que, en Mésopotamie, la quasi totalité des troupeaux appartenait à l'État, qui les faisait paître par des bergers (232), de la même façon que, comme nous l'apprend la Bible, le pharaon confie la conduite et la garde des leurs à des bergers. Ceux-ci recevaient un salaire, versé en argent ou en nature, avec les produits du troupeau, dont la laine. La tonte des brebis avait lieu chaque année au printemps. C'était une occasion importante et heureuse pour l'éleveur de brebis – l'équivalent de la récolte pour l'agriculteur. Même lorsque les troupeaux étaient éloignés de lui, le propriétaire se rendait sur place pour superviser les travaux (Genèse 31:19-23 ; 38:12 ; 2 Samuel 13:23 sqq). Parents et amis participaient à la tonte et à la fête qui l'accompagnait (1 Samuel 25:2-11, 36 ; 2 Samuel 13:23-29) (233).

Le métier de berger était un travail sérieux, exigeant, épuisant, dangereux. Néanmoins, le vrai berger était considéré comme quelqu'un d'attentionné, de tendre, de doux et de débrouillard.

Les bergers étaient chargés de veiller à la sécurité et à la santé des troupeaux. Contrairement aux boucs, les brebis, moutons et chèvres dépendaient d'eux pour trouver un pâturage et elles avaient besoin d'eaux tranquilles. Les bergers vivaient généralement dans des tentes en tissu hydrofuge de poils de chèvre noire (Genèse 4:20 ; Exode 36:14). En raison du manque de pluie, ils devaient se déplacer pendant les mois d'été et être prêts à s'éloigner de leur base de ravitaillement pendant des jours ou des semaines. Pour se protéger du froid, des vents violents et de la pluie, le berger portait une longue bure qui lui servait de couverture et même de pare-soleil en forme de tente (Jérémie 43:12). Dans son grand sac en cuir de chèvre (1 Samuel 17:40, 49), le berger transportait toute la nourriture dont il avait besoin pendant son absence. Elle était constituée de pain, d'olives, de lait et de fromage, lait et fromage qui lui étaient fournis par les bêtes, ce qui créait une interdépendance vitale et existentielle entre lui et elles. Pour se protéger et protéger son troupeau, il portait une canne ou un bâton solide et droit, muni à l'une de ses extrémités d'un nœud ou d'un pommeau surmonté d'une sorte de crochet. De son lagobolon – c'était le terme qui était utilisé en Grèce pour désigner ce bâton – Pan se sert non seulement, comme tout berger, pour arracher des mottes de terre et ramasser des cailloux qu'il jette de manière à faire revenir dans le troupeau les bêtes qui s'en écartent (234), mais aussi comme d'un projectile pour chasser le gibier ; c'est que, à l'origine, la houlette était une véritable arme de jet (235). En outre, elle servait au berger à attraper par la pâte, voire à frapper, les bêtes indociles. Il arrivait même au berger, il faudrait s'en souvenir lorsque nous aborderons la question du « pouvoir pastoral », de faire peur à celles

qui n'obéissaient pas et qu'il avait du mal à maîtriser (236). La houlette finit par symboliser le berger et acquérir une signification presque magique pour lui (237). Pas uniquement pour lui, puisqu'il servit de modèle à l'insigne de la dignité épiscopale ou abbatiale (238). On l'appelait pedum ou ferula, du latin ferio, je frappe, « parce que c'est avec la férule que le maître gouverne ses disciples » (239).

Il incombe au berger, non seulement de tracer l'itinéraire du troupeau, de choisir les passages, de prévoir les lieux d'abreuvement, mais aussi d'être préparé aux situations d'urgence, comme lorsqu'un mouton se blessait (auquel cas il fallait de la pommade, de l'huile d'olive ou de la graisse animale comme onguent ; Isaïe 1:6) ou s'égarait dans une zone dangereuse (Ezéchiel 34:5 ; Matthieu 12:11 ; Luc 15:4). Faute d'« eaux tranquilles », le berger devait faire boire les bêtes dans un seau à peau ou un abreuvoir (Genèse 30:38 ; Exode 2:16), car elles devaient être abreuvées plusieurs fois par jour, surtout à midi (Genèse 29:2-10). Les longues journées et nuits qu'il passait sans compagnie humaine dans les champs le rendaient solitaire. Il se divertissait en parlant à ses brebis jusqu'à ce qu'elles reconnaissent toutes sa voix (Jean 10.4sqq), en jouant d'un chalumeau de fortune (Juges 17). Il lui arrivait de rencontrer d'autres bergers à un point d'eau (Genèse 29:2, 7). Ils passaient ensemble les veilles de la nuit pour garder leurs troupeaux (Luc 2:8). Lorsqu'ils se séparaient, il n'y avait aucune difficulté à séparer les animaux, car chacun connaissait la voix de son propre berger (Jean 10:4, 14, 27). Chaque troupeau comprenait une centaine d'animaux (Matthieu 18:12 ; Luc 15:4). Le matin et le soir, le berger devait les compter, un par un, en les appelant chacun nommément (Jean 10:3), car, au cas où il en aurait manqué un ou plusieurs, il devait en informer son ou leur propriétaire (Genèse 31:39). Lorsqu'une bête était blessée ou tuée par un animal sauvage, il était tenu d'en rapporter une preuve à son propriétaire (240). Il n'était pas autorisé à achever une bête blessée ou malade, mais était tenu de la ramener dans la mesure du possible à son propriétaire (241). Un berger responsable ne tuait ni ne mangeait ses bêtes, quelles que soient les rigueurs de la vie (Genèse 31:38-40 ; Ezéchiel 34:2, 10 ; Amos 3:12 ; Genèse 37:33). En principe, tous les dangers auxquels étaient exposées ses brebis le guettaient lui aussi. Il comprenait qu'il n'était pas certain de revenir vivant.

Bien que les bergers, sauf en Palestine (242), aient souvent été accompagnés de chiens féroces, ils ne les utilisaient pas pour rassembler les brebis (Job 30:1). Le berger contrôlait le troupeau par les paroles, des cris ou des sifflements (Isaïe 5:26). D'ordinaire, il conduisait les brebis (Psaume 23:2 ; Jean 10:3), mais il arrivait que des sous-bergers suivent le troupeau (Amos 7:15) pour encourager les bêtes qui étaient fatiguées et aider celles qui étaient lourdement chargées ou les agneaux nouveau-nés – en Israël, il semble que le berger suivait la plupart du temps le troupeau (243). La nuit, les brebis étaient rassemblées dans un bercail pour les protéger des prédateurs, des voleurs et du froid (Psaume 78:70 ; Michée 2:12 ; Jean 10:1). Les bergeries étaient de différents types. Certaines étaient situées dans ou près d'une caverne (p. ex., 1 Samuel 24:3), d'autres étaient des enceintes permanentes avec un toit et des murs de pierre, tandis que d'autres encore étaient temporaires, constituées simplement d'un enclos ouvert entouré de buissons d'épines. Le berger en gardait l'unique ouverture avec son propre corps (Jean 10:7-9).

Dans une société essentiellement pastorale, l'image du berger pouvait difficilement ne pas influencer les modes de pensée, en particulier la façon de concevoir l'autorité de ceux qui étaient responsables politiquement de la communauté.

Le qualificatif de pasteur semble avoir été appliqué d'abord à la seule divinité, avant de devenir un attribut et même un titre royal (244) pour la première fois dans la Mésopotamie du début du troisième millénaire (La liste des rois sumériens indique comme profession des trois souverains préhistoriques, Dumuzi, Etana et Lougalbanda, celle de berger [sumérien : sipa ; akkadien : re 'û]). puis en Egypte.

L'idée d'un dieu pasteur remonte au IIIe millénaire, où elle était associée au dieu de Létopolis, Mekhenty-irti et à Osiris dans les Textes des Pyramides (Ve dynastie) (2686-2181 avant notre ère). Dans ces textes, ce dieu (aveugle) du ciel est appelé le berger des étoiles. Le dieu-pasteur est considéré comme celui qui étreint les étoiles avec ses bras. Selon les croyances des anciens Égyptiens, les rois d'Égypte devenaient des étoiles après leur mort. Dans ces textes, la métaphore du berger (mnjw) est utilisée pour exprimer la relation entre la déité et le pharaon après sa mort. Les Lamentations d'Ipou-Our, texte écrit sous la XIIe dynastie (2700 – 2200 avant notre ère), à une époque où l'Egypte traversait une crise politique, sociale et morale, dit du Créateur (12, 1) : « Il est le berger de tous ; il n'y a pas de mal en son cœur. Même si son troupeau est peu nombreux, c'est pour veiller sur lui qu'il passe (tout) le jour » (245). Le sage Ipu-ur remet en question la croyance selon laquelle le dieu soleil est le berger de tout le peuple. Dans ce contexte, la métaphore du berger est employée dans le but de rappeler à la divinité sa responsabilité de prendre soin du peuple qu'elle a créé. A la fin de la Première Période Intermédiaire (2181-2040 avant notre ère), le pharaon n'est plus le seul à être l'objet des soins de la divinité pastorale, qui est désormais décrite comme la protectrice de tout le peuple d'Egypte. Les Préceptes du roi Mérikaré (Xe dynastie), quant à eux, rappellent au peuple que Rê prend effectivement soin de son peuple, « bétail de Dieu », faits « à son image et […] issus de ses membres » (246), de la même façon que le pasteur prend soin de son troupeau. Ce texte affirme que les rois et les princes ont été créés pour le bien du peuple, le peuple égyptien en particulier. Le peuple y est décrit comme la propriété des dieux, tandis que les rois et les chefs y apparaissent comme les serviteurs des dieux et comme ceux qui sont chargés de s'occuper attentivement du peuple. « Dieu connaît chaque nom ! » affirme Mérikarê à son fils (247). Très rarement utilisée au cours du Moyen Empire (2033 -1786 avant notre ère) (248), lorsque, sous la XXe dynastie (1085 – 1069 avant notre ère), elle fut de nouveau diffusée, principalement dans les hymnes à Rê, son champ d'application s'était étendu ; à sa signification anthropocentrique, qui restait présente dans les quatre hymnes à Aton (avant 1365 avant notre ère) et dans l'Hymne à Mer-Sekmet, s'en était ajoutée une seconde : cosmo-universaliste : la divinité prenait désormais soin, non seulement de tous les Egyptiens, mais aussi de l'humanité toute entière et de toutes les créatures vivantes (249). Dans un hymne du papyrus Beatty IV à la déesse du soleil (1296-1186 avant notre ère), celle-ci est qualifiée de « bon berger de toute l'humanité, qui aime son troupeau

et qui est pleine de compassion […] » (250). « Le roi est le berger de l'humanité, il n'est pas seulement le souverain de l'Egypte, mais le véritable point de contact entre Dieu et les hommes… » (251), même s'il est d'abord celui de son propre peuple, qui était composé en partie de tribus nomades ou semi-nomades.

En Egypte, les rois commencèrent à porter le titre de berger à partir de la XIIe dynastie (1991 – 1786 avant notre ère), c'est-à-dire une fois que le pharaon fut définitivement conçu comme l'incarnation de Râ. En tant que berger de son peuple, le roi, come la divinité, avait la responsabilité de prendre soin de son troupeau. Comme en Mésopotamie, le titre de berger était souvent lié à la notion d'élection divine. Par exemple, la reine Hatesjepsut (1516-1484 avant notre ère) se définit elle-même comme « celle qu'il[le dieu Amon] a choisie pour être un berger de l'Égypte et une protectrice du peuple ». Et le roi Amenhotep II (1450-1425 avant notre ère) dit à son sujet : Il[le dieu Amon] m'a fait pasteur de ce pays, parce qu'il savait que je le dirigerais pour lui ». Sous le Nouvel Empire (1570-1085 avant notre ère), le titre de berger fut appliqué à d'autres dépositaires de l'autorité que le roi, notamment à des chefs militaires (252). L'antiquité de la métaphore pastorale en Egypte est démontrée par le fait que deux des plus anciens attributs d'autorité du pharaon, ainsi que ceux des fonctionnaires royaux et des prêtres, sont les deux instruments du berger : la houlette et le fléau, attributs d'Osiris, mais aussi, en ce qui concerne le fléau, de Ptah, de Sokaris et de Khnoum (253). Il est intéressant de constater que les pharaons continuèrent à arborer ces deux attributs pastoraux même après que les tribus de pasteurs des Hyksos eurent été chassées d'Égypte au milieu du second millénaire avant notre ère.

Des sources littéraires et pictographiques il ressort que la métaphore pastorale était déjà connue dans la Mésopotamie au IIIe millénaire avant notre ère.

Les divinités mésopotamiennes étaient appelées bergers des régions dont elles étaient responsables. Les principaux dieux Enlil, Marduk et Shamash, étaient considérés comme les bergers de tout le peuple. Le dieu de la lune Suen/Nanna était parfois dépeint comme le berger des étoiles. Le dieu de la fertilité Tammuz, époux d'Ishtar, était la divinité des bergers et était appelé « le berger » (Dumuzid sipad) (254). Comme le roi était considéré comme tenant son office des dieux, que ce soit à Babylone, à Sumer ou en Assyrie, il était communément appelé sipa ou re'u (« berger »), sipa-zi ou re'u kenu (« berger juste ») (255). Shushin (vers 2030 avant notre ère) était « le roi que le dieu Enlil, dans son cœur, a choisi pour être le berger du pays et des quatre coins du monde » (256). Le Code de Lipit-Ishtar (1900 avant notre ère), précurseur du code d'Hammourabi, indique dans son prologue que Lipit-Ishtar a été fait roi par Enlil et Anu. De même, Hammourabi est « le berger, appelé par Enlil » ; dans le prologue du Code éponyme, il se désigne lui-même comme le « pasteur » et, dans l'épilogue, il déclare : « […] Sur mon sein, j'ai tenu les gens de Sumer et d'Akkad » (257). De même que les relations du roi avec les dieux sont mises en parallèle avec celles d'un troupeau avec son propriétaire, le lien entre le peuple et le roi est comparé à la dépendance du bétail à l'égard du berger ; on croyait que le roi avait été appelé par la

divinité pour régner sur son peuple et en prendre bien soin. La cité elle-même est assimilée à une bergerie dans de nombreux textes, comme l'épopée de Gigamesh et la Lamentation sur la destruction de Sumer et Ur (258). Les concepts de royauté et de berger étaient tellement liés en Mésopotamie qu'il était difficile de les distinguer, tant et si bien que, au XIIe siècle avant notre ère, le bâton devint le principal attribut des détenteurs du pouvoir, le roi ou ses délégués, en Assyrie et chez les Hittites, en lieu et place de la lance ou d'autres armes (259).

Le roi-berger a cinq fonctions : 1. déterminer le destin de son peuple ; 2. réprimer l'hostilité et la rébellion par la force des armes ; 3. faire régner la justice dans le pays, en particulier veiller à ce que les forts n'oppriment pas les faibles ; 4. apporter la prospérité à son peuple, sinon en lui fournissant directement, tout au moins en contribuant à lui fournir, des biens terrestres (à commencer par la nourriture et l'eau) en abondance. De même qu'un berger devait pouvoir abreuver son troupeau dans un endroit sec, ainsi le roi était responsable du bon fonctionnement du système d'irrigation ; 5. assurer, si besoin par la coercition, le bonheur éternel du peuple. Hammourabi, entre autres, se proclame « le berger qui apporte le salut et dont la verge est juste » (260) , 6. « rassembler le troupeau égaré », car, pour moitié, (Amorrites, Araméens, Gutis, Kassites, Sutéens, Gutis, Chaldéens, etc.), le troupeau à l'égard duquel le « bon berger » s'affirme plein de sollicitude est nomade. Comme en Egypte, une conception universaliste du peuple semble s'être formée à une époque assez reculée dans la phraséologie royale, comme le suggère la déclaration du roi Shushin qui a été citée plus haut et le confirme l'adresse suivante à Sargon II, roi de Babylone de 709 à 705 et roi d'Assyrie de 722 à 705 avant notre ère : « Que le roi, mon seigneur, le bon berger… le soigne et le guide vraiment [son peuple]… Puisse Ashur, Bel et Nabu ajouter des troupeaux à vos troupeaux, vous les donner et agrandir votre vaste troupeau ; puissent les peuples de tous les pays venir à toi ! » (261)

Dans l'Ancien Testament, « berger » (ro'iy) entre dans la composition de nombreuses métaphores et images désignant soit des dirigeants politiques, des rois, d'Israël ou d'autres nations, soit des prophètes, des guides spirituels, soit encore Yahvé lui-même (262). Dans la Genèse, les Psaumes et les Prophètes, elles expriment en particulier les relations du Dieu d'Israël avec son peuple. Yahvé est souvent qualifié à la fois de berger et de roi. Il est roi en tant que berger et il est roi de la terre entière (263). Dans certains passages, il est décrit comme gardant et prenant soin de son troupeau dans sa totalité et comme en étant le propriétaire ; dans d'autres, d'une seule brebis. Les premiers reflètent sa sollicitude à l'égard du peuple d'Israël comme communauté religieuse et politique ; les seconds sa bienveillance envers chaque membre de cette communauté. Bienveillant et bienfaiteur (« Le Seigneur est mon berger : je ne manque de rien » [Psaume 23,1]), il nourrit et protège ses brebis (Exode, 34, 12:13), toutes ses brebis (Ézéchiel, 34, 11:13), chacune de ses brebis (« je chercherai celle qui était perdue, et je ramènerai celle qui était chassée, je panserai celle qui était blessée et fortifierai celle qui était malade » [Ézéchiel, 34:16]), qui, comme, en partie, celles du pharaon et celles du monarque mésopotamien, paissent sur un territoire qui n'est pas fixe. Il les conduits toute leur vie (Genèse 48:15). Le lien pastoral qui unit Yahvé et son peuple est si fort que l'imagerie qui y est associée et le traduit est utilisée aussi pour exprimer des sentiments

négatifs et décrire des événements malheureux pour Israël. Par exemple, la mort est dépeinte comme un berger qui mène les hommes, comparés à des bêtes, à la tombe (Psaume 49:14) et le peuple d'Israël, vaincu, rend Yahvé responsable du fait qu'on « nous égorge tous les jours, Qu'on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie » (Psaume 44 :22). Les diverses activités de Yahvé en tant que berger peuvent être classées en six rôles fondamentaux, qui, bien que distincts les uns des autres, sont interdépendants et qui, comme nous venons de le voir, ont une dimension à la fois collective et individuelle : guider (nâhag, nâhal, nâhâh) (vers le salut), nourrir, surveiller, rassembler (poursuivre, rechercher, délivrer et juger), guérir (par la tendresse et l'amour) et connaître (yâda') (264).

Dans le Nouveau Testament, Yahvé n'est jamais appelé « pasteur » ou « berger » ; par contre, il y est comparé, dans les paraboles de Jésus et dans la première lettre de Pierre, où il est question (5:2) du « troupeau de Dieu » (« paissez le troupeau de Dieu qui est avec vous, le surveillant, non point par contrainte, mais volontairement, ni pour un gain honteux, mais de bon gré). Dieu est le seul propriétaire du troupeau ; Jésus, « souverain pasteur » (5:4) dépend de Lui. Le Nouveau Testament (Matthieu 18, 12-13) et Luc (Luc 15,3-7) reprend l'idée, exprimée dans la littérature prophétique, que Dieu est et reste le berger de son troupeau, qu'il confie à un berger – David -, pour qu'il prenne soin de lui en son nom, même si l'association entre la divinité chrétienne et Jésus est si étroite qu'il est difficile de déterminer exactement qui des deux (265) est représenté par la figure du berger à la recherche de sa brebis égarée. « De même que les prophètes présentent Yahvé comme le berger du troupeau, ainsi le Nouveau Testament présente Dieu comme le propriétaire du troupeau rassemblé comme nouveau Peuple d'Israël par l'action salvifique de Jésus. A travers la figure de Jésus à la recherche de la brebis égarée, Dieu est dépeint comme un berger compatissant et bienveillant à l'égard de chaque personne. La joie du berger, lorsqu'il la retrouve, souligne cette préoccupation pour chaque membre de la communauté. Jésus, le Messie promis, par ses paroles et ses actes, est la manifestation visible du comportement du Père parmi les hommes ; son propre comportement reflète parfaitement celle du Père » (266).

L'usage de la métaphore pastorale pour désigner la divinité ne se limite pas à l'aire sémitique. En Inde, chez les Tamouls, qui sont un peuple de pasteurs, Krishna est appelé le « roi berger » (mannar) (267) et le soixante-quatrième roi tamoul portait le titre de Kaalai Maipavan (le « roi pasteur »), équivalent du sumérien Maa kaalai mavan (268).

Maintenant, « dans ce qu'on appelle le vocabulaire politique classique de la Grèce, la métaphore du berger est une métaphore rare » (268bis). Appliquée aux rois ou aux chefs militaires, elle se trouve chez Homère, chez Hésiode, chez les Pythagoriciens, chez Xénophon (Xyropédie, I, I, 2) et surtout chez Platon, notamment dans La République, les Lois (III, 694e-695a), où il est question de la royauté de Cyrus et dans Politique.

Chez Homère, « pasteurs des peuples » (poimena laôn) est une métaphore courante qui s'applique aux rois. Chez les Pythagoriciens, le pastorat est partie intégrante d'une théorie politique d'inspiration sacerdotale. Le pythagorisme propose une théologie politique, une imitation des dieux dans le domaine politique et, in fine, l'établissement d'une théocratie, sur le modèle oriental. Il est rejeté par les Grecs parce qu'il va à l'encontre de leur conception familiale, tribale, patrimoniale du divin. Alors que, pour eux, chaque tribu et, plus tard, chaque cité est un cosmos en soi et que, à l'origine, chaque tribu a son propre dieu, qui n'a rien en commun avec le dieu de telle ou telle autre tribu, les pythagoriciens veulent imposer un dieu suprême qui, par l'intermédiaire de l'archè, exerce sa surveillance et sa bienveillance non seulement sur le monde entier, mais sur chaque cité en particulier (268ter). Les Grecs rejettent également le modèle pastoral pythagoricien parce que, fondé sur l'idée d'une médiation du roi, « loi animée » et « Dieu parmi les hommes » comme dit un fragment du pseudo-Diotogène (128quater), entre le dieu et les hommes, il nie le fondement de la politeia, en « [soustrayant] […] le pouvoir sur les hommes à toute dimension institutionnelle, et [en rendant] la loi superfétatoire » (268quinquies). En bref, le pastorat pythegoricien est un absolutisme théocratique.

Dans la République, Thrasymaque soutient que le dirigeant politique est à ses sujets ce que le berger est à ses moutons. Socrate conteste radicalement la position de Thrasymaque, non pas l'analogie elle-même, mais l'interprétation erronée qu'en donne Thrasymaque. Pour Socrate, en effet, le modèle pastoral rend convenablement compte du gouvernement des hommes. Ainsi, à la fin du livre III (416a-b), anticipant sur les mesures communautaires réservées aux gardiens, développées au livre V, Socrate précise que l'éducation gymnique et musicale des gardiens auxiliaires ne saurait faire d'eux des bêtes de proie pour le reste des habitants de la cité idéale : en effet, le rôle des bergers est d'élever des chiens de garde, non pas pour nuire à leurs troupeaux, mais, au contraire, pour le protéger et veiller à leur prospérité. « De même, au livre IV (440d), quand Socrate examine le rôle du thumos, partie intermédiaire dans l'ordre tripartite de l'âme et correspondant à la classe des gardiens auxiliaires dans l'ordre politique de la cité, il revient sur cette analogie pour montrer que le thumos doit s'allier à la partie rationnelle, comme un chien de garde obéit aux ordres du pasteur qui le commande. La classe des producteurs est comparée au troupeau, celle des gardiens aux chiens censés veiller à la bonne pâture de celui-ci et enfin le berger au philosophe-roi veillant au bien des deux précédents. Le ternaire berger — chien de garde — troupeau permet donc de décrire, au moins partiellement, les rapports entre les trois classes de la cité idéale comme entre les trois parties de l'âme qui leur correspondent. Ce que Socrate rejette donc avec la plus grande énergie, c'est l'interprétation que Thrasymaque donne de l'art du berger : en tant qu'art, en tant que tekhnè, le pastorat vise nécessairement le bien du troupeau. La République oppose donc, par l'entremise de cet échange entre Socrate et Thrasymaque, deux conceptions antagonistes du pastorat politique : l'une, disons tyrannique, où c'est l'intérêt propre du pasteur qui dicte le soin qu'il confère au troupeau, l'autre, réellement pastorale parce que bienveillante et bienfaisante, où le pasteur, parce qu'il dispose de la compétence qui légitime son titre, vise le bien de son troupeau et non directement son propre intérêt » (268sexies). Le rapport que Platon établit entre pastorat et gouvernement est repris dans la Politique, qui souligne « la différence irréductible qui sépare le pastorat divin du pastorat humain, le [précise] en définissant les modalités nouvelles d'un véritable

soin politique, sur le modèle du soin divin (268septies). En fin de compte, dans ce dialogue, l'art politique « n'est plus pensé sur le modèle exclusif du soin du berger pour son troupeau, mais sur le modèle du soin du tisserand pour son tissu » (268octies). C'est que, « à la mesure d'un roi, elle est trop grande, la figure du pasteur divin, alors que les politiques d'ici-bas et d'à présent sont, par leur naturel, beaucoup plus semblables à ceux dont ils sont les chefs » (268nonies). Quand bien même la lecture de Foucault da la métaphore pastorale chez Platon serait tendancieuse et donc, dans la pensée politique du philosophe grec, le « magistrat grec » ne prendrait pas le pas, ou ne conserverait pas sa primauté, sur le « pasteur hébraïque », comme le soutient Foucault (268decies) ; quand bien même « le paradigme du tissage [s'appuierait] sur le pastorat davantage qu'il ne le remet en cause, pour en prolonger la dimension d'art de soin » (268undecies), tout ce que cela démontrerait, c'est que Platon, là encore, était soumis à des influences orientales (268duodecies). Dans son Histoire de la science politique Paul Janet « appelle machiavélisme toute doctrine qui sacrifie la morale à la politique, et platonisme toute doctrine qui sacrifie la politique à la morale » ((268terdecies). Il distingue deux types de machiavélisme, à savoir le machiavélisme princier (l'absence de scrupule du prince dans l'exercice du pouvoir) et le machiavélisme populaire (l'absence de scrupule du peuple « souverain » dans l'exercice du pouvoir) et deux sortes de platonisme, qui, tous deux, établissent que la vertu est la fin de l'État comme celle de l'individu et remettent le pouvoir entre les mains des philosophes : le « platonisme chimérique », qui a pour but d'obtenir la vertu sans le secours des lois et par le seul moyen de l'éducation et le « platonisme despotique », selon lequel « la vertu est l'œuvre du législateur, l'effet de la surveillance de l'Etat, en un mot, de la contrainte » (268quaterdecies). Celui-là « se plaît dans la contemplation d'un état impossible, confond la politique avec la pédagogie, et croit à la toute-puissance et à l'infaillibilité de la science », tandis que celui-ci « moins confiant dans la perfection des hommes, ne recule pas devant les moyens ordinaires de la politique, et se propose pour fin de rendre les hommes heureux et vertueux, sans les consulter, qu'ils y consentent ou non, par l'autorité de l'Etat » (268quindecies) « Rien […] de plus séduisant, au premier abord, que cette doctrine: l'Etat doit faire régner la vertu; rien de plus dangereux dans l'application. Si la fin de l'État est la vertu, il va sans dire que le citoyen ne saurait être trop vertueux, et, par conséquent, l'Etat trop scrupuleux et trop vigilant. Voilà l'Etat qui intervient dans la vie domestique, dans la vie privée, dans la conscience même : rien ne lui est fermé ; il entre dans les maisons, il s'asseoit à la table des citoyens, et sa surveillance n'épargne même pas le lit nuptial. Les jeux de la jeunesse, les amitiés, les attachements, les chants de la poésie, les rythmes musicaux, les doctrines philosophiques, le culte, en un mot l'esprit, l'âme, le cœur, l'homme tout entier devient l'esclave d'une censure étroite et oppressive : l'individu perd tout ressort en perdant toute initiative et toute responsabilité, ou bien un fanatisme desséchant le rend peu à peu étranger à tous les sentiments de l'humanité » (268sexdecies). Une autre forme de platonisme est le pouvoir théocratique, qui donne pour fin à l'État d'inculquer aux sujets la vertu religieuse en vue du salut. « Admettez encore, demande avec pertinence le philosophe, qu'au lieu d'un corps de philosophes recherchant librement et uni par la science les principes de la vertu, il y ait un corps de prêtres chargé spécialement par Dieu d'enseigner la science du salut, n'est-il pas évident que la république de Platon se changera en une république théocratique, démocratie, aristocratie ou monarchie, selon les circonstances ? Tel fut le gouvernement des jésuites au Paraguay ; tel fut le gouvernement de Calvin à Genève ; tel aspirait à être, au moyen âge, le gouvernement de la papauté sur toute l'Europe » (268septdecies).

En vertu de l'analogie établie dans la phraséologie des théocraties du Proche-et Moyen-Orient entre le berger et son troupeau, il va de soi que le roi est censé faire montre à l'égard de ses sujets, de ses esclaves, des mêmes attitudes et dispositions que celles que le berger manifeste à l'égard de ses brebis et que son mode de gouvernement est supposé reproduire les techniques de conduite du troupeau. La réalité est bien moins idyllique.

L'image du roi berger insiste sur sa sollicitude et sa compassion pour son peuple et en même temps sur la dépendance du peuple à l'égard du souverain dans tout ce qui touche à la satisfaction de ses besoins. La première responsabilité du roi est de garantir la prospérité du peuple, qui dépend entièrement de lui. La bienveillance du despote à son égard est sans bornes, à condition qu'ils lui obéissent servilement. « C'était l'obstination et la désobéissance que les rois [perses] craignaient le plus » (269). Le centralisme philosophique, qui repose sur « la négation des substances créées et des causes secondes, et l'affirmation que tous les êtres ne sont que des modifications d'un seul et même être, ou les instruments et les causes occasionnelles des manifestations successives de cet être », se traduit, relativement à la vie des individus en société, par « la négation de toute personnalité indépendante à l'égard du ministère public, et de toute action propre à lui ; il n'est que l'affirmation que les individus formant ce ministère ne sont nullement Pouvoirs eux-mêmes, mais que ce sont des nuances, des organes du Pouvoir suprême » (270). De ce fait, le troupeau n'a pas d'existence propre : il « existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur » (271).

Le sentiment de dépendance du peuple à l'égard du roi était si fort que, en période de marasme, il était naturel que le peuple lui en fît grief et même le tînt pour seul responsable de son infortune : « […] tout ce qui se fait de mal dans la société retombe sur le Pouvoir ; puisqu'il fait tout, il est responsable de tout, et l'on s'en prend à lui comme à la cause non-seulement de tous les désordres moraux, mais encore de toutes les calamités physiques » (272). « Comme c'est lui [le Pouvoir] qui est censé tout savoir et tout faire, c'est lui aussi qui doit répondre à l'opinion publique de tout abus, de tout désordre qui a lieu dans l'action gouvernementale. Or, tout cela l'use sourdement, le déconsidère, le fait baisser toujours davantage dans l'estime du peuple, lui aliène l'adhésion même de ses amis, augmente l'esprit d'opposition de ses ennemis, et finit par le rendre odieux, lourd, insupportable, par faire disparaître le prestige de sa grandeur, par faire douter de son droit, et par anéantir toute son autorité. Dès ce moment sa chute ne peut être incertaine, l'époque seulement peut en être retardée par la force des circonstances, ou par les circonstances de la force » (273). Ces lignes ont été écrites, non pas par un spécialiste de l'histoire du judaïsme antique, ni par un sumérologue ou un égyptologue, mais par un théologien, philosophe et prédicateur italien du XIXe siècle, dans un réquisitoire contre le « centralisme philosophique, le panthéisme », enfanté, d'après lui, par la Révolution. Le despote oriental n'était pas responsable des catastrophes naturelles qui, en détruisant les récoltes ou en décimant le bétail, Les centaines de milliers de petits despotes républicain sont coupables de la misère et du déchaînement des

bas instincts que provoquent le chômage de masse et l'immigration massive que ceux qui les font élire les chargent d'amplifier. Comme le théocrate oriental, cependant, ils encouragent la passivité de leurs sujets.

Dans les considérations qui vont suivre, il sera question des différentes techniques qui étaient employées pour maintenir ce statu quo, non seulement dans les royaumes mésopotamiens, égyptiens et israélites, mais aussi, parce que, même si le dirigeant n'y est pas comparé à un berger, les mêmes techniques y sont employées, dans l'empire chinois et dans les monarchies de la péninsule indienne, en indiquant les différences remarquables qu'elles présentaient avec les modes de direction des affaires politiques à Rome et en Grèce.

En contrepartie de la protection qu'il déclare leur apporter et des soins dont il affirme aussi qu'il les entoure, le despote oriental exige de ses sujets une obéissance absolue. « Aux exigences de l'autorité totale, le bon sens recommande une seule réponse : l'obéissance. Et l'idéologie a stéréotypé ce que le bon sens ne faisait que conseiller. Sous un régime despotique, l'obéissance devient la base même du civisme. Naturellement toute vie en communauté requiert quelque coordination et subordination ; et l'aspiration à l'obéissance n'est jamais tout à fait absente. Mais dans les grandes d'Occident, l'obéissance est loin d'être une vertu majeure. Dans les cités démocratiques de la Grèce antique, on demandait au bon citoyen quatre qualités majeures : le courage militaire, la foi religieuse, la responsabilité civique, et un jugement équilibré. Avant la période démocratique, on prisait particulièrement la force physique et le courage. Mais ni à l'époque homérique, ni à l'époque classique, l'obéissance inconditionnelle ne passa pour une vertu chez un homme libre, excepté pendant son service dans l'armée. La soumission totale était le devoir […] de l'esclave. Le bon citoyen agissait selon les lois de sa communauté ; mais aucune autorité politique absolue ne le contrôlait absolument. Et la loyauté que le chevalier médiéval devait à son suzerain ne devenait jamais soumission totale. Le contrat féodal l'obligeait à suivre son suzerain dans des circonstances limitées et codifiées. Parmi les vertus d'un bon chevalier figuraient 'abord l'habileté à monter à cheval, à manier les armes, le courage. L'obéissance inconditionnelle en était tout à fait exclue. (274). « Si un Grec avait à obéir, il le faisait parce que c'était la loi, ou la volonté de la cité. S'il lui arrivait de suivre la volonté de quelqu'un en particulier (médecin, orateur ou pédagogue), c'est que cette personne l'avait rationnellement persuadé de le faire. Et cela devait être dans un dessein strictement déterminé : se guérir, acquérir une compétence, faire le meilleur choix », tandis que, dans le christianisme comme dans le despotisme oriental, « la relation entre le pasteur et ses brebis [est conçue] comme une relation de dépendance individuelle et complète » (275). « La volonté du pasteur « est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa volonté ».

En Mésopotamie, une bonne vie consistait en une vie d'obéissance et le Mésopotamien était convaincu que les autorités avaient toujours raison (277). « L'individu se trouvait au centre de cercles d'autorité

concentriques qui limitaient sa liberté d'action », qui, chacun, avaient « le droit et l'obligation d'exiger une obéissance totale (278). « Ploie le dos devant ton supérieur, celui qui, du palais [le gouvernement], te surveille… L'opposition à un supérieur est chose pénible, [à qui] vit aussi longtemps qu'il est soumis », conseille un texte didactique égyptien (279).

De cette soumission totale et inconditionnelle au roi témoignent des attitudes et des gestes dont le plus démonstratif est la prosternation. Cette soumission « se manifeste rituellement toutes les fois qu'un sujet appartenant à un Etat [despotique] approche son souverain ou tout autre représentant de l'autorité. Le sujet, sachant que la colère du maître peut l'anéantir, essaie de s'assurer ses bonnes grâces en se montrant humble ; et le détenteur du pouvoir n'est que trop disposé à codifier et à imposer ces symboles habituels d'humilité » (280). « Aux îles Hawaï, le pouvoir politique était assez terrifiant pour faire ramper les hommes du commun devant leurs supérieurs. Dans le Pérou inca, les plus hauts dignitaires n'approchaient leur souverain qu'à la manière des porteurs de tribut, c'est-à-dire le dos ployant sous un fardeau. Les chroniques de l'Egypte des Pharaons décrivent le pays entier 'rampant sur le ventre' devant un représentant du roi ; des subordonnés rampent, baisent ou hument le sillage du monarque. En Chine, la prosternation, pratiquée dès le début de la dynastie Tch'ou, subsista au cours de toutes les phases de l'histoire de ce pays. En Inde, à l'époque classique hindoue, l'homme du commun témoignait de son respect pour une personne en lui embrassant les pieds et il semble que le roi n'était approché qu'en attitude de prière ; à la fin de la période hindoue, on se prosternait devant lui et il continua à en être ainsi sous la domination musulmane. La prosternation prévalut jusqu'au sultanat. Dans la Mésopotamie, il était de règle de se prosterner devant les dieux, le souverain et devant d'autres personnalités et il en allait de même dans la Perse achéménide et Sassanide, dans les empires hellénistiques des Séleucides et des Ptolémées ainsi que dans l'empire romain d'Orient jusqu'à la fin de la période byzantine. Ce cérémonial royal passa en partie dans l'Église. (281). « Sans aucun doute, l'habitude rendait l'homme insensible à la signification humiliante de la prosternation, et des améliorations esthétiques en rendaient l'exécution plus plaisante. Mais quel qu'ait été le degré de rationalisation de la prosternation, elle resta à travers les siècles le symbole d'une soumission abjecte » (282), symbole qui, en outre, « n'[était] pas fait pour acquérir au sujet le respect de son supérieur » (283). Les Grecs, nous dit Hérodote (VII, 136 ; voir aussi Arrien, 4.10 sqq) refusaient d'accomplir devant un despote oriental ce geste de soumission, qu'ils jugeaient ne convenir qu'à un dieu (284).

Pour obtenir la soumission totale de ses sujets, le despote « faisait la preuve de son pouvoir suprême en employant des méthodes brutales de discipline et de châtiment » (285).

En Égypte, le fouet était un auxiliaire de la pratique judiciaire et de la procédure fiscale, tandis que, dans la Grèce et dans la Rome de l'antiquité, les citoyens, qui n'étaient pas astreints à la corvée et ne payaient pas d'impôts importants, ne pouvaient pas être soumis à la torture, judiciaire, administrative ou autre, du moins à l'origine. L'influence des coutumes asiatiques sur le droit romain se voit cependant

au fait que, à la fin de l'empire et à l'époque byzantine, la torture judiciaire fut étendu à toutes les personnes libres (286), de même qu'elle fut introduite, à la place du combat et de l'ordalie, dans la loi salique, « avec la montée d'un pouvoir despotique et centralisé à l'échelon national ou provincial » (287) et, sans doute aussi, sous l'impulsion de l'Inquisition. Sous les Abbassides, la torture, bien qu'elle soit interdite par le Coran, servit à la perception de l'impôt jusqu'en 800 de notre ère. Dans la Chine impériale, le code de la loi condamnait au fouet les mauvais payeurs (288), à tel point que, au XVIe siècle avant notre ère, la grande réforme fiscale, qui, entre autres mesures, commua les impôts en nature en en argent-métal, fut désignée par le terme de « coup de fouet unique » (289). L'Arthashashtra prescrit aux juges de police et aux tribunaux de faire usage de la force, si nécessaire, pour collecter les impôts. Dans l'empire perse, « Les fonctionnaires étaient punis non-seulement pour des actes de désobéissance et des crimes réels, mais encore pour la négligence ou l'inhabileté avec laquelle ils exécutaient les ordres du roi. Une des peines les plus légères était l'exil sur les îles du golfe Persique; la flagellation, les mutilations, la décapitation, la mise en croix sont des châtiments fort ordinaires, prononcés môme contre les satrapes ». (290).

Plus encore peut-être que par le châtiment, c'était par la peur du châtiment que le souverain gouvernait, que la loi soit sanctionnée par un texte religieux ou non. Dans le premier cas, les despotes perses considéraient que la terreur inspirée par les châtiments était indispensable au maintien de l'État. Dès le IVe siècle avant notre ère, tout fonctionnaire était prévenu que sa priorité n'était pas l'accomplissement de sa tâche : « Un homme sage aura pour première et constante préoccupation sa propre sécurité ; car la vie d'un homme au service du roi peut se comparer à une vie dans le feu ; de même que le feu brûle une partie, ou l'ensemble d'un corps, le roi a le pouvoir de détruire ou de promouvoir l'ensemble de la famille » (291). Dans le second cas, l'« Hymne cannibale » des Textes des Pyramides, assurément bien propre à inspirer la terreur, non seulement ici bas, mais également outre-tombe, évoque « le jour où l'on abat les Anciens », lesquels sont découpés, mis à cuire, puis le repas cannibale se poursuit avec la dégustation des cuisses des Anciens et des jambes de leurs femmes » (292). Le berger se montre aussi attentif au bien et au bonheur de son troupeau qu'impitoyable envers ceux d'entre eux qui se rebellent : dans les Préceptes du roi Mérikaré, il est dit qu'il « a anéanti ses propres enfants à cause de ce qu'ils pensaient… » (293) (C'est nous qui soulignons). A Sumer, le « pasteur des têtes noires » (l'humanité) (295), dont les souverains mésopotamiens prétendaient tirer leur pouvoir, « 'symbolise la force, le pouvoir de plier à sa volonté. Les volontés contraires sont écrasées, battues et soumises'. Bien qu'il soir censé n'user de ce cruel pouvoir qu'à bon escient, 'on ne peut jamais se sentir en paix devant Enlil [pas plus que, par conséquent, devant celui qui l'incarne sur terre, à savoir le roi], mais on éprouve une obscure frayeur' » (296). La terre, qu'elle inonde de ses bienfaits, Maat, représentée par l'uraeus que le pharaon porte sur le front, en a pris possession par la terreur (297).

Les tâches du berger-roi en Israël sont tout à fait particulières et bien propres à inspirer la terreur à ses sujets, lorsqu'il « sera grand roi sur toute la terre » (Zacharie, 14:9). Il s'agit de « kabasch » (« soumettre

») et de « radah » (« dominer ») (298) « Kabash », par extension, signifie « piétiner », « conquérir », « occuper un territoire conquis » et est employé dans la Bible pour désigner l'action de violer (Esther 7:8 ; Néhémie 5:5), de mettre en esclavage (Jérémie 34:11, 16) ou d'envahir un pays étranger (2 Samuel 8:11) (299). « Radah », quant à lui, peut aussi s'appliquer ou à la domestication des animaux, auxquels comme on sait, le Talmud compare les non Juifs, ou à l'asservissement des ennemis d'Israël et est alors associé à des verbes comme « détruire » (Nombres 24:19) ou attaquer (Isaïe 14:6) (300). A son propre peuple tantôt Yahvé fait peur (Genèse, 28:17 ; Amos, 3:8), tantôt il inspire une confiance illimitée (Isaïe 12:2). Proverbes (14, 26-27) lie les deux sentiments comme s'ils étaient les deux faces d'une même pièce : « Dans la crainte de Jéhovah il y a une solide confiance, et pour ses fils il y aura un refuge. La crainte de Jéhovah est une source de vie, pour détourner des pièges de la mort » ; elle est présentée à la fois comme « le commencement de la sagesse » (Proverbes 9:10) et le « commencement de la science » (Proverbes 1:7 ; Psaume 111:10). La « crainte de l'Eternel », associée à l'amour, est une des plus hautes vertus bibliques. Nous verrons dans une autre étude qu'elle est toujours, sous une forme « sécularisée », une des principales valeurs républicaines.

Pour connaître son troupeau, le despote oriental a recours, outre au recensement, à l'espionnage et à la direction de conscience.

Dès la plus haute antiquité, le pouvoir central faisait effectuer des recensements de manière périodique, des recensements de population d'abord, de biens ensuite. Le « bétail » étant une source de richesse, il était du plus haut intérêt du despotisme oriental de mesurer les éléments de cette richesse. Dans toutes les civilisations du Proche- et du Moyen-Orient, les dénombrements étaient une affaire religieuse et étaient par là même accompagnés de cérémonies expiatoires et purificatrices (en sumérien, le même mot signifie « recenser » et « purifier ») (301), sauf en Israël, où ces cérémonies étaient remplacées par la perception d'un impôt : « Lorsque tu compteras les enfants d'Israël pour en faire le dénombrement, chacun d'eux paiera à l'Éternel le rachat de sa personne, afin qu'ils ne soient frappés d'aucune plaie lors de ce dénombrement », dit Exode, 30:12. En Israël, l'initiative du recensement revient à Yahvé (2 Rois XIV, 10-13) (302). Plus d'une douzaine de versets de la Bible évoquent le dénombrement des familles d'Israël ; « celui qui, entre tous les livres de l'Antiquité, contient le plus de termes numériques » (303). « ne renferme pas seulement la Statistique de la population des Hébreux, mais encore la Statistique des têtes d'animaux de l'agriculture, avec la preuve de l'existence d'une Statistique agricole » (304) ; on y trouve « les règles les plus propres à servir encore aujourd'hui de base à la Statistique, c'est-à-dire toutes les règles qui en font une science administrative, économique et politique » (305). Vers 2200 avant notre ère, le régime chinois, populationniste, « souhaitait connaître avec exactitude le nombre des habitants afin de pouvoir les répartir sur tout le territoire, de distribuer les terres, ou d'établir les rôles d'impôts, de corvées ou de conscription militaire. Beaucoup plus tard (1600 av. J. C.), le 'sous directeur des multitudes' de la province de Tchéouli relevait le nombre d'hommes et de femmes appartenant aux neuf classes de la population, en distinguant leur âge, condition et état de santé. Le grand contrôle, ou révision générale de la population, avait lieu tous les trois ans » (306). Dans L'Arthashastra, premier

traité de recensement, il est écrit que, « (p)our remplir son rôle planificateur, il lui faut être parfaitement renseigné sur l'état du royaume, et recourir à cet effet aux recensements, à la statistique et au cadastre. Il lui faut tout connaître, depuis l'effectif de la population jusqu'au nombre des éléphants sauvages, avec leu taille, leur âge et leur sexe, en passant par les matières premières, les produits fabriqués, les prix et les salaires » (307). En Égypte, les recensements annuels, le cadastre, les tableaux de mouvement de la population, les registres d'Etat civil existaient au moins dès l'ancien empire (308) ; sous Ahmôsis II (XXVIe dynastie), une loi fut renouvelée qui imposait à tous les sujets, sous peine de mort en cas de refus, de se présenter tous les ans devant le gouverneur de la province et de déclarer leur nom, leur profession et leurs moyens d'existence (Hérodote II, 177).

« Ne sais-tu pas que oreilles et les yeux du roi sont partout ? » (309), dit un texte égyptien. Ces expressions métaphoriques, qui désignèrent des fonctionnaires royaux d'abord en Égypte (IIe millénaire avant notre ère), puis en Chine (VIIe siècle avant notre ère), en Inde et en Iran (IIe siècle avant notre ère) (310), indiquent exactement leur rôle dans le système politique correspondant (311). Dans l'Hitopadesha (« instruction utile ») (IX ou X siècle avant notre ère), recueil de fables indiennes dérivé du Pañchatantra et qui inspira la Fontaine, il est dit : « Il faut avoir dans son pays et dans celui de son ennemi un espion, pour voir ce que l'on devra faire et ce que l'on ne devra pas tenter. L'espion est l'œil du roi : celui qui n'en a pas un est un aveugle » (312). Sous Darius 1er qui porta l'empire perse à son apogée de 522 à 486 avant notre ère, le ministre de la police était nommé « l'œil du roi » (313), tandis que, en Egypte, l'expression d' « œil du roi » s'appliquait au roi lui-même (314). Informateurs, espions, censeurs, agents secrets, « toile efficace et souvent discrète, qui, avec une vigilance constante et une efficacité démoniaque, dirige, contrôle et contraint l'individu dans son milieu social », sont considérés, dans certaines sources, comme des êtres surnaturels, « soit comme des démons, soit comme les messagers et les serviteurs des 'yeux du Seigneur'» (Genèse 16:13) (315).

Le moyen le plus efficace pour le despote de surveiller ses sujets est encore de veiller à ce qu'ils se surveillent eux-mêmes, en les contraignant à l'examen de conscience, à l'introspection. La confession auriculaire était pratiquée en Chine et la confession auriculaire et sacerdotale en Asie du Sud-est et dans la Perse zoroastrienne avant d'être établie par les chrétiens (316). « Chacun des vice-rois, gouverneurs, mandarins, doit, de temps en temps, avouer sincèrement et avec humilité les fautes secrètes et publiques dont il se sent coupable dans l'administration de sa charge, et les envoyer par écrit à la cour » (317). Dans le bouddhisme, particulièrement dans le Theravada, il est intéressant que la confession, non pas de péchés, puisque le bouddhisme ne connaît pas ce concept, mais de « mauvaises actions » ou de « mauvaises pensées », soit considérée comme une punition et même la seule punition de celles-ci (318). Au Japon, elle se pratiquait de manière cruelle et pouvait entraîner la mort du pécheur (319). Outre la confession publique, la confession particulière était également en usage chez les Juifs (Ezéchiel 33 ; Proverbes 28:15), ainsi que le montrent les écrits de leurs docteurs. « 'Les rabbins (…) ont le pouvoir de lier et de délier les consciences, d'excommunier et d'imposer des jeûnes, et d'autres pénitences qui peuvent délier les péchés et préserver des calamités ». Ils donnent à la confession le nom de viddui, mot

dont chaque lettre est le symbole ou la signification d'un péché mortel. C'est sur ces péchés que porte l'examen de conscience du commun du peuple : les gens plus éclairés entrent dans de plus grands détails. Cette confession, qui se fait à Dieu seul, a lieu tous les jours de jeune. Certains jours sont également destinés à la pénitence parmi les juifs ; les personnes qui ne se croient pas assez éclairées pour savoir à quel genre de pénitence elles doivent se soumettre, consultent les rabbins, afin d'être dirigées par eux, ainsi que cela avait lieu chez les premiers chrétiens, qui s'adressaient aux prêtres dans le même but » (320). La confession des péchés faisait partie intégrante des mystères.

L'obéissance totale est liée à « la connaissance de soi et [à] la confession. » (321).

De ta terreur bienveillante que sème diffusément ce « gouvernement des conduites » il résulte une polarisation du pouvoir et par là même une atomisation des relations humaines, qui, toutes deux, sont génératrices de méfiance et de solitude généralisées.

La méfiance réciproque qui semble avoir existé dans la Chine traditionnelle est à attribuer à la crainte du peuple d'être entraîné dans des difficultés. « Dans Les Mille et une Nuits, un cadavre passe de porte en porte, parce que chaque habitant est convaincu que les autorités le tiendront pour responsable de la mort de l'inconnu. La répugnance fréquemment observée à porter secours à un étranger qui se noie s'explique par un raisonnement du même ordre : Si j'échoue à sauver ce pauvre diable, comment prouverai-je aux autorités que je n'ai pas prémédité sa mort ? » (322). Dans un tel climat, la participation aux affaires publiques peut s'avérer extrêmement périlleuse, si bien que « [l]a crainte de s'engager dans une affaire avec un gouvernement incontrôlable, aux actions imprévisibles, incite le sujet prudent à se contenter de ses propres affaires, personnelles et professionnelles. Cette crainte le sépare effectivement des autres membres de la communauté plus vaste à laquelle il appartient aussi » (323). Autant l'homme du commun a de bonnes raisons d'avoir peur d'être pris au piège pour un rien, autant le fonctionnaire n'a pas tort de penser qu'il vit constamment sur le fil du rasoir. . « '[l]es hauts fonctionnaires ne peuvent qu'être jaloux de ceux qui sont au-dessous d'eux, car c'est parmi eux qu'il faut craindre des rivaux. Les fonctionnaires inférieurs, d'autre part, ne craignent pas moins ceux qui sont au-dessus d'eux, car c'est de leur part qu'ils peuvent craindre leur renvoi à tout moment' » (324). La défiance perpétuelle qu'éprouve le fonctionnaire à l'égard de ses collègues n'a d'égal que celle dans laquelle vit le roi, toujours sous la menace d'être supprimé physiquement par un membre de son entourage. « [L]e pouvoir formidable de l'appareil d'État peut détruire non seulement les forces extra-gouvernementales suspectes, mais aussi anéantir complètement les membres individuels du groupe au pouvoir, y compris le souverain lui-même » (325). La terreur, ici, est « l'instrument unique pour déformer chaque élément constitutif de la société, de (sic) [s'assurer que] […] les groupes [restent morcelés], [que] […] les liens spontanés entre eux [restent rompus] et [que] des antagonismes factices [perdurent] : la terreur vise à [maintenir] une structure sociale artificielle […] » (326). Le despotisme oriental provoque l'aliénation des esprits. « II y avait bien des individus isolés parmi les hommes libres

de la Grèce classique ; de même dans les pays démocratiques d'aujourd'hui. Mais ces individus libres sont en général isolés parce qu'ils sont négligés, et non pas menacés par un pouvoir qui, toutes les fois qu'il le veut, peut réduire à rien la dignité de l'homme. Une personne isolée peut entretenir des relations avec des parents ou des amis ; elle peut surmonter son aliénation partielle et passive en élargissant le cercle de ses relations ou en trouvant de nouveaux moyens de s'intégrer à la société. L'homme qui vit sous un pouvoir total ne dispose pas d'un tel privilège. Incapable de s'opposer à de telles conditions, il se réfugie dans la résignation. Cherchant à éviter le pire, il doit être sans cesse prêt à lui faire face. » (327). Dans la société de consommation et d'assistanat démocratique, l'homme se réfugie dans l'individualisme hédoniste, mais, contrairement à ce qu'avance Wittfogel, le résultat est le même : l'aliénation. Et la cause est la même : un pouvoir qui, même si, ou, plutôt, parce qu'il a substitué la liberté à la coercition comme technique de gouvernement, embrasse et pénètre, de manière sans doute encore plus totale, bien que diffuse, que ne le faisait le despotisme oriental, la vie, publique et privée, du citoyen, dans la plupart des cas à la demande plus ou moins inconsciente de celui-ci. Cinq années après « [avoir] remarqué durant [s]on séjour aux États-Unis qu'un état social démocratique semblable à celui des Américains pourrait offrir des facilités singulières à l'établissement du despotisme, et [ayant] vu à [s]on retour en Europe combien la plupart de nos princes s'étaient déjà servis des idées, des sentiments et des besoins que ce même état social faisait naître, pour étendre le cercle de leur pouvoir », Tocqueville, ayant dans le même temps vu ses craintes augmenter à ce sujet, déclara : « On n'a jamais vu dans les siècles passés de souverain si absolu et si puissant qui ait entrepris d'administrer par lui-même, et sans les secours de pouvoirs secondaires, toutes les parties d'un grand empire ; il n'y en a point qui ait tenté d'assujettir indistinctement tous ses sujets aux détails d'une règle uniforme, ni qui soit descendu à côté de chacun d'eux pour le régenter et le conduire. L'idée d'une pareille entreprise ne s'était jamais présentée à l'esprit humain, et, s'il était arrivé à un homme de la concevoir, l'insuffisance des lumières, l'imperfection des procédés administratifs, et surtout les obstacles naturels que suscitait l'inégalité des conditions l'auraient bientôt arrêté dans l'exécution d'un si vaste dessein (327bis). »

Par quel tour de passe-passe le dirigeant oriental est-il capable de concilier une volonté qui vise le bien et le bonheur d'autrui avec des mesures despotiques et des violences à son égard ? En réalité, le despote gouverne par des paroles aussi bienveillantes que ses actes sont durs, à tel point qu'il est tentant de le comparer à une « mère possessive », à celle qui, dans la tradition juive, était déjà connue, avant que la psychologie et la psychanalyse n'aient diagnostiqué cette pathologie, sous le vocable de yiddishe mamé (328).

Le despotisme oriental, pour reprendre la définition absolument fondamentale qu'en donne Wittfogel, se caractérise par une bienveillance de surface et une tyrannie substantielle.

Comme nous l'avons vu plus haut, le mode de production asiatique, cheval de Troie du despotisme oriental, avait réussi à s'infiltrer en Europe par le biais de l'adoption par certains dirigeants européens de l'antiquité de dispositions de la législation orientale. Le christianisme, dans lequel il revêtit une forme que Foucault appelle « pouvoir pastoral » et qui, selon lui, « a pris son ampleur […] surtout dans la société hébraïque » (329), lui permit de prendre véritablement et définitivement pied dans le monde gréco-romain. « L'Église chrétienne, c'est elle qui a coagulé tous ces thèmes de pouvoir […] en mécanismes précis et en institutions définies, c'est elle qui a réellement organisé un pouvoir […] à la fois spécifique et autonome, c'est elle qui en a implanté les dispositifs à l'intérieur de l'Empire romain et qui a organisé, au cœur de l'Empire romain, un type de pouvoir que, je crois, aucune autre civilisation n'avait connu » (330). Aussi proche qu'il soit du pastorat juif, le pastorat chrétien n'en constitue pas un décalque. Il le porte jusqu'à ses conséquences extrêmes. Foucault le définit par cinq caractéristiques, sans toutefois, s'agissant de la première, préciser – il faudra donc que nous nous y risquions -, en quoi elle se distingue de la tendance du judaïsme sur laquelle elle prend appui, qu'elle prolonge et radicalise. Ces cinq caractéristiques, auxquelles nous ajouterons une sixième, sont les suivantes :

1. Il « s'exerce moins sur un territoire fixe que sur une multitude en déplacement vers un but » (331), ou, plus simplement, « sur une multiplicité en mouvement », « (p)ar opposition donc au pouvoir qui s'exerce sur l'unité d'un territoire » (332). « Le pouvoir du berger est un pouvoir qui ne s'exerce pas sur un territoire, c'est un pouvoir qui par définition s'exerce sur un troupeau, plus exactement sur le troupeau dans son déplacement, dans le mouvement qui le fait aller d'un point à un autre. Le pouvoir du berger s'exerce essentiellement sur une multiplicité en mouvement. Le dieu grec est un dieu territorial, un dieu intra muros, il a son lieu privilégié, que ce soit sa ville ou son temple. Le Dieu hébraïque, au contraire, bien sûr c'est le Dieu qui marche, le Dieu qui se déplace, le Dieu qui erre. Jamais la présence de ce Dieu hébraïque n'est plus intense, plus visible que, précisément, lorsque son peuple se déplace et lorsque dans l'errement de son peuple, dans son déplacement, dans ce mouvement qui le fait quitter la ville, les prairies et les pâturages, il prend la tête de son peuple et montre la direction qu'il faut suivre. Le dieu grec apparaît plutôt sur les murailles pour défendre sa ville. Le Dieu hébraïque apparaît quand, précisément, on quitte la ville, à la sortie des murailles, et quand on commence à suivre le chemin qui traverse les prairies. 'Ô Dieu, quand tu sortais à al tête de ton peuple', disent les Psaumes. C'est de la même façon d'ailleurs […] que le dieu-pasteur égyptien Amon est défini comme étant celui qui conduit les gens sur tous les chemins. Et si, dans cette direction que le Dieu assure par rapport à une multiplicité en mouvement, s'il y a bien référence au territoire, c'est dans la mesure où le dieu- pasteur sait où sont les prairies fertiles, quels sont les bons chemins pour y conduire et quels seront les lieux de repos favorables. À propos de Yahvé, il est dit dans l'Exode : 'Tu as conduit avec fidélité ce peuple que tu as racheté, tu l'as mené par ta puissance vers les pâturages de ta sainteté' » (333). Les premiers chrétiens rêvent eux-aussi d'être conduits « vers les pâturages de la sainteté », comme le montrent, reflet des aspirations de « cette mentalité du nomade qui, volontiers, se représente son maître ou son dieu comme le pasteur du peuple qui chemine et qui cherche », les représentations pastorales de facture réaliste sur les sarcophages chrétiens des premiers siècles de notre ère (334) ; rappelons que, pour beaucoup, les premiers chrétiens sont juifs ou, en tout cas, sémites. Ils sont aussi, contrairement à

leurs ancêtres, citadins, de telle sorte que le regret mélancolique dont ces représentations témoignent n'est pas celui d'une existence qui a été connue, d'une expérience qui a été faite, mais un désir de retour dans un passé que, contrairement, donc, à leurs ancêtres nés dans les campagnes du Proche ou Moyen-Orient, ils n'ont pas eus. La « multiplicité en mouvement » sur laquelle s'exerce le pastorat chrétien des premiers temps est celle des villes : « La campagne demeurait le lieu des puissances occultes, des rites et des magies archaïques, rebelle à la Cité de Dieu. La ville seule était par essence vraiment réceptive à l'Esprit » (335).

2. Il est « fondamentalement bienfaisant ». Jésus n'est pas qualifié simplement, comme l'avait été David, de « pasteur » ou de « berger », mais de « bon pasteur » ou « bon berger » (Jean, 10:11 ; Luc 12, 32). La bienfaisance, qui n'était que l'un des nombreux aspects du pouvoir dans la Grèce et la Rome antiques, est « la raison d'être » affichée du pouvoir pastoral. « […] l'essentiel de l'objectif, pour le pouvoir pastoral, c'est […] le salut du troupeau. Et en ce sens, on peut dire, bien sûr, qu'on n'est pas très éloigné de ce qui est fixé traditionnellement comme l'objectif du souverain, c'est-à-dire le salut de la patrie, qui doit être la lex suprema de l'exercice du pouvoir. Mais ce salut qu'il faut assurer au troupeau a un sens très précis dans cette thématique du pouvoir pastoral. Le salut, c'est d'abord essentiellement la subsistance. La subsistance fournie, la nourriture assurée, c'est les bons pâturages. Le berger, c'est celui qui nourrit et qui nourrit de la main à la main, ou en tout cas qui nourrit d'une part en conduisant jusqu'aux bonnes prairies, ensuite en s'assurant effectivement que les animaux mangent et sont nourris comme il faut. Le pouvoir pastoral est un pouvoir de soin. Il soigne le troupeau, il soigne les individus du troupeau, il veille à ce que les brebis ne souffrent pas, il va chercher celles qui s'égarent bien sûr, il soigne celles qui sont blessées […] Le pouvoir pastoral se manifeste initialement par son zèle, son dévouement, son application indéfinie. Qu'est-ce que le berger ? Celui dont la puissance éclate aux yeux des hommes comme les souverains ou comme les dieux, enfin les dieux grecs, qui apparaissaient essentiellement par l'éclat ? Pas du tout. Le berger, c'est celui qui veille. 'Veille' au sens bien sûr de surveillance de ce qui peut se faire de mal, mais surtout comme vigilance à propos de tout ce qui peut arriver de malheureux. Il va veiller sur le troupeau, écarter le malheur qui peut menacer la moindre des bêtes du troupeau. Il va veiller à ce que les choses soient le mieux pour chacune des bêtes du troupeau » (336). Il va y veiller jusqu'au sacrifice de soi. Dans les sociétés soumises au mode production asiatique, ce qui fait un bon sujet, c'est l'obéissance servile, la passivité résignée, l'acceptation aveugle de se sacrifier en vain pour le despote. Donc, si, dans la société gréco-romaine, « ce qui fait un bon citoyen, c'est de pouvoir se sacrifier pour lui sur l'ordre du magistrat ou d'accepter de mourir pour son roi » [, l]à, c'est le contraire : c'est le roi, le pasteur qui accepte de mourir pour se sacrifier » (337). Dans la prophétie d'Ezéchiel (34:23), Yahvé dit : « Je leur susciterai un pasteur, un berger, qui les paîtra ». Jésus-Christ s'applique à lui-même cette prophétie : « Je donne ma vie pour mes brebis » (Jean 10), tout comme David (1 Samuel 17.34-35) (338), même s'il n'était pas encore roi, avait exposé sa vie pour ses brebis (le titre de berger ne lui est pas donné par les auteurs des livres historiques de la Bible, mais il l'est par les prophètes) (339), chose impensable, non seulement, comme nous venons de le voir, pour un dirigeant grec ou romain, mais aussi, pour d'autres raisons, pour un pharaon ou pour un souverain mésopotamien.

3. Il exige l'obéissance, une obéissance d'un type tout à fait particulier. « […] le citoyen grec ne se laisse diriger, au fond, et n'accepte de se laisser diriger que par deux choses : par la loi et par la persuasion, par les injonctions de la cité ou par la rhétorique des hommes. Je dirais, là encore d'une façon très grossière, que la catégorie générale de l'obéissance n'existe pas chez les Grecs, ou en tout cas qu'il y a deux sphères qui sont distinctes et qui ne sont pas tout à fait de l'ordre de l'obéissance. Il y a donc la sphère du respect des lois, respect des décisions de l'assemblée, respect des sentences des magistrats, respect en somme des ordres qui s'adressent ou bien à tous de la même façon, ou à quelqu'un en particulier, mais au nom de tous. Vous avez donc zone du respect, et puis vous avez la zone […], disons des actions et des effets insidieux : c'est l'ensemble des procédés par lesquels les hommes se laissent entraîner, persuader, séduire par quelqu'un d'autre. Ce sont les procédés par lesquels l'orateur par exemple convaincra son auditoire, le médecin persuadera son malade de suivre tel ou tel traitement, le philosophe persuadera celui qui le consulte de faire telle ou telle chose pour arriver à la vérité, à la maîtrise de soi, etc. Ce sont les procédés par lesquels le maître qui apprend quelque chose à son élève arrivera à le convaincre de l'importance d'arriver à ce résultat et des moyens qu'il faut employer pour y arriver. Donc, respecter les lois, se laisser persuader par quelqu'un : la loi ou la rhétorique » (340). Quant au pastorat chrétien, il instaure « l'instance de l'obéissance pure, l'obéissance comme type de conduite unitaire, conduite hautement valorisée et qui a l'essentiel de sa raison d'être en elle-même. Voici ce que je veux dire : tout le monde sait, – et là encore, au départ, on ne se décale pas beaucoup par rapport à ce qu'était le thème hébraïque -, que le christianisme n'est pas une religion de la loi; c'est une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier. De là, bien sûr, le fait que le pasteur ne va pas être l'homme de la loi ni même son représentant; son action sera toujours conjoncturelle et individuelle […] Le pasteur n'est pas fondamentalement ni premièrement un juge, il est essentiellement un médecin qui a à prendre en charge chaque âme et la maladie de chaque âme » (341). Le rapport de celle-ci au pasteur est un rapport de « [d]épendance intégrale », qui implique trois modalités. « Premièrement, c'est un rapport de soumission, non pas à une loi, non pas à un principe d'ordre, non pas même à une injonction raisonnable, ou à quelques principes ou quelques conclusions tirées par la raison. C'est un rapport de soumission d'un individu à un autre individu. C'est que le rapport strictement individuel, la mise en corrélation d'un individu qui dirige à un individu qui est dirigé, est non seulement une condition, mais c'est le principe même de l'obéissance chrétienne. Et celui qui est dirigé doit accepter, doit obéir, à l'intérieur même de ce rapport individuel et parce que c'est un rapport individuel. Le chrétien se remet entre les mains de son pasteur pour les choses spirituelles, mais également pour les choses matérielles et pour la vie quotidienne […] Deuxièmement, c'est un rapport qui n'est pas finalisé, en ce sens que, quand le Grec se confie à un médecin ou à un maître de gymnastique ou à un professeur de rhétorique ou même à un philosophe, c'est pour arriver à un certain résultat. Ce résultat, ça va être la connaissance d'un métier ou une perfection quelconque, ou la guérison, et l'obéissance n'est, rapport à ce résultat, que le passage nécessaire et pas toujours agréable. Il y a donc toujours dans l'obéissance grecque, ou en tout cas dans le fait que le Grec se soumet, à un moment donné, à la volonté ou aux ordres de quelqu'un, il y a un objet, la santé, la vertu, la vérité, et une fin, c'est-à-dire que viendra le moment où ce rapport d'obéissance sera suspendu et même renversé. Après tout, quand on se soumet à un professeur de philosophie, en Grèce, c'est pour pouvoir

arriver à un moment donné à être maître de soi, c'est-à-dire à renverser ce rapport d'obéissance et à devenir son propre maître. Or dans l'obéissance chrétienne, il n'y a pas de fin, car ce à quoi conduit l'obéissance chrétienne, qu'est-ce que c'est ? C'est tout simplement l'obéissance. On obéit pour pouvoir être obéissant, pour arriver à un état d'obéissance. Cela, je crois que cette notion d'état d'obéissance c'est quelque chose là aussi de tout à fait nouveau, de tout à fait spécifique, qu'on ne trouverait absolument pas auparavant » (342). Troisièmement, nous nous trouvons ici dans un « champ d'obéissance généralisé » (343), car le christianisme fait apparaître plusieurs bergers là où il n'y en avait qu'un : du curé à Jésus en passant par l'évêque (344), à presque tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique se trouve un berger, qui est gouverné par son supérieur et qui gouverne son subordonné.

4. Il est une forme de pouvoir « à la fois globalisante et totalisatrice » ; il est fondé sur « une combinaison […] complexe des techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices ». Alors que [dans la Rome et dans la Grèce antique] le roi ou le magistrat ont pour fonction essentielle de sauver [il serait plus juste de dire « maintenir »] la totalité de l'État, le territoire, la ville, les citoyens dans leur masse, le bon berger, le bon pasteur est capable quant à lui de veiller sur les individus en particulier, sur les individus pris un par un » (345). Comme le pastorat juif, il « individualise en accordant, par un paradoxe essentiel, autant de prix à une seule des brebis qu'au troupeau tout entier » ; même, il « personnalise », au sens que ce terme a dans le jargon de la science de l'éducation (« adapter l'enseignement en tenant compte de l'individu, de ses capacités, de ses structures mentales, de ses intérêts, de ses motivations, de ses besoins », etc.), autant que, dans le despotisme oriental, les rapports du pasteur avec ses brebis sont impersonnels : même lorsque le despote s'en prend à tel ou tel individu déterminé, il ne s'en prend pas à lui en tant qu'il présente des caractères spécifiques, mais en tant qu'il fait preuve de désobéissance envers lui et constitue ainsi une menace pour lui. Le pouvoir pastoral prétend s'intéresser à la fois à tous et à chacun, soit pour leur prodiguer des bienfaits, les protéger, soit, au contraire, pour « [les] chasser du troupeau », si, « par [leur] maladie ou [leur] scandale, [ils sont] susceptible[s] de contaminer le troupeau tout entier » (346) ; « […] d'un autre côté, et c'est là le paradoxe, le salut d'une seule brebis doit faire autant de souci au pasteur que celui du troupeau tout entier, il n'y a pas de brebis pour laquelle il ne faille, suspendant toutes ses autres charges et occupations, abandonner le troupeau et essayer de la ramener » (347). « Omnes et singulatim » (« tous et un par un ») est sa devise : « singulatim », parce que le christianisme est une idéologie individualiste en tant qu'il n'attribue de valeur à l'âme qu'au travers de sa relation personnelle à Dieu et, plus encore, de son élection divine ; « omnes », parce que le christianisme, pour qui tous les hommes sont tous égaux en nature, indépendamment de leur sexe et de leur race, devant la divinité, dont ils participent, est une fois universaliste.

5. Pour remplir son rôle, qui est de fournir au troupeau dans son entier et à chacune des brebis sa subsistance, de veiller quotidiennement sur eux et d'assurer leur salut, le pasteur doit comprendre leur comportement. Le pouvoir pastoral « ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des

gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. [Il] implique une connaissance de la conscience » individuelle et collective « et une aptitude à (les) diriger » (348).

De là, collectivement, la réalisation par l'Église, dès le Xe siècle, d'enquêtes de grande envergure sur les particuliers, enquêtes à la fois administratives (sur leurs biens) et morales (sur leurs fautes et leurs péchés), que, lui emboîtant le pas, les tribunaux laïcs et les officialités mèneront à leur tout massivement à partir du XIIe siècle (349) ; l'institution par l'Eglise de l'Inquisition (« recherche ») au XIIIe siècle ; l'obligation faite par l'Église aux paroisses, au XIVe siècle, voire dès après le concile de Latran (1215) (350), de tenir des registres de population, appelés libri status animarum (registres de l'état des âmes), où étaient répertoriés les naissances ainsi que les décès (351), pratiques qui sont directement à l'origine de la démographie (352), l'étude statistique des populations humaines dans leurs structures fondamentales, biologiques, sociales, culturelles et intellectuelles et, au moins indirectement, de deux instruments de l'État moderne, à savoir l'appareil bureaucratique, seul à même de recueillir, d'enregistrer, de traiter et d'exploiter les données nécessaires à cette étude et la police, chargée en définitive de veiller au respect de l'ordre bureaucratique (353).

De là, pour connaître chaque individu isolément, la confession auriculaire, doublée de la direction de conscience. L'objectif du pasteur n'est pas tant « de sauver [chacune de ses brebis] en tant que telle mais d'assurer à chaque chrétien, par la 'purification', justement, de sa vie mondaine, l'éternité de la vie supraterrestre […] l'attention pour la conservation et la sauvegarde de la vie biologique des individus-brebis relève de l'acte de prendre soin de leur 'vie morale', en tant qu'attention pour les habitudes et les penchants corporels, dans le but suprême de garantir l'accès à la vie bienheureuse et éternelle dont, toutefois, le seul juge et artisan est Dieu » (354).

Alors que, chez les Grecs et chez les premiers Romains et même chez les Hébreux, il existait une certaine communauté de destin entre le peuple et son ou ses chefs, « [l]e pasteur chrétien agit dans une économie subtile du mérite et du démérite, une économie qui suppose une analyse en éléments ponctuels, des mécanismes de transfert, des procédures d'inversion, des jeux d'appui entre éléments contraires, bref toute une économie détaillée des mérites et des démérites entre lesquels, finalement, Dieu décidera » (355). Pour moraliser le fidèle et le débarrasser par tous les moyens de ses péchés, le moraliser, le pasteur doit « [avoir] une connaissance détaillée et précise de son sujet, tant sur le plan de ses exigences matérielles que sur celui de ses besoins spirituels, afin qu'en dernière instance le sujet qui lui est soumis soit complètement « transparent », dépourvu de secrets à la fois pour lui, pasteur et guide terrestre, et pour Dieu. Ainsi, soucieux de connaître à tout instant la pureté de l'âme de sa chère brebis et d'en mesurer le progrès moral, le pasteur chrétien » (356) utilise trois techniques : la confession, l'examen de conscience et la direction de conscience. La confession auriculaire, comme nous l'avons vu précédemment, était pratiquée, bien avant l'avènement du christianisme, dans les sociétés asiatiques. L'examen et la direction de conscience n'étaient pas inconnus des Grecs de l'antiquité. Cependant, dans

la Grèce antique, elles étaient volontaires et circonstancielles et même elles étaient payantes (357). De plus, elles avaient un but précis : la maîtrise de soi. Il en va autrement dans la pratique chrétienne. « Premièrement, parce que la direction de conscience n'est pas exactement volontaire. Elle ne l'est pas en tout cas toujours, et dans le cas des moines par exemple la direction de conscience est absolument obligatoire, on ne peut pas ne pas avoir un directeur de conscience. Deuxièmement, la direction de conscience n'y est pas circonstancielle. Il ne s'agit pas de répondre à un malheur ou à une crise ou à une difficulté. La direction de conscience est absolument permanente, etc. est à propos de tout et pendant toute sa vie que l'on doit être dirigé. Enfin, troisièmement, l'examen de conscience qui fait effectivement partie de ces instruments de la direction de conscience, l'examen n'y a pas pour fonction d'assurer à l'individu la maîtrise sur lui-même, de compenser en quelque sorte par cet examen la dépendance où il se trouve par rapport au directeur. Ça va être tout au contraire la chose inverse. On n'examine sa conscience que pour pouvoir aller dire au directeur ce qu'on a fait, ce qu'on est, ce qu'on a éprouvé, les tentations auxquelles on a été soumis, les mauvaises pensées que l'on a laissées en soi, c'est-à-dire que c'est pour mieux marquer, mieux ancrer encore le rapport de dépendance à l'autre que l'on fait son examen de conscience ». Bref, « [l]'examen de conscience dans l'antiquité classique était un instrument de maîtrise, il va être ici au contraire un instrument de dépendance » (358), d'autant plus que le « discours de vérité » que le chrétien forme en permanence sur lui-même par l'examen de conscience « va être ce par quoi [il] va être lié à celui qui dirige [sa] conscience » (359). En outre, le fidèle, conscient que son salut dépend du taux de sa capacité à dire toute la vérité sur lui-même, « développe une relation avec lui-même le poussant à instituer une identité 'mortifiée', basée sur le renoncement à la mondanité et à l'autodétermination, et à accepter en définitive une référence fondatrice externe – Dieu ou le pasteur – comme condition de possibilité de sa propre identité singulière » (360), ce qui n'est jamais qu'une forme d'aliénation.

Il est, au moins depuis l'obligation de la confession privée au début du XIIIe siècle et en dépit du commerce des indulgences auquel elle donna lieu, foncièrement intimidante (361). Il est étonnant, tant la menace fait partie intégrante de l'économie du christianisme, que Foucault n'ait pas considéré l'intimidation comme une caractéristique du pouvoir pastoral. Il est exact que, dans la religion chrétienne, « [t]outes les dimensions de terreur et de force ou de violence redoutable, tous ces pouvoirs inquiétants qui font trembler les hommes le pouvoir des rois et des dieux […] tout cela s'efface quand il s'agit du pasteur » (362), dans la mesure où les dirigeants des premières communautés chrétiennes ne commettaient pas d'actes d'agression sur le corps de leurs ouailles pour les soumettre, les contraindre et obtenir d'elles ce qu'ils voulaient. Le pouvoir pastoral persécute et terrorise par des moyens uniquement psychologiques, que, comme nous l'avons vu plus haut, les despotes orientaux étaient loin d'ignorer, qui, cependant, ne disposaient pas d'armes aussi efficaces que celles que constituent « [u]n Dieu terrible plus juge que père en dépit de la miséricorde dont on le crédite par raccroc ; une justice divine assimilée à une vengeance ; la conviction que, malgré la Rédemption, le nombre des élus restera petit, l'humanité entière ayant mérité l'enfer par le péché originel ; la certitude que chaque péché blesse et injurie Dieu ; le rejet de toute distraction et de toute concession à la nature parce qu'elles éloignent du salut » (363), ainsi que la hantise du diable. Le christianisme « d'un côté […] rassure,

puisque Dieu pardonne par Jésus et promet à l'homme un amour fidèle ; mais, de l'autre, il provoque à la mauvaise conscience » (364) par la « culpabilité méfiante et répressive » « qu'il fait peser sur ses fidèles […] au moyen du péché. Car rien de celle-ci n'échappe au regard d'un Juge exigeant qui sait tout. Comment associer dans une synthèse harmonieuse la justice qui justifie l'homme et celle qui le juge ? D'autant que le 'péché' pèse plus lourd que la 'faute', puisqu'il inclut la notion d'une responsabilité personnelle non seulement devant les hommes mais aussi devant « un Autre qu'on ne saurait mystifier ». En faisant de l'aveu du péché une exigence fondamentale, solidaire du message de libération, le Christianisme expose l'homme à une culpabilité morbide » (365) et en fait un névrosé.

6. Même si le terrorisme ne fait pas partie des caractéristiques que Foucault a attribuées au pouvoir pastoral, il montre qu'il était parfaitement conscient de l'importance de cet élément dans le christianisme, lorsqu'il déclare avec une perspicacité redoublée : « La crainte, pour la première fois dans l'histoire, — enfin, la crainte sur soi-même, la crainte de ce qu'on est, (…) et pas du tout la crainte du destin, et pas du tout la crainte des décrets des dieux —, cette crainte-là est, je crois, ancrée dans le christianisme à partir de ce tournant du iie et du iiie siècle et aura évidemment une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même » (366). L'un des ressorts du gouvernement despotique asiatique est de susciter la crainte ; le génie du christianisme, asiatique, est de faire en sorte que l'homme se craigne lui-même. Inspirer à l'homme la crainte, voire la terreur, de soi, constitue le fondement, la racine, des techniques pastorales chrétiennes de conduite de la conduite des masses et des individus, techniques qui vinrent se greffer sur l'exercice du pouvoir à partir de la fin du XVIe siècle.

Foucault distingue trois types d'Etat selon la forme de pouvoir qui les caractérisent principalement : « l'État de justice, né dans une territorialité de type féodal et qui correspondrait en gros à une société de la loi – lois coutumières et lois écrites -, avec tout un jeu d'engagements et de litiges ; deuxièmement, l'État administratif, né aux XVe et XVIe siècles dans une territorialité de type frontalier et non plus féodal, État administratif qui correspond à une société de règlements et de disciplines ; et, enfin, un État de gouvernement qui n'est plus essentiellement défini par sa territorialité, par la surface occupée, mais par une masse : la masse de la population, avec son volume, sa densité, avec, bien sûr, le territoire sur lequel elle est étendue, mais qui n'en est en quelque sorte qu'une composante. Et cet État de gouvernement, qui s'appuie essentiellement sur la population et qui se réfère à et utilise l'instrumentation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité (367).

Dans l'« Etat de justice », le pouvoir était, dans le sens où l'entend Foucault, souverain, c'est-à-dire qu'il reposait sur le droit de vie et de mort et sur le droit de déduction. Celui-ci consistait en un droit d'appropriation d'une partie de la richesse de la nation, un impôt sur les produits, les biens et les

services, les corps et finalement la vie elle-même. L'obligation de faire la guerre au nom du souverain et l'imposition de la peine de mort pour avoir agi contre sa volonté étaient les manifestations les plus claires de son droit de vie et de mort. Foucault affirme qu'une transformation très profonde des mécanismes du pouvoir s'est produite depuis le XVIIe siècle (368). Le pouvoir souverain a été progressivement complété et en partie remplacé, une fois l'Etat devenu « administratif », par ce qu'il appelle le « biopouvoir », forme de pouvoir qui prétend exercer une influence positive sur la vie, en la soumettant à des contrôles précis et à une réglementation complète. La déduction et la violence physique y ont leur place, mais d'une part elles n'en constituent pas les caractéristiques prédominantes, d'autre part, s'agissant de la violence physique, la « biopolitique » n'y a recours que dans les cas où aucune des techniques de gouvernement pastorales qui sont les siennes ne lui ont permis d'atteindre son objectif affiché, qui est de prendre soin de la population et de chaque individu en son sein au moyen de techniques, de normes et de procédures participant d'une gestion rationnelle et scientifique de tous les aspects de la vie, privée et publique, du citoyen, dans le but ultime de le surveiller pour mieux le discipliner et le contrôler à des fins économiques. Dans l'« Etat de gouvernement », l'Etat, si l'on veut, « sécuritaire », le « biopouvoir » n'est plus exercé uniquement par la bureaucratie étatique, il l'est aussi, à un deuxième niveau, par l'ensemble du secteur privé, d'ailleurs largement bureaucratisé depuis la fin du XXe siècle, à un troisième niveau par les autorités morales autoproclamées que sont les experts, les spécialistes, les associations, d'ailleurs financées pour une partie d'entre elles par l'Etat et enfin, à un quatrième niveau, par les individus eux-mêmes, qui ayant chacun intégré les procédures, les techniques, les pratiques et les normes qui sont utilisées aux trois niveaux supérieurs pour veiller sur eux, c'est-à-dire les surveiller et les connaître en vue de les contrôler totalement, s'emploient à prendre soin d'eux-mêmes, à se surveiller eux-mêmes, à se connaître eux-mêmes, avec un narcissisme et une vanité d'autant plus serviles qu'ils sont flattés par les mots et parfois même les actes intéressés de bienveillance et d'amour dont ils sont quasi continuellement les objets. Pourra-t-on aller plus loin dans le maternage de la population que de la matraquer de publicités (payées par l'impôt) lui conseillant de boire régulièrement de l'eau les jours de canicule ?

Les mutations du pouvoir pastoral, dérivé du despotisme oriental, qu'il a raffiné et complexifié, feront l'objet de la quatrième partie de cette étude (369). En attendant, nous laissons le lecteur sur ces éclairantes réflexions sur le despotisme :

« Le despotisme n'est point la tyrannie et il y a entre ces deux choses, bien qu'on les confonde souvent en se servant indistinctement des mots qui les expriment, une différence immense. […] le despotisme n'est pas seulement la tyrannie, c'est quelque chose de plus que la tyrannie.

« Qu'est-ce donc que le despotisme ? Le despotisme n'est pas le simple usage de la force, il n'est pas le droit que le plus fort s'attribue violemment sur le plus faible, le plus habile sur le plus ignorant, il n'est pas le droit qui s'appuie sur la force et sur le fait. C'est le droit de commander aux autres hommes en

vertu d'un pouvoir surnaturel et de leur imposer l'obéissance comme un devoir, c'est le droit divin de les y contraindre, de les châtier et même de les tuer, s'ils résistent. Ce qui distingue le despotisme de la tyrannie, c'est qu'il ne s'appuie pas seulement sur un moyen naturel, sur le fait de la force, accident qui n'a rien de stable, mais qu'il va chercher hors de l'humanité et pour agir contre elle un droit dont la source ne peut être en elle; c'est en un mot par la superstition, par l'hypothèse de l'intervention d'un pouvoir surnaturel admise comme article de foi que le droit prétendu du despotisme se fonde. Par cette fiction, la tyrannie, qui n'était que l'abus de la force se métamorphose en despotisme.

« L'établissement du despotisme est une œuvre d'art, il n'a point lieu par l'emploi de la force seule qui ne peut être un droit moral et ne peut imposer de devoirs, mais il a lieu par l'emploi de la ruse. Il a pour moyens l'erreur, la crédulité, les terreurs superstitieuses. Avec l'emploi de ces moyens, la science politique et l'art de gouverner les hommes n'ont plus pour but de les ennoblir, de les perfectionner, de les instruire, d'établir entre eux un juste équilibre des droits et des devoirs pour le bonheur de tous, mais de comprimer l'essor de leur intelligence, de les réduire en servitude, au profit de quelques privilégiés.

« Dans ces conditions, l'art n'est plus l'art véritable, il ne mérite plus ce noble nom, il n'est plus que de l'artifice, il agit en sens inverse de sa destination, il corrompt, il trompe, il dégrade l'homme, il le ramène à l'état de brute, et tous ses efforts tendent à l'empêcher d'en sortir. Le despotisme ainsi caractérisé par le moyen qu'il emploie n'est donc plus la tyrannie simple, franche et ouverte qui s'appuie sur la force. C'est la tyrannie jointe à la ruse et au mensonge […]

« L'homme n'étant pas réellement libre par l'instinct mais par l'intelligence, le despotisme ne s'exerce pas seulement par la force, il s'exerce par les idées, il est un perfectionnement savant et profond de la tyrannie, et il attaque le principe de la liberté dans son sanctuaire, avant de l'attaquer dans sa manifestation et dans son développement extérieur. Sa politique est d'enchaîner d'abord l'intelligence et la volonté pour enchaîner le corps, et il y a, entre lui et la tyrannie, cette différence que, pour être tyran, il ne faut que des soldats et que, pour être despote, il faut plus que des soldats, il faut des prêtres.

« Le despotisme a donc pour base de son existence l'art de tromper les hommes ou du moins de profiter de leurs erreurs. […]

« Pour atteindre ce but coupable, toute l'habileté consiste à employer les forces vives de la nature humaine, ses facultés intellectuelles et morales, et à les placer les unes à l'égard des autres dans de faux rapports, afin de les mettre en opposition, de les neutraliser, de détruire leur unité et de les détourner

ainsi de leur but commun, après les avoir divisées. C'est toujours l'unique et fatal axiome : diviser pour régner, que le despotisme applique non pas seulement à la société politique, mais à l'homme qui lui-même, en tant qu'il est l'être qui résume le monde et qu'il porte en lui l'image de la cause universelle, est aussi bien par sa constitution physique que par sa constitution morale un être social, une société vivante. C'est par la séduction, par la promesse de jouissances infinies, c'est par la crainte d'éternels supplices, c'est en s'adressant à ces deux mobiles fondamentaux de toute action intéressée et personnelle, et en les élevant à des proportions infinies par le secours de l'imagination, que s'exerce principalement cet art de neutraliser dans l'homme ses facultés par elles-mêmes. Dans tous les cas, ce n'est pas gratuitement que l'homme accepte les croyances qui lui enlèvent la liberté ; il se livre, il se vend en quelque sorte pour un prix qu'on lui offre, ou bien, ce qui produit le même résultat, il se laisse subjuguer par la terreur. Selon les caractères, tantôt c'est l'un de ces moyens qui réussit, tantôt c'est l'autre ; le plus souvent ils réussissent tous les deux à la fois. Il n'y a donc en vérité rien de noble, rien d'élevé dans ce marché par lequel l'homme abandonne sa liberté et sa raison en échange de la promesse d'un bénéfice à venir, il n'y a rien de noble et d'élevé dans cette capitulation par laquelle il abandonne sa liberté sous l'influence de la crainte. Dans tout cela il n'y a point le sentiment du bien , l'amour du bien pour lui-même qui caractérise tout acte véritablement moral , il n'y a qu'une application de la règle égoïste de l'intérêt bien entendu : si l'intérêt bien entendu de l'homme peut être de sacrifier ses plus nobles facultés à des espérances et à des craintes que, selon les conditions du marché qu'il accepte, il n'a plus même le droit de mettre en doute sans devenir criminel et sans perdre les avantages du sacrifice qu'il a fait. Et qu'on ne dise pas qu'en laissant ce lâche abandon de sa liberté et de sa raison, l'homme gagne directement et réellement quelque chose et qu'il reçoit pour le payer de la servitude qu'il accepte un prix magnifique qui est la science ; ce qu'on lui donne en retour de son sacrifice et de son suicide intellectuel n'est point la science, ce sont des mystères qu'il faut croire et non comprendre, c'est-à-dire une science de ténèbres dans le sanctuaire de laquelle il ne peut être introduit qu'à la condition d'y entrer et d'y rester aveugle. Grâce à cet artifice, le despotisme, impossible dans l'ordre naturel par la force seule, trouve une base en dehors de l'humanité, dans un ordre surnaturel et fictif, et se fonde sur l'erreur et la loi servile. L'homme est dépossédé de son droit Par sa propre croyance, il abdique de lui-même ou plutôt il vend pour des biens imaginaires son droit naturel, son indépendance, sa souveraineté, sa raison, qui sont ses biens réels. Alors, le despotisme, qui n'est qu'une négation du droit humain, est créé, il a sa base ; non-seulement il s'établit avec la force, mais il entre dans les consciences avec l'erreur, il s'y installe, et après que le meurtre de la raison, dans laquelle réside la liberté morale, est consommé, avec le secours de la foi il asservit la volonté qui, toujours dominée par la crainte et l'espérance, cesse d'être une faculté libre. Ainsi constitué, le despotisme n'est plus comme la tyrannie un fait qui n'a d'autre base que la force et que la force détruit. Par la source surnaturelle dont il est censé découler, il est inviolable, et par la foi, qui en accepte le principe surnaturel, il est sacré, et quelque chose que fasse le despote, il agit toujours bien, car il est un Dieu. Enfin, il y a cette dernière différence entre le tyran et le despote que le tyran qui viole la justice est reconnu par la raison pour injuste, tandis que le despote est toujours reconnu juste par la foi. Ainsi c'est dans l'erreur , c'est dans la fiction consacrée par la foi que le principe du despotisme prend sa source. Tout homme qui croit à l'existence des êtres surnaturels porte en lui-même et rivée, pour ainsi dire, à sa propre pensée la chaîne de l'esclavage ; il n'est plus libre par son intelligence, il n'a plus de droits, il n'a plus que des devoirs ; il est esclave dans sa volonté, et sa conscience elle-même ne lui appartenant plus, ne peut plus

être réglée par sa raison, puisque sa raison est soumise à sa croyance et que sa croyance lui donne un maître et une loi qu'il doit suivre aveuglément. Quand le despotisme est ainsi fondé, il existe dans toutes ses conditions normales, et le retour à la liberté n'est pas possible pour les peuples. Tant que l'homme est intellectuellement et intérieurement libre, il réagit ou peut réagir contre la tyrannie avec le sentiment éclairé de la justice, avec la conscience de son droit et de son devoir ; mais lorsque la liberté intellectuelle est détruite par la superstition, le ressort moral est brisé. Dans les états despotiques, lorsque le joug est trop pesant, lorsque la mesure de l'oppression est comblée, il arrive qu'on se révolte contre la personne du despote, mais on ne se révolte pas contre le despotisme ; le despote seul est tué, le despotisme ne l'est pas, car ce n'est pas seulement dans la personne du despote qu'il vit, mais il vit dans l'esprit même de ceux qui tuent le despote. Cette vérité est constamment démontrée par l'expérience : rien n'est plus commun dans les états despotiques que le meurtre du despote, mais jamais le despotisme ne meurt. C'est encore une fois parce que le despotisme n'est point la tyrannie, et qu'il y a un abîme entre ces deux choses ; c'est parce que la tyrannie, pour ceux sur lesquels elle s'exerce, n'est que la perte de la liberté par la force physique, tandis que le despotisme est la perte de la liberté intellectuelle et morale par l'erreur, la superstition et la foi aveugle, qui enchaînent la pensée et font de la volonté de l'homme, égarée et séduite, l'instrument de son esclavage (370) », à moins qu'il ne soit né esclave au sens aristotélicien.

B. K., novembre 2019

(1) Aristote, La Politique, traduit par Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrange, Paris, 1874, p. 7.

(2) Paul Janet, Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, t. 1, Ladrange, Paris, 1858, p. 142.

(3) « On représente souvent, et de nos jours encore, Aristote comme un partisan de la royauté. Nous croyons que c'est là une erreur, et que, pour la commettre, il faut ne tenir aucun compte de tout ce qu'il dit de la royauté, non plus que de maintes et maintes idées qu'il exprime dans divers endroits de son ouvrage, et qui impliquent une condamnation formelle de cette espèce de constitution. Sans doute, nous ne dirons pas qu'il prononce une condamnation absolue contre la royauté; en général, il ne se porte guère le défenseur de thèses aussi radicales ; il n'impose aucune forme de gouvernement d'une manière absolue, et, d'autre part,l n'en rejette aucune non plus absolument, sauf la tyrannie et la démagogie, c'est-à-dire les formes de gouvernement où l'on méconnaît le principe de la souveraineté des lois; pour lui, un gouvernement doit être avant tout en rapport avec le caractère particulier du peuple auquel il est destiné, et avec la situation spéciale dans laquelle ce peuple se trouve ; avec un pareil système, Aristote devait nécessairement admettre la monarchie dans une certaine mesure, lorsque des circonstances particulières font d'elle le meilleur ou même le seul gouvernement possible; il va même beaucoup plus loin : il n'admet pas seulement la monarchie légale, consacrée, réglée et limitée par la loi, il admet même la monarchie absolue en faveur de celui que son génie élèverait au-dessus de tous les autres membres de l'État. Mais, malgré cela, il n'en faut pas moins reconnaître qu'Aristote est

contraire à la royauté, et que, s'il l'admet, ce n'est jamais que dans quelques cas et moyennant certaines conditions, c'est-à-dire toujours comme une exception ; c'est ce que nous prouverons suffisamment en rappelant quelques-unes des idées qu'il émet, soit en traitant de la royauté, soit dans d'autres passages de la Politique. Ainsi, il défend énergiquement la thèse de la supériorité de l'empire des lois sur l'empire d'un seul homme, quelque vertueux qu'il soit; il déclare formellement que l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement de plusieurs citoyens honnêtes, est bien préférable à la royauté, ou gouvernement d'un seul ; ailleurs, il signale l'influence corruptrice qu'exerce la toute puissance sur le caractère et la conduite de celui qui l'a entre les mains, et la nécessité de l'établissement d'un frein et d'une responsabilité effective pour les détenteurs du pouvoir ; il condamne aussi l'hérédité de la royauté en montrant ses inconvénients et ses dangers, et il le fait avec une précision qui ne laisse rien à désirer, en paraissant même y trouver un argument contre la royauté; dans d'autres passages encore, il exprime son mépris pour les gouvernants qui doivent le pouvoir, non pas à leur mérite personnel, mais uniquement à leur naissance, à un simple hasard ; il dirige enfin de vives critiques contre la royauté spartiate. On se demande comment, après tout cela, on a pu considérer et représenter Aristote comme un partisan des institutions monarchiques » (E. van der Rest, Platon et Aristote. Essai sur les commencements de la Science politique, Gustave Mayolez, Bruxelles, 1876, p. 470-1).

(4) Paul Janet, op. cit., p. 176.

(5) E. van der Rest, op. cit., p. 501.

(6) Aristote, op. cit., p. 459.

(7) Ibid., p. 459-60. Aristote se contredit, lorsqu'il affirme d'une part que, pour se maintenir, le tyran veille à « défendre les repas communs et les associations » et d'autre part qu'il « [envoie], comme Hiéron, des gens pour tout écouter dans les sociétés, dans les réunions, parce qu'on est moins franc quand on redoute l'espionnage, et que si l'on parle, tout se sait ». Disons que le tyran imbécile interdit effectivement les réunions, tandis que le tyran averti les autorise, voire les encourage, afin, précisément, de faire surveiller ses sujets par des espions et de connaître ainsi tout sur eux. Dans la même optique, les fonctionnaires des forces d'occupation des pays dits occidentaux actuels ont tout intérêt à ne pas faire fermer les sites Web et les forums de discussion en ligne des patriotes.

(8) Ibid., p. 460.

(9) Ibid., p. 462.

(10) E. van der Rest, op. cit., p. 544 et sqq.

(11) Aristote, op. cit., p. 176.

(12) Ibid., p. 5.

(13) Voir ibid., p. 176. « [l]es auteurs les plus fiables » (Mario Turchetti, Droit de Résistance, à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie. In Revue historique 2006/4, n° 640 [p. 831-78], p. 833) s'accordent peut-être à définir le despotisme comme une forme de gouvernement qui, autoritaire

et arbitraire, n'en est pas moins légitime, voire légale, c'est-à-dire conforme à la législation en vigueur et la tyrannie, tout en constituant aussi une forme de gouvernement autoritaire et arbitraire, comme une espèce de gouvernement illégitime et illégale, parce qu'elle s'exerce sans ou contre le consentement des citoyens, mais, si c'était ainsi qu'Aristote et ses contemporains comprenaient ces deux termes, on s'explique mal comment, contrairement à ce qu'affirme Turchetti, il arrive au philosophe grec d'employer les termes de « despotique » et de « tyrannique » quasi synonymiquement ; par exemple, il écrit (IV, 2, 5) que « [l]es partisans de cette opinion, adversaires de l'autre, persistent et soutiennent qu'il n'y a de félicité possible pour l'État que par le despotisme et la tyrannie ('despotikon kai tyranikon') » – et non, comme le disent les traductions françaises « par la domination et le despotisme ».

« Turannos », terme d'origine lydienne, fut appliqué pour la première fois aux souverains de la dynastie des Mermnades, qui régna sur la Lydie de 685 à 547 avant notre ère (L'Idéologie du pouvoir monarchique dans l'antiquité : Actes du Colloque de la Société des Professeurs d'Histoire ancienne de l'Université [SOPHAU], Lyon et Vienne, 26-28 juin 1989, De Boccard, Paris, 1991, p. 20). Inconnu d'Homère, il s'appliquait « en général chez les anciens et surtout dans les états grecs, [à] tout souverain absolu, dont l'autorité n'était limitée ni par des lois, ni par une constitution, comme le désigne le mot grec tyrannos au lieu de koirannos, dérivé du dialecte dorien et synonyme de seigneur ou souverain. On s'en sert plus particulièrement pour désigner l'homme qui dans un État libre autrefois s'est emparé du pouvoir suprême en violant l'ordre existant et la volonté du peuple ; de sorte qu'à l'origine il désignait moins une manière arbitraire et cruelle de gouverner que l'obtention illégale et usurpée de la puissance souveraine. Or comme ce qui avait été usurpé contre tout droit, devait par cela même paraître oppressif et criminel à un peuple libre, ce mot reçut de bonne heure une signification accessoire odieuse. On entendit donc par tyran, comme on fait encore aujourd'hui, un souverain régnant par la violence, un homme cruel, et par tyrannie toute domination arbitraire » (Dictionnaire de la conversation et de la lecture, t. LXVIII, Garnier Frères, Paris, 1851, p. 284-5 ; dans la littérature ancienne, le turannos pouvait être un dieu, tel Arès, dans l'hymne homérique à Arès, v. 5 : « ἀντιβίοις τύραννε…, antibiois turanne », « toi qui t'imposes aux adversaires »). Cependant, « turannos » pouvait s'appliquer à de bons princes, par exemple à Pisistrate d'Athènes (600-527 avant notre ère), à Gélon (540-478 avant notre ère), à son successeur Hiéron de Syracuse et à Périandre de Corinthe (625-585 avant notre ère) et, dans l'Athènes de la fin du Ve siècle avant notre ère, il pouvait avoir une connotation favorable, notamment dans la littérature antidémocratique (Mary Nyquist, Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, p. 32), tout comme « despotès ».

« Despotès », attesté pour la première fois au Ve siècle avant notre ère, c'est, étymologiquement, le « maître de la maison » et donc des esclaves et c'est pourquoi il arrive à Aristote d'employer le terme de « despotès » dans un sens positif ; par exemple, il compare la domination d'un maître sur son esclave à celle de l'âme sur le corps (I, 2, 10). Mais, pour Aristote, le despotikon, légitime dans l'oikos, cesse de l'être dans la polis. En effet, dans le foyer, un maître, comme il se doit, domine des esclaves, tandis que, dans la cité, le dirigeant a comme sujets des hommes libres, qu'il est aberrant de traiter comme des esclaves.

(14) J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Lille, XI, 1996, p. 7.

(14bis) Le « jus », pour les Romains des origines, n'avait pas encore le sens abstrait qu'il a pris au « moyen âge », où, qui plus est, il a été traduit abusivement par « droit ». A cette époque, « dans le cadre des universités, se sont développées des facultés où l'on étudiait le jus. Mais l'accent était mis, bien sûr, sur l'étude des règles (regulae juris). Quand il a fallu traduire le mot jus dans les langues vulgaires, l'accent s'est déplacé du jus sur la regula. C'est pourquoi le mot jus a été traduit par le mot droit. Le jus apparaît alors comme ce qui est conforme à la règle. Mais en traduisant « jus par droit, n'a-t-on pas oublié le sens concret de ce mot ? En fait les juristes actuels distinguent le droit subjectif et le droit objectif. Le droit subjectif correspond au premier sens du mot jus : le droit concret de telle personne sur telle chose. Le droit objectif correspond au deuxième sens du mot jus : l'ensemble des règles de droit en vigueur dans telle ou telle communauté (Laurent Sentis, De l'utilité des vertus, Beauchesne, 2004, p. 146). Le terme sanskrit très archaïque « jos », dont est dérivé le latin « jus », signifie « protection divine ». « Juro » (« jurer »), c'est solennellement affirmer la vérité en invoquant un témoin regardé comme supérieur à l'homme, comme particulièrement auguste et redoutable » (Michel Bréal, Mémoire sur l'origine des mots fas, jus et lex. In Mémoires de l'Institut national de France, t. 32, 2e partie, 1891 [p. 1-12], p. 8-9).

(15) Voir Valentina Arena, Roman sumptuary legislation: Three concepts of liberty. In European Journal of Political Theory, n° 10, 2011 [p. 463-89] ; id., Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic, Cambridge University Press, Cambridge et New York, 2012, p. 261-2. Dans l'antiquité, l'aboutissement de cette dégradation subjectiviste de la notion juridique (voir supra, note 14bis) de libertas est en quelque sorte constitué par la théorie de la liberté d'Epictète, dont les accents chrétiens sont flagrants (voir J. Dourif, Du Stoïcisme et du Christianisme, Paris, 1863). « Etre libre, c'est le bien suprême ; que l'homme étudie donc avant tout l'essence de la liberté, et, pour la connaître qu'il 'se connaisse lui-même', suivant l'ancien précepte non moins cher aux stoïciens qu'aux socratiques. Tout d'abord, lui qui par sa nature aspire à être libre, il s'apercevra qu'il est esclave de son corps, des biens qu'il recherche, des dignités qu'il ambitionne, des hommes qu'il flatte […] Cet esclavage moral constitue à la fois le vice et le malheur car, 'comme la liberté n'est qu'un nom de la vertu, l'esclavage n'est qu'un nom du vice'.

« Celui qui se sera reconnu ainsi 'mauvais et esclave' aura fait te premier pas vers la vertu et la liberté. Le stoïcien n'a plus qu'à lui dire 'Cherche et tu trouveras […]' Mais l'homme ne doit pas chercher la liberté dans les choses du dehors, dans son corps, dans ses biens car tout cela est esclave […]

« Ainsi il existe en nous, et en nous seuls, quelque chose d'indépendant notre puissance de juger et de vouloir. La liberté de l'âme est placée hors de toute atteinte extérieure […] elle échappe au pouvoir des choses et des hommes […] Bien plus, elle échappe au pouvoir des dieux Jupiter, qui nous a donné la liberté, ne saurait nous l'ôter ; ce don divin ne peut, comme les dons matériels, se reprendre. C'est donc là que l'homme trouve son point d'appui, c'est de là qu'il doit se relever […].

« Le seul obstacle pour l'homme, son seul ennemi, c'est lui-même, il se dresse, sans le savoir, les embûches où il tombe C'est que chez l'homme, outre la faculté de juger et de vouloir, se trouve l'imagination : quoique les choses en elles-mêmes ne puissent rien sur nous, cependant, par

l'intermédiaire des images ou représentations qu'elles nous envoient, elles n'ont que trop de puissance. Ces représentations entraînent, ravissent avec elles notre volonté. Là est le mal, là est l'esclavage.

« Heureusement ce mal et cet esclavage sont tout intérieurs ; ils portent leur remède avec eux-mêmes. Ce qui fait la puissance des représentations sensibles, c'est la valeur que nous leur accordons, le consentement que nous leur donnons : rejetons-les et elles ne pourront plus rien sur nous […].

« Le mal sensible, qui n'a point d'existence au dehors de nous, se ramène en nous à deux formes de notre activité le désir et l'aversion.

« Ce qui nous rend, par exemple, la mort et la douleur pénibles, c'est, d'une part, que nous les prenons en aversion, d'autre part que nous désirons leurs contraires. Craignant la mort et la douleur, nous en venons aussitôt à craindre les hommes qui disposent de la douleur et de la mort : nous voilà esclaves, 'nous attendons notre maître' : il arrivera tôt ou tard ; car, dit Epictète, nous avons jeté entre les choses extérieures et nous le 'pont' par où il doit passer. Au contraire, si nous ne désirons et ne prenons en aversion que ce qu'il dépend de nous d'obtenir ou de fuir, nous aurons par là même placé notre liberté au-dessus des maux sensibles et hors d'atteinte.

« Supprimer en soi tout désir et toute aversion pour les choses extérieures, 'c'est donc là le point principal, le point qui presse le plus'. Celui qui veut devenir sage doit tout d'abord arrêter ces mouvements confus de désir ou de crainte qui l'agitaient : il doit, pour ainsi dire, revenir au repos. Mais se contentera-t-il de ce repos intérieur, de cette apathie qu'il a réalisée en lui ? L'épicurien, quand il n'a plus ni désirs ni craintes, croyant posséder dès lors le suprême bien, se retire en lui-même, et, à jamais immobile, jouit de lui-même ; le stoïcien, au contraire, ne considère cette apathie que comme le premier degré du progrès. S'il a supprimé en lui-même la sensibilité, c'est pour laisser toute place libre à sa volonté. 'Car, dit Epictète, il ne faut pas rester insensible comme une statue, mais il faut remplir nos obligations naturelles et adventices, soit au nom de la piété, soit comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen.' C'est donc le sentiment du devoir à accomplir du 'convenable' à réaliser, qui seul appelle le stoïcien du repos à l'action. Ni désir ni aversion ne le poussent : il les a préalablement enlevés de lui-même et ne peut plus être entraîné par un mouvement venu du dehors c'est lui-même qui s'imprime son mouvement, et la volonté remplace en lui le désir.

« Tout spontané qu'est notre élan, il peut rencontrer au dehors des obstacles : par quelle adresse le stoïcien tournera-t-il ces obstacles au profit de la liberté même ? – Ici se place la curieuse théorie de 'l'exception'. Lorsque nous nous portons vers quelque objet extérieur, disent Epictète et Sénèque, lorsque nous nous attendons à quelque événement, il faut d'avance retrancher, 'excepter' de notre attente tout ce qui, dans l'événement attendu, pourra ne pas s'y trouver conforme. Je veux, par exemple, faire un voyage sur mer mais je prévois les empêchements qui pourront se présenter, et j'y consens. Je veux être prêteur, mais je le veux sous réserves, si rien ne m'en empêche. Par là, je m'efforce de faire entrer dans ma volonté même l'obstacle qui l'eût arrêtée ; je prévois l'imprévu, et je l'accepte […] « Se porter avec trop de véhémence vers les choses, vouloir avec excès ou repousser avec trop de répugnance tel ou tel événement, autant de fautes qui, selon les stoïciens, proviennent d'une même erreur : nous avons une fausse idée de notre puissance ; nous espérons pouvoir changer,

bouleverser la nature, la conformer à nos vouloirs. C'est impossible. Nous pouvons tout en nous, rien au dehors. L'homme possède ce qu'il y a de meilleur dans la nature entière, la faculté d'user bien ou mal des représentations ; mais le pouvoir de façonner les choses mêmes et de détourner les événements ne nous appartient pas. En nous attribuant ce pouvoir et en croyant par là nous élever, nous nous rabaissons réellement nous-mêmes. Restons libres au dedans de nous, et laissons la nécessité gouverner le monde. Ou plutôt, faisons mieux encore : consentons librement à ce qui est nécessaire, et par là changeons pour nous en liberté cette nécessité même des choses » (Jean-Marie Guyau, Manuel d'Epictète, Ch. Delagrave, Paris, 1875, p. i-xi). « Vos autem in libertatem vocati estis, fratres », disait Epictète ; « Pour vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté » (cité in J. Dourif, op. cit., p. 29 »).

(16) Edward A. Freeman, Le développement de la constitution anglaise, traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par Alexandre Dehaye, 1877, Guillaumin et Cie, Paris, p. 181.

(17) J. Sabatier, Description générale des monnaies byzantines, t. 1, Paris et Londres, 1862, p. 75.

(18) R. W. Carlyle et A. J. Carlysle, A history of mediaeval political theory in the West, vol. 3, G. P. Putnam's Sons Edinburgh et William Blackwood and Sons, New York et Londres, 1916, p. 127-8.

(19) Id., op. cit., vol. 2, G. P. Putnam's Sons Edinburgh et William Blackwood and Sons, New York et Londres, 1909, part. I, en particulier chaps. 6 et 7.

(20) Voir id., op. cit., vol. 5, G. P. Putnam's Sons Edinburgh et William Blackwood and Sons, New York et Londres, 1950, p. 64.

(20bis) Nous renvoyons pour l'instant à Jean Imbert, Kantorowicz (Ernest H.). The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology . In: Revue belge de philologie et d'histoire, t. 39, fasc. 3, 1961. Langues et litteratures modernes – Moderne taal- en letterkunde [p. 894-5].

(21) Lucette Valensi, The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte, traduit par Robert Denner, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 1993, p. 92.

(22) Ibid., p. 72-4 ; voir aussi Michel Senellart, Les Arts de gouverner. Du 'regimen' médiéval au concept de gouvernement, Editions du Seuil, 2016.

(23) Sean Hannan, Notes on Marsilius of Padua – Defensor Pacis, https://www.academia.edu/31435490/Notes_on_Marsilius_of_Padua_-_Defensor_Pacis.

(24) Voir Vaileios Syros, Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo et Londres, 2012.

(24) Voir, au sujet d'Oresme et du sens négatif qu'a pour lui le terme de « despote », Sylvain Piron, Nicole Oresme: violence, langage et raison politique. 1997, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554/document ainsi que Francis Meunier, Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme, Ch. Lahure, Paris, 1857, p. 173.

(25) Voir Michael Curtis, Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, Cambridge University Press, 2009, p. 54.

(26) La tentative d'Aquin est bien moins heureuse à cet égard. « Qu'est-ce que [, pour lui,] le pouvoir despotique? C'est le pouvoir du maître sur l'esclave, domini ad servum. Qu'est-ce que [, pour lui,] le pouvoir politique? C'est le pouvoir établi dans certaines villes ou provinces, gouvernées soit par un seul, soit par plusieurs, mais selon certains statuts, certaines lois, certaines conventions. Le pouvoir despotique est donc la même chose que le pouvoir tyrannique, et le pouvoir politique, la même chose que le pouvoir limité. Mais […] selon l'auteur, le pouvoir tyrannique est le pire des gouvernements, et […] pour ne point dégénérer en tyrannie, le pouvoir royal doit être limité. Si tel est le caractère du pouvoir politique, ne devons-nous pas en conclure que c'est le pouvoir politique, c'est-à-dire limité par des lois, qui a la préférence de l'auteur ? Il n'en est pas ainsi cependant ; et ici vient une comparaison pleine d'équivoque et de confusion entre le pouvoir despotique, le pouvoir politique et le pouvoir royal, qu'il est bien difficile de démêler […] Le pouvoir despotique est le pouvoir du maître sur l'esclave. Cherchons d'abord si un tel pouvoir est légitime. L'auteur du De regimine principum n'a pas sur ce sujet le moindre doute. L'autorité d'Aristote et celle de saint Augustin sont décisives pour lui. Il y a, dit-il, des degrés entre les hommes, comme entre toutes les choses. De même que l'âme est appelée à commander au corps, et qu'entre les puissances de l'âme, les unes doivent commander et les autres obéir, de même parmi les hommes il en est qui sont naturellement appelés à commander aux autres ; il en est d'autres- qui manquent de raison, et qui ne sont propres qu'aux travaux serviles. Il y a donc des esclaves par nature. Telle est, dit l'auteur, l'opinion du Philosophe dans le premier livre de la Politique. Mais il ne fait aucune objection à cette opinion, et la prend comme sienne. Bien plus, Aristote avait dit que l'esclavage né de la guerre est injuste ; l'auteur, au contraire, le reconnaît comme juste légalement ; et il trouve que cette loi a sa raison : c'est d'inspirer un plus grand courage aux combattants. Enfin, le pouvoir despotique ou du maître sur l'esclave eût été injuste dans l'état d'innocence ; mais il a été justement introduit par le péché : tel est l'avis de saint Augustin. Ainsi l'auteur du De regimine principum admet l'esclavage autant qu'on peut l'admettre, et pour toutes les raisons par lesquelles on peut l'admettre. Il admet avec Aristote qu'il y a un esclavage naturel ; avec saint Augustin, que l'esclavage est né du péché ; avec les jurisconsultes, que l'esclavage est né de la guerre et de la convention. Toutes les doctrines des apôtres, des Pères de l'Eglise sur l'égalité des hommes ont complètement disparu : il n'en reste pas trace. Le principe de l'inégalité a repris toute la force qu'il avait dans l'antiquité, et il est même appuyé par des raisons nouvelles. Mais si saint Thomas admet le pouvoir domestique du maître sur l'esclave, admettra-t-il le pouvoir despotique du chef sur les sujets? Non, sans doute, puisque, selon lui […] la tyrannie est le pire des gouvernements. Et en effet, saint Thomas distingue avec soin le pouvoir royal du pouvoir despotique. Le roi est pour le royaume, et le royaume n'est pas pour le roi (regnum non est propter regem, sed rex propter regnum). La fin du pouvoir royal, c'est de faire prospérer le royaume, et d'assurer le salut des sujets. La bonté du roi n'est qu'un reflet de la bonté de Dieu, par lequel il est roi. Or, Dieu gouverne les hommes non pour soi-même, mais pour leur salut ; ainsi doivent faire les rois et les maîtres de l'univers. Saint Thomas établit, dans une suite de chapitres pleins d'intérêt, les conditions et les devoirs du pouvoir royal. Tout ce que ce pouvoir essayait alors de conquérir peu à peu sur l'anarchie féodale, saint Thomas en démontre le droit et la nécessité. Il faut que le roi ait la force nécessaire pour faire le bien ; qu'il ait des forteresses, des troupes, des

propriétés personnelles, un trésor bien fourni. En retour, il recommande au roi d'user activement et utilement de toutes ses forces ; et il résuma dans deux grandes œuvres le devoir de l'autorité royale : 1° la défense du territoire; 2° l'assistance des faibles et le soulagement des malheureux. Admirons surtout ce nouveau devoir prescrit à l'autorité publique [c'est nous qui soulignons]. Cette nouveauté est un des grands côtés de la politique chrétienne. Ni Platon, ni Aristote, ni Cicéron, n'indiquent ce devoir d'assistance et de charité publique, qui est devenu dans les temps modernes l'une des impérieuses obligations des gouvernements. On ne peut donc point accuser saint Thomas d'avoir confondu la royauté et le despotisme ; cependant il semble tomber dans cette confusion, lorsqu'il veut distinguer le pouvoir royal, non plus du pouvoir despotique, mais du pouvoir politique. Le pouvoir politique est celui qui est réglé par des lois. Le pouvoir royal, au contraire, est celui qui gouverne sans lois, celui où la sagesse du prince est libre, où il ne la puise que dans son cœur, et qui imite par conséquent davantage la Providence divine. Mais un tel pouvoir est évidemment le pouvoir absolu. C'est ce que saint Thomas reconnaît lui-même en déclarant que le pouvoir despotique peut se ramener au gouvernement royal (quem principatum ad regalem reducere possumus). En effet, les lois royales qui sont données par Samuel au peuple d'Israël, sont en même temps des lois despotiques. De plus, l'auteur dit que dans l'état d'innocence, le pouvoir eût été politique, et non pas royal ; car dans l'état d'innocence, il n'y eût pas eu de pouvoir qui emportât la servitude : le pouvoir royal emporte donc la servitude. Dans l'état de corruption, le gouvernement royal est meilleur, parce que la nature a besoin d'être retenue plus énergiquement dans ses limites. C'est donc la corruption et le péché qui ont amené la nécessité du gouvernement royal. Mais […] selon saint Thomas, c'est aussi le péché qui a été la cause du pouvoir despotique. Ainsi, le pouvoir despotique et le pouvoir royal ont la même cause. Saint Thomas établit enfin la nécessité du pouvoir royal par la différence des peuples. Les uns, dit-il, sont apte à la servitude, les autres à la liberté. Le pouvoir royal correspond donc à la servitude, et le pouvoir politique à la liberté. N'est-ce pas encore une fois confondre le despotisme et la royauté ? Si le pouvoir royal est né du péché, s'il convient aux peuples nés pour la servitude, en quoi diffère-t-il du gouvernement despotique ? Mais si le gouvernement royal ne diffère pas en essence du gouvernement despotique, comment alors l'un est-il le meilleur des gouvernements, et l'autre le plus mauvais ? Si un gouvernement juste est celui qui commande à des hommes libres, comment le meilleur gouvernement est-il celui qui résulte de l'aptitude des peuples et de la nature humaine à la servitude ? Il y a là, sans aucun doute, une grande confusion d'idées ; et on peut dire que le publiciste du xiiie siècle n'avait pas une conscience bien claire des principes qu'il proposait » (Paul Janet, op. cit., p. 346-50) Quoi qu'il en soit, la forme de gouvernement qui a la préférence d'Aquin n'est ni le pouvoir royal, ni le pouvoir politique, mais le pouvoir sacerdotal (ibid., p. 352).

(26bis) Cité in Mario Turchetti, op. cit., p. 847.

(27) Arthur Stephen Mc Grade et John Kilcullen (éds.), William of Ockham: A Letter to the Friars Minor and Other Writings, traduit par John Kilcullen, Cambrige University Press, 1995, p. 139 et sqq.

(28) M. Turchetti, op. cit., p. 848.

(29) Ibid., p. 849.

(30) Ibid., p. 850.

(31) Lucette Valensi, op. cit., p. 92-3. La suite de la définition manque très nettement de cohérence : « S'ils sont, dit-il, des serfs par nature, le prince est juste. S'ils sont injustement tenus en servitude, par la violence ou la ruse, le prince est despotique, oligarque, tyrannique, etc. ».

(32) Cité in Lucette Valensi, op. cit., p. 92.

(33) Œuvres politiques de Machiavel : Le Prince, Les Discours sur Tite Live, traduction revue et corrigée, Garnier Frères, Paris, 1855, p. 12-3.

(34) Ibid., p. 13.

(35) « Courtisan ou marchand, le voyageur italien au Levant, au début du XVIIe siècle, ne pouvait pas surmonter le traumatisme suscité en lui par le spectacle de richesse et de bon fonctionnement offert par l'empire ottoman. En d'autres termes, le monde qui gravitait autour de Constantinople lance, à travers ces humbles pages, un défi au monde qui, nominalement, gravite encore autour de Rome, mais qui en réalité est déchiré par des conflits nationaux et des luttes intestines. Et les voyageurs qui sont des hommes d'une culture moyenne, ne peuvent pas ne pas souffrir de cet épuisement des raisons idéales de la supériorité européenne ; ils finissent ainsi par être victimes de l'illusion quasi féérique de vitalité [et 'de bon fonctionnement'] que communiquent les images de la magnificence turque » (Marziano Guglielminetti, Introduction à Viaggiatori del Seicento, Torino, UTET, 1967, p. 11, cité in Valerio Vittorini. L'image du monde arabe dans la littérature française et italienne du XIXe siècle : analogies, différences, possibles influences. Littératures. Université Nice Sophia Antipolis; Università degli studi, Gênes, 2015, p. 74), à moins que, peut-être comme Busbecq (1522-1592), ambassadeur de Ferdinand de Habsbourg à la cour de Soliman le Magnifique, qui voyait d'un bon œil que « [c]elui entre les Turcs tiendra la première dignité après le Grand Seigneur qui ne sait dont il est, ni qui sont ses père et mère » et estimait (à tort) que « [c]haque homme [dans l'empire ottoman] est récompensé selon ses mérites et les offices sont remplis par des hommes capables de les occuper » (cité in Roger Botte et Alessandro Stella, Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée [Moyen Âge-XXe siècle], Karthala, 2012, p. 281), ils n'aient conçu l'esclavage comme une condition enviable pour les peuples européens.

(36) İzzet Çıvgın, De l'empire à l'État-nation. L'islam dans la vie politique et sociale de la Turquie, Thèse de doctorat en Sociologie, 2012, Amiens, p. 62.

(37) Jean-Claude Berchet, Chateaubriand et le despotisme oriental. In Dix-huitième siècle, n° 26, PUF, 1994 [p. 391 – 421], p. 394.

(38) Voir Joan-Pau Rubiés, Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu. In Journal of Early Modern History, vol. 9, n° 2, p. 117, note 13.

(39) M. Turchetti, op. cit., p. 852.

(40) Charles Porset, Despotisme : du mot à l'histoire, in Simone Goyard-Fabre (éd.), L'Etat moderne, 1715-1848, Vrin, 2000, p. 55-6.

(41) Jean Bodin, Les six Livres de la Republique, 1599, p. 273.

(42) Lucette Valensi, op. cit., p. 93.

(43) Ibid.

(44) Mary Nyquist, op. cit., p. 309.

(45) Aristote, op. cit., p. cxxxvii.

(45bis) Otfried Höffe, Thomas Hobbes, traduit par Nicholas Walker, 2010, C. H. Beck, p. 148 ; voir aussi Jean-Pierre Zarader, Petite histoire des idées philosophiques: suivi d'un essai, Le statut de l'œuvre d'art chez André Malraux, Edition Marketing, 1994, p. 42 et sqq.

(46) Voir https://philotra.pagesperso-orange.fr/hob17.htm.

(47) Voir https://philotra.pagesperso-orange.fr/hob20.htm.Dans De Cive, Hobbes, outre la domination paternelle et la domination despotique, identifie trois systèmes de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie.

(48) « Les conclusions à tirer [des considérations souvent incohérentes de Hobbes sur la question de savoir qui détient l'autorité dans la famille] est que « les épouses […] jouissent d'une position privilégiée, car elles sont épargnées par la menace de la force patriarcale, y compris la condamnation à mort, à laquelle les sujets du pouvoir absolu sont vulnérables. Que le chef de famille masculin soit considéré en tant que sujet au sein de la société civile ou en tant que pouvoir souverain au sein de la famille, le pouvoir du mari sur sa femme n'a pas accès à un point d'origine dans l'état de nature, où naît le pouvoir de vie et de mort. Qua mari, le chef de famille patriarcal n'est donc pas à proprement parler un détenteur du pouvoir souverain […] » (Mary Nyquist, op. cit., p. 314).

(49) « Hors de la république, tout le monde peut tuer ou voler tout le monde ; dans une république, cette puissance n'appartient qu'à un seul [le souverain] » (De Cive, 2.10.1, p. 116. cité in Mary Nyquist, op. cit., p. 309).

(50) Voir https://www.sparknotes.com/philosophy/hobbes/section3/.

(51) Alexis-François Artaud de Montor, Machiavel, son génie et ses erreurs, t. 2, Firmin Didot Frères, 1833, p. 359.

(52) J.-P. P., Démocratie (Politique), in Eustache-Marie-Pierre Courtin, Encyclopédie moderne, ou Dictionnaire abrégé des hommes et des choses, vol. 8, 2e éd., revue, corrigée et augmentée, Th. Lejeune, Bruxelles, 1828, p. 203-4.

(53) John Locke, Du gouvernement civil, 5e éd., exactement revue et corrigée sur la 5e édition de Londres et augmentée de quelques notes, Amsterdam, 1755, p. 231.

(54) Ibid, p. 231-2.

(55) Ibid., p. 233.

(56) Ibid., p. 233-4.

(57) Jean Terrel, Hobbes, matérialisme et politique, 1994, J. Vrin, Paris, p. 262.

(58) Voir https://philotra.pagesperso-orange.fr/hob25.htm.

(59) A. Ott, Dictionnaire des Sciences Politiques et Sociales, t. 2, 1854, J.- P. Migne, p. 981.

(60) Vie politique et privée de Louis Joseph de Conde, prince du sang, 1790, p. 56.

(61) Chantal Grell et Christian Michel, L'école des princes, ou, Alexandre disgracié: essai sur la mythologie monarchique de la France absolutiste, Les Belles Lettres, 1988, p. 79 ; Christian Bouyer, Louis XIII : la montée de l'absolutisme, Tallandier, 2006.

(62) Philippe Potel-Belner, Révoltes antifiscales et Fronde parlementaire de la première moitié du XVIIè, Books on Demand, 2018, p. 21-9.

(63) Laurent Curelly, 'Do look on the other side of the water' : de la politique étrangère de Cromwell à l'égard de la France, E-rea [En ligne], 11.2, 2014, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/erea/3751, consulté le 22 octobre 2019.

(64) « Mais, en dépit des souffrances populaires, la Fronde n'a pas eu le caractère d'une révolution démocratique. C'est l'aristocratie qui dirige le mouvement, et d'une façon incohérente, car elle est mue par des intérêts personnels et par des passions peu généreuses. Les grands seigneurs, qui mènent la révolte, ne songent, en réalité, qu'à se faire donner des pensions et des charges, à rétablir, à leur profit, le pouvoir des gouverneurs, à enrayer les progrès de l'État monarchique, qui ruinent leur autorité. Le Parlement, qui s'appuie sur la bourgeoisie parisienne, représente ce qu'il y a de plus sérieux dans la Fronde : il conçoit quelques idées générales ; il a quelques aspirations libérales ; il prétend limiter et contrôler l'autorité royale; il réclame des garanties pour la liberté individuelle et aussi des garanties en matière financière ; mais sa préoccupation essentielle, c'est d'accroître son importance, de s'arroger un pouvoir politique ; en un mot, c'est surtout l'esprit de corps qui l'anime, et il songe moins aux intérêts supérieurs de la nation qu'à ses intérêts particuliers de caste » (Caroline Le Mao, L'échec, le temps et l'histoire : réflexions autour de la Fronde parlementaire bordelaise. In Histoire, économie et société, 2006, 25e année, n° 3. Echec et magistrature [p. 311-34], p. 324)

(65) Louis Clair Beaupoil de Sainte-Aulaire, Histoire de la Fronde, vol. 2, E. Ducrocq, Paris, p. 303.

(66) Les véritables Maximes du gouvernement de la France justifiées par l'ordre des temps, depuis l'establissement de la monarchie jusques à présent, servant de réponse au prétendu arrêt de cassation du conseil du 18 janvier 1652, 1652, p. 22.

(67) Étienne François Bazot, Manuel du franc-maçon, 3e éd., 1817, p. 99 et sqq.

(68) Catherine Maire, Louis-Adrien Le Paige entre Saint-Simon et Montesquieu. In Cahiers Saint Simon, n° 27, 1999. Idées d'opposants au temps des Mémoires [p. 37-47].

(69) Louis-Adrien Le Paige, Lettres historiques sur les fonctions essentielles du parlement, vol. 1, Amterdam, 1753, p. 54.

(70) Voir les deux cent pages que Guy Breton a dédié aux favorites et maîtresses de Louis XIV dans Histoire d'amour de l'histoire de France, t. 1, Omnibus, 1994.

(71) Amédée Gabourd, Histoire de Louis XIV, 7e éd., Tours, 1865, p. 143.

(72) Gaston Boissier, Saint-Simon, 1675-1755, Hachette, 1892, p. 153.

(73) Cité in Ibid., p. 153

(74) Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté, Amsterdam, 1690, p. 4.

(75) Voir Lucien Bély (sous la dir.), Dictionnaire Louis XIV, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2015.

(76) Sylvain Auroux, Les notions philosophiques : dictionnaire, vol. 2, Presses Universitaires de France, 1990. Voltaire (Supplément au siècle de Louis XIV, Dresde, 1753, p. 33, p. 36) prétendit plus tard ne pas avoir été au fait du sens qu'il avait à son époque : « J'ai une observation nécessaire à faire ici sur le mot despotique dont je me suis servi quelquefois. Je ne sais pourquoi ce terme, qui, dans son origine, n'était que l'expression du pouvoir très faible et très limité d'un petit vassal de Constantinople, signifie aujourd'hui un pouvoir absolu et même tyrannique […]Je ne veux point entrer dans un détail délicat qui me mènerait trop loin ; mais je dois dire que j'ai entendu par le despotisme de Louis xiv, l'usage toujours ferme et quelquefois trop grand qu'il fit de son pouvoir légitime. Si dans des occasions il a fait plier sous ce pouvoir les lois de l'état, qu'il devait respecter, la postérité le condamnera en ce point : ce n'était pas à moi de prononcer ; mais je défie qu'on me montre aucune monarchie sur la terre dans laquelle les lois, la justice distributive, les droits de l'humanité, aient été moins foulés aux pieds, et où l'on ait fait de plus grandes choses pour le bien public, que pendant les cinquante cinq années que Louis xiv régna par lui-même. »

(77) Voir Bernard Herencia, L'optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime ?. In Revue de philosophie économique 2013/2, vol. 14 [p. 119-49].

(78) Voir François Bluche, Le despotisme éclairé, Hachette Littérature, 2000.

(79) Voir Jean-Pierre Jackson (éd.), Paul Henri Thiry Holbach (baron d'), Œuvres philosophiques, 1773-1790, vol. 4, Coda, 2004. « Que dans un coin de l'Asie un imposteur tel que Mahomet parvienne à persuader une centaine d'Arabes imbéciles et à leur faire croire qu'il est un grand prophète, cette erreur paraît d'abord de très peu de conséquence. Cependant on trouve qu'au bout de d'un siècle cette erreur a fait inonder de sang et l'Asie et l'Afrique, et qu'elle est la cause fatale de l'engourdissement stupide dans lequel nous voyons encore gémir les malheureux habitants des plus belles contrées du monde, sur lesquelles un despotisme affreux exerce son empire destructeur ».

(80) Selon John R. Hampton (Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps, 1955, E. Droz¸1955, p. 38) « Recherches sur l'origine du despotisme oriental » fut rédigé au cours du dernier quart de 1755.

(81) « Le pouvoir absolu est très utile quand il se propose d'anéantir les abus, d'abolir les injustices, de corriger le vice, de réformer les mœurs » (Paul Henri Thiry Holbach [baron d'], Éthocratie : ou le Gouvernement fondé sur la morale, Marc-Michel Tey, 1776, avertissement). Vers la fin de l'ouvrage (p. 192), il écrit cependant : « Le despotisme, sous quelque forme qu'il se présente avilit l'âme ou la révolte ».

(82) Charles de Montesquieu, Œuvres posthumes de M. de Montesquieu, Lausanne, chez J. P. Heubach, 1784, p. 3, au sujet de son père, dont il publia à titre posthume Arsace et Isménie, histoire orientale – achevé par son père dans les dernières années de sa vie -, en 1787.

(83) Brigitte Burmeister, Les paradoxes de Linguet. In Dix-huitième Siècle, n° 7, 1975 [p. 147-155].

(84) Simon Nicolas Henri Linguet, Annales Politiques, Civiles et Littéraires du Dix-Huitième Siècle, vol. 7, Londres, 1779, p. 431.

(85) Id., Esprit et génie, p. 27, Londres, 1780.

(86) Albert Lortholary, Le mirage russe en France au XVIIIe siècle, Boivin et Cie, 1951, p. 138.

(87) Les Paradoxes, ou Cinquième dialogue des morts de la Révolution entre Linguet et Charlotte Corday, 1795, p. 50. Voir, au sujet des nombreuses autres contradictions dans lesquelles Linguet semblait se complaire, L. A. de Vérité, Qu'est-ce que Linguet ?, 1795).

(88) « Je ne rougirai jamais de le dire : cette Asie dont nous apprécions les mœurs avec tant d'ignorance, & que nous parcourons avec tant d'avidité, peut nous fournir des trésors touc autrement précieux que ceux que nous y cherchons. Ce sont des foies, des diamans, de l'or que nous nous applaudissons d'y ramasser. Combien plus sage seroit le voyageur bienfaisant, qui nous en rapporteroit une théorie suivie des vérités utiles, qui y font mises en pratique de tems immémorial ! Ces Turcs, ces Persans qui traitent nos Marchands, & même les Nations qui les envoient avec tant d'empire: ces fiers Musulmans qui affectent pour les uns & pour les autres, un mépris si hautain & si juste: ces Peuples si fameux, mais si peu connus, & que nous défigurons sí mal adroitement dans nos relations sont dignes de devenir nos maîtres dans la Morale, dans la Jurisprudence, & dans toutes les parties du gouvernement. Ce n'est que chez eux qu'il est possible de s'en instruire à fond, parce qu'il n'y a qu'eux qui en ayent conservé les principes originels », Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société, vol. 1, Simon-Nicolas-Henri Linguet, Londres, 1767, p. 109-10 ; dans « Les paradoxes », p. 50, il affirme même avoir « démontré que la servitude asiatique étoit cent fois plus douce que la Liberté française »).

(89) In Trois discours sceptiques, paru dans les Mémoires de M. de Marolles, II, A. de Sommaville, Paris, 1656-1657 ; Discours sceptiques de Samuel. Sorbière, Champion, Paris, 2002.

(90) Histoire de gouvernement parlementaire en France: 1814-1848, t. 1, précédé d'une introduction de Prosper Duvergier de Hauranne, Michel Lévy Frères, 1857, p. 40.

(91) Mercier de la Rivière, L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, Jean Nourse, Londres, 1767, p. 168, p. 333.

(92) Eugène Daire, Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Baudeau, Le Trosne, 1re Partie, Guillaumin et Cie, Paris, 1846, p. 17.

(93) Voir Marius Roustan, Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle, 1906, p. 77-8.

(94) Virgile Pinot, Les physiocrates et la Chine au XVIIIe siècle. In Revue d'histoire moderne et contemporaine, t. 8, n° 3,1906 [p. 200-214], p. 209 et sqq.

(95) Henri Ripert, Le Marquis de Mirabeau, ses théories politiques et économique, Paris, 1901, p. 396, cité in Léon Cheinisse, Les idées politiques des physiocrates, Arthur Rousseau, Paris, 1914, p. 99. Le despotisme de la loi se rencontre également dans le Nakaz, ou Instructions adressées par Sa Majesté l'impératrice de toutes les Russies établies pour travailler à l'exécution d'un projet d'un nouveau code de lois (1767). Par exemple, l'article 12 dit : « […] il est plus avantageux d'obéir aux lois sous un seul maître, que d'avoir à se soumettre à la volonté de plusieurs » ; l'article 38 : « […] il faut que le gouvernement soit tel que citoyen ne puisse pas craindre un citoyen, et que tous ensemble craignent les lois » (cité in Serge Bianchi, Des révoltes aux révolutions : Europe, Russie, Amérique (1770-1802). Essai d'interprétation, PUR, 2004, p. 113-4). Lénine, ayant compris le point faible de cette disposition dans l'optique du despotisme pur et dur, fera en sorte que tous les citoyens se craignent mutuellement, tout en craignant tous ensemble les lois.

(96) Nicolas Baudeau, Précis de l'ordre légal, Amsterdam, 1768, p. 71-2.

(97) Cité in Teyssandier de la Serve, Mably et Les Physiocrates, Potiers, 1911 (reimpr. Slatkine, Genève, 1971), p.76 ; Georges Weulersse, Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770), F. Alcan, 1910, p. 120.

(98) Cité in Teyssandier de la Serve, op. cit.., p. 77.

(99) Cité in Léon Cheinisse, p. 100-1.

(99bis) J. J. Rousseau, ses amis et ses ennemis, correspondance publiée par George Streckeisen-Moultou, vol. 2, Michel Lévy Frères, Paris, 1865, p. 364-5.

(100) Cité in Anthony Mergey. II. L'État des physiocrates : autorité et décentralisation. In Droit et gestion des collectivités territoriales, t. 29, 2009. L'action sociale des collectivités territoriales [p. 727-37], p. 730.

(101) voir Catherine Larrère, L'Arithmétique des physiocrates : la mesure de l'évidence. In Histoire & Mesure, 1992, vol. 7, n° 1-2. Histoire de la pensée économique [p. 5-24].

(102) « [L]a quasi-totalité des emplois du terme science, mis en relation avec des théories politiques après l'apparition de l'économie politique physiocratique, sont à considérer comme colporteurs des idées physiocratiques. - ('la science de l'homme', 'science du gouvernement' dans De l'Homme ;

‘sciences morales et politiques’ dans Éléments d’Idéologie ; ‘la science de la liberté’ dans De l’instruction publique de Mirabeau ; ‘la politique est une science’ à maintes reprises dans les écrits sur l’Art Social de Sieyès ; ‘la Morale philosophique ou naturelle… cette science’ chez l’abbé Saury ; chez Condorcet une pléthore de synonymes : ‘l’analyse exacte des premiers principes de la physique, de la morale, de la politique’, ‘science nouvelle’, ‘doctrine nouvelle’ ; dans le Système de la Nature de d’Holbach, ainsi que dans son Catéchisme : ‘La morale est une science dont les principes sont susceptibles d’une démonstration aussi claire et aussi rigoureuse que ceux du calcul et de géométrie’ ; chez Dupont de Nemours : ‘la science de la Physiocratie’ ; dans le Journal d’Instruction Sociale : ‘Art Social… science, qui a pour objet général la connoissance des droits, des devoirs et des intérêts de l’homme dans l’état de société’ ; chez Cabanis : ‘la liberté a été réduite en science véritable’…) - Fait, qui revient à l’exigence du matérialisme philosophique, dont les physiocrates profitent dans un premier temps, de ‘traiter la Morale comme toutes les autres Sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale’ (Montesquieu, op. cit. t. I, p. 9.). Dans tous les cas, il s’agit d’un démarquage conscient, signalé par le terme science, par rapport à l’exactitude des sciences physiques contre l’élément spéculatif et ‘métaphysique’ de la libre volonté - fondatrice de morale - dans l’intention authentique du Contrat Social de Rousseau » (Reinhard Bach, Les Physiocrates et la science politique de leur temps. In Revue Française d’Histoire des Idées Politiques 2004/2, n° 20 [p. 5-35], https://www.cairn.inforevue-francaise-d-histoire-des-ideespolitiques1-2004-2-page-5.htm.

(103) Cité in Bernard Herencia, L’optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime ? In Revue de philosophie économique 2013/2, vol. 14 [p. 119-49], https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2013-2-page-119.htm.

(104) Eugène Daire, op. cit., p. 471.

(105) Ibid., p. 470.

(106) Pierre-Paul Le Mercier de la Rivière, L’ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, vol. 1, Jean Nourse, Londres, 1767, p. 218-9.

(107) Cité in Brigitte Koyama-Richard, Tolstoï et le Japon : la découverte de Tolstoï à l’ère Meiji, Publications orientalistes de France, 1990, p. 65.

(108) Voir François du Quesnay, Le Despotisme de la Chine, 1767, in Ephémérides du citoyen, Delalain, Paris, t. 3 et 6, facsimilé, Feltrinelli, Milan, 1969. Selon du Quesnay, la « doctrine chinoise […] mérite de servir de modèle à tous les Etats » (cité in Marc Crépon [éd.], L’Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie, Pocket, 1992) ; voir aussi Ma Ying et Hans-Michael Trautwein (éds.), Thoughts on Economic Development in China, chap. 2 : ‘Physiocracy and the Chinese Model’.

(109) « Les Chinois, affirme l’abbé Baudeau, sont le seul peuple connu dont les philosophes paraissent toujours avoir été pénétrés de cette première vérité : ils l’appellent l’ordre ou la voix du Ciel, et réduisent tout le gouvernement à cette seule loi, de se conformer à la voix du Ciel.

« De même, disent-ils, qu'une intelligence, qu'une volonté unique et suprême dirige tout l'ensemble de l'ordre naturel, dont une portion est le bien-être ou le malheur de l'humanité sur la terre; de même, une intelligence, une volonté unique et suprême doit diriger dans l'Etat tout l'ensemble des travaux souverains de l'art social, qui approchent de plus en plus les intelligences et les volontés de tous les hommes du but général vers lequel ils sont inclinés par la raison éclairée, pour la prospérité de l'espèce entière.

« C'est en ce sens qu'ils appellent leur empereur le fils aîné du Ciel, qui est le père et la mère de l'Etat.

« C'est en ce sens qu'ils disent de la manière la plus simple, en même temps qu'elle est la plus énergique et la plus salutaire, que le devoir de ce fils aîné du Ciel consiste à former son intelligence à celle du Ciel, et sa volonté à la volonté du Ciel, dans tout l'ordre de justice et de bienfaisance qui concerne la propagation et le bien-être de l'espèce humaine sur la terre.

« Quand les Lettrés chinois prononcent que l'empereur est le représentant et le mandataire de l'être suprême, Chang-ti, ils n'entendent point que ses volontés quelconques, purement humaines et variables, tiennent lieu de l'ordre du Ciel et de la volonté souveraine qui gouverne tout l'univers : erreur qui caractérise tous les despotismes arbitraires.

« Ils savent, ils enseignent à tout le peuple, ils défendent même au péril de leurs vies, quand il le faut, cette grande et sublime vérité, qu'il y a une loi du Ciel, contenant des règles éternelles, immuables, de justice et de bienfaisance qu'il faut connaître et observer.

« Quand ils l'exécutent, ils disent qu'ils obéissent au souverain Seigneur Chang-ti, et à son fils aîné, qui en est l'organe choisi par sa seule providence.

« En sorte que l'empire de la Chine est, par l'instruction des Lettrés qui le gouvernent, l'Etat le plus approchant qui soit au monde connu de la vraie théocratie, que j'appelle monarchie économique.

« C'est-à-dire, que l'enseignement moral économique de la loi divine de justice, de l'ordre divin de bienfaisance, en est le premier et suprême législateur; qu'il y règle et dirige sans cesse l'instruction publique et privée de tous les hommes, notamment et principalement celle des mandataires de l'autorité; la protection civile, militaire et politique de toutes les propriétés, de toutes les libertés; l'administration universelle, tant pour la perception des revenus publics qui fournissent les moyens d'exercer les fonctions de l'autorité, que pour l'emploi des forces et des richesses combinées à cet effet.

« Quand une fois on s'est fait ce premier principe moral et politique, de regarder le chef d'une société policée comme le représentant et le mandataire de l'autorité divine, dont l'emploi est de prononcer la volonté de Dieu même, la loi de ce que Dieu a voulu être juste, l'ordre de ce que Dieu a voulu être bienfaisant, on est incliné à laisser en effet à la Providence le choix de son mandataire.

« Il est certain que, chez un peuple où la loi naturelle de justice, l'ordre naturel de bienfaisance, considérés comme volontés de l'Etre suprême, sont l'objet d'un vrai culte religieux, la monarchie tant considérée, à la manière des Chinois, uniquement comme organe et comme instrument de cette volonté

céleste, l'hérédité absolue paraîtrait confirmer cette idée. Par elle, en effet, c'est la providence de l'Etre suprême seule qui choisit son lieutenant sur la terre.

« Que le titre et la qualité de premier et suprême organe de cette autorité divine soit héréditaire et patrimonial, même dévolu par la règle de primogéniture, ce que les Chinois n'ont pas entièrement admis, c'est peut-être, en effet, une confirmation de l'idée théocratique dans l'esprit du prince même et des peuples : c'est, d'ailleurs, une plus grande et plus intime unité d'intérêt entre le souverain et ses mandataires d'une part, et toutes les classes de citoyens de l'autre. » (Eugène Daire, Physiocrates. Quesnay, Du Pont de Nemours, Mercier de la Riviere, vol. 2, Guillaumin, Paris, 1846, p. 798-9)

(110) Herrlee Glessner Creel, What Is Taoism?: And Other Studies in Chinese Cultural History, p. 56 et sqq.. Il est des plus intéressant que, selon le sinologue et orientaliste britannique Arthur Waley (1889-1966), l'état dans lequel se trouve la personne qui « agit-sans-agir » soit celui de l'auto-hypnose, ou transe, qui est elle-même comparée par les taoïstes à l'état de la première enfance, qu'ils considéraient comme celui où l'être humain était en meilleure santé. Il était censé permettre au sage d'entrer en communication avec le tao (Gerald J. Gruman, A History of Ideas About the Prolongation of Life, Springer Publisher Company, 2003, p. 60 et sqq.)

(111) Charles Gide et Charles Rist, Histoire des doctrines économiques : depuis les physiocrates jusqu'a nos jours, L. Larose & L. Tenin, 1909, p. 40-1.

(112) Ibid., p. 40.

(113) Marius Roustan, Les philosophes et la société française au 18e siècle, A. Picard et fils, Paris, 1906, p. 77.

(114) Albert Lortholary, op. cit., p. 139.

(115) Ibid., p. 139-40.

(116) Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, 2e éd. mise à jour, 6e tirage, p. 71 et sqq. ; voir, au sujet de la légitimation contractualiste du despotisme par Pufendorf, Heinrich Albert Rommen, Le droit naturel; histoire, doctrine: Traduction et introduction par Émile Marmy, Egloff, 1945 , p. 104 et sqq.

(117) Ambert Lortholary, op. cit., p. 140-1.

(118) Helvétius, De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, t. 3, 1781, p. 354-5.

(119) Id., Œuvres complètes d'Helvétius, De l'Homme. t. 8, P. Didot, 1795, p. 222.

(120) Fénelon, dans Examen de conscience sur les devoirs de la royauté (1702) (Fénelon, Œuvres de Fénelon, Lefèvre, Paris, 1858, p. 364), écrit : « L'amour du peuple, le bien public, l'intérêt général de la société est […] la loi immuable et universelle des souverains. Cette loi est antécédente à tout contrat : elle est fondée sur la nature même; elle est la source et la règle sûre de toutes les autres lois. Celui qui gouverne doit être le premier et le plus obéissant à cette loi primitive : il peut tout sur les peuples, mais

cette loi doit pouvoir tout sur lui. Le père commun de la grande famille ne lui a confié ses enfants que pour les rendre heureux : il veut qu'un seul homme serve par sa sagesse à la félicité de tant d'hommes, et non que tant d'hommes servent par leur misère à flatter l'orgueil d'un seul. Ce n'est point pour lui-même que Dieu l'a fait roi, il ne l'est que pour être l'homme des peuples; et il n'est digne de la royauté qu'autant qu'il s'oublie pour le bien public. Le despotisme tyrannique des souverains est un attentat sur les droits de la fraternité humaine : c'est renverser la grande et sage loi de la nature, dont ils ne doivent être que les conservateurs. Le despotisme de la multitude est une puissance folle et aveugle qui se tourne contre elle-même : un peuple gâté par une liberté excessive est le plus insupportable de tous les tyrans. La sagesse de tout gouvernement, quel qu'il soit, consiste à trouver le juste milieu entre ces deux extrémités affreuses dans une liberté modérée par la seule autorité des lois. Mais les hommes, aveugles et ennemis d'eux-mêmes, ne sauroient se borner à ce juste milieu.

« Triste état de la nature humaine ! Les souverains, jaloux de leur autorité, veulent toujours l'étendre : les peuples, passionnés pour leur liberté, veulent toujours l'augmenter. Il vaut mieux cependant souffrir, pour l'amour de l'ordre, les maux inévitables dans tous les états, même les plus réglés, que de secouer le joug de toute autorité en se livrant sans cesse aux fureurs de la multitude, qui agit sans règle et sans loi. Quand l'autorité souveraine est donc une fois fixée, par les lois fondamentales, dans un seul, dans peu, ou dans plusieurs, il faut en supporter les abus, si l'on ne peut y remédier par des voies compatibles avec l'ordre.

« Toutes ces sortes de gouvernements sont nécessairement imparfaites, puisqu'on ne peut confier l'autorité suprême qu'à des hommes; et toutes sortes de gouvernements sont bonnes, quand ceux qui gouvernent suivent la grande loi du bien public. Dans la théorie, certaines formes paroissent meilleures que d'autres; mais, dans la pratique, la foiblesse ou la corruption des hommes, sujets aux mêmes passions, exposent tous les états à des inconvénients à peu près égaux. Deux ou trois hommes entraînent presque toujours le monarque ou le sénat.

« On ne trouvera donc pas le bonheur de la société humaine en changeant et en bouleversant les formes déjà établies ; mais en inspirant aux souverains que la sûreté de leur empire dépend du bonheur de leurs sujets, et aux peuples, que leur solide et vrai bonheur demande la subordination. La liberté sans ordre est un libertinage qui attire le despotisme; l'ordre sans la liberté est un esclavage qui se perd dans l'anarchie. » Voir aussi Sée Henri. Les idées politiques de Fénelon. In Revue d'histoire moderne et contemporaine, t. 1, n° 6,1899 [p. 545-65])

(121) Fénelon, Œuvres de Fénelon, vol. 3, Lefèvre, Paris, 1835, p. 397.

(122) Dans une lettre au duc de Chevreuse du 4 août 1710, Fénelon écrit explicitement : « [le] despotisme [est la] cause de tous nos maux » (cité in Frédéric Eugène Godefroy, Histoire de la littérature française depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, t. 2, Gaume Frères et J. Duprey, 1860, p. 371)

(123) Fénelon, op. cit., p. 48.

(124) Coté in Frédéric Eugène Godefroy, op. cit., p. 331.

(125) Voir, au sujet des sources de L'esprit des Lois ainsi que celles des Lettres persanes, Paul Vernière, Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure. Paris, Société d'Edition d'Enseignement Supérieur, 1977, p. 45-6.

(126) « [l]e gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes & établies : au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi & sans règle, entraîne tout par sa volonté & par ses caprices » (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, Œuvres de Monsieur de Montesquieu, nouv. éd., revue, corrigée et considérablement augmentée par l'Auteur, t. 1, Nourse, Londres, 1772, p. 10).

(127) Ibid., p. 169. Il a été justement remarqué que le gouvernement despotique ne repose et ne peut pas reposer que sur la crainte. « En effet, l'homme ne peut sacrifier la liberté que pour le repos. Mais le repos est impossible sans sécurité; et la sécurité est incompatible avec la crainte. Ainsi, un gouvernement qui, par hypothèse, reposerait sur l'extrême crainte, détruirait par là même ce pourquoi on l'aurait subi, la sécurité et la paix. Le despotisme, tel que Montesquieu le décrit, est donc un gouvernement absurde, c'est-à-dire contradictoire dans les termes mêmes.

« Pour qu'un gouvernement fondé sur la crainte soit possible et durable, il faut évidemment que la crainte ne soit pas universelle et perpétuelle : il ne faut pas que tous craignent, et craignent pour tout ce qu'ils possèdent : car alors, que leur servirait-il de ne pas s'appartenir à eux-mêmes ? Il faut qu'en général, ils trouvent assez de tranquillité et de paix dans la vie privée pour n'être pas tentés de se mêler des affaires publiques. En un mot, la crainte ne doit être que pour ceux qui veulent résister à l'État, et non pas pour ceux qui, contents des limites qui leur sont imposées, ne demandent qu'à ne pas être tourmentés dans ces limites. Mais si la crainte s'introduit jusque-là, ce n'est plus un gouvernement, c'est un brigandage. « Quid sunt regna, dit saint Augustin, remotâ justiciâ, nisi magma latrocinia (1)? »

« Dans le despotisme même, la crainte n'est pas le principe unique du gouvernement. D'abord, elle n'est pas toujours sentie. On a commencé d'obéir par crainte ; puis on obéit par habitude. Après tout, ce serait une erreur de croire qu'un pouvoir tient absolument à être craint : il tient surtout à faire ce qu'il veut : s'il y réussit sans employer la crainte, il la réserve pour les cas nécessaires. C'est ce qui arrive en pratique dans les gouvernements despotiques. Les sujets obéissent par habitude ; et ils oublient qu'ils sont sous un gouvernement terrible.

L'état de crainte est trop violent pour être continuel. L'habitude est donc un principe qui tempère l'action de la crainte » (Paul Janet, Histoire de la science politique, vol. 2, 2e éd., Ladrange, 1872, Paris, p. 474-5).

(128) Ibid., p. 171.

(129) Ibid.

(130) Ibid., p. 218.

(131) Ibid., p. 306.

(132) Ibid., p. 180.

(133) Ibid., p. 154.

(134) Ibid., p. 216.

(135) Ibid., p. 224. P. Bourdieux (De la maison du roi à la raison d'État. In Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 118, juin 1997. Genèse de l'État moderne [p. 55-68], p. 60) et R. Mantran [(sous la dir.)], L'Histoire de l'empire ottoman, Paris, Fayard, 1989, p. 27, 165-6 ; cité in ibid.) ont magistralement rendu compte de la raison pour laquelle, dans les Etats dynastiques, qu'ils aient été asiatiques ou, d'ailleurs, européens, le monarque en vint à s'appuyer sur des hauts fonctionnaires plutôt que sur les membres de sa lignée et pourquoi, par conséquent, l'administration s'y développa : « la loi fondamentale de cette division initiale du travail de domination entre les héritiers, rivaux dynastiques dotés de la puissance reproductrice mais réduits à l'impuissance politique, et les oblats, puissants politiquement mais dépourvus de la puissance reproductrice : pour limiter le pouvoir des membres héréditaires de la dynastie, on recourt, pour les positions importantes, à des individus étrangers à la dynastie, des homines novi, des oblats qui doivent tout à l'État qu'ils servent et qui peuvent, au moins en théorie, perdre à tout instant le pouvoir qu'ils ont reçu de lui ; mais pour se protéger contre la menace de monopolisation du pouvoir que fait peser tout détenteur d'un pouvoir fondé sur une compétence spécialisée, plus ou moins rare, on recrute ces homines novi de telle manière qu'ils n'aient aucune chance de se reproduire (la limite étant les eunuques ou les clercs voués au célibat) et de perpétuer ainsi leur pouvoir par des voies de type dynastique ou de fonder durablement leur pouvoir dans une légitimité autonome, indépendante de celle que l'État leur accorde, conditionnellement et temporairement, à travers leur statut de fonctionnaires. » Il n'en demeure pas moins que la défiance du monarque envers les princes de sang, quoique plus ou moins justifiée selon les temps et les lieux, témoigne d'un tempérament despotique et, ce qui est encore plus grave, du manque d'homogénéité héréditaire des lignées royales ; en effet, pour être adversaires, comme l'étaient souvent les princes de sang, il faut ne pas être tout à fait du même sang.

(136) Ibid., p. 646.

(137) Charles de Secondat baron de Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Pierre Mortier, Amsterdam, 1734.

(138) Catherine Volpilhac-Auger, Débats et polémiques autour de L'Esprit des lois. In Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 2012/1, n° 35 [p. 3-11], https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2012-1-page-3.htm.

(139) Céline Spector, 'Fénelon', in Dictionnaire Montesquieu [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013, consultable à l'adresse suivante : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474508/fr.

(140) Voir, au sujet de la querelle de l'esprit des lois, Catherine Volpilhac-Auger, Montesqieu, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2003, p. 5-13.

(141) Edouard Laboulaye, Œuvres complètes de Montesquieu: De l'esprit des lois, avec les variantes des premières éditions, t. 3 de L'Esprit des Lois, livre I-X, Garnier Frères, Paris, 1876, p. liv.

(142) Porter (Etat général de l'Empire Ottoman, 1770, p. 177, cité in Rachida El Diwani, Entre l'Orient et L'Occident, Lulu Press, Inc., 2009), ancien ministre plénipotentiaire britannique à Constantinople, écrit : « A l'en croire, le despotisme du Grand Seigneur absorbe dans cet Empire tout la code de la législation. Si M. de Montesquieu avait ouvert l'Alcoran, le seul chapitre des femmes lui eût fait connaître avec quelle précision les propriétés des particuliers sont assurées par la Loi, combien elles sont hors de l'atteinte et au-dessus du pouvoir du Sultan » ; dans Observations sur la religion, les lois, le gouvernement et les mœurs des Turcs (traduit de l'anglais par Claude-François Bergier, J. Nourse, Londres, 1769 [1re éd. 1768], vol. 1, p. 129-131, cité in Ann Thomson, L'Empire ottoman, symbole du despotisme oriental ?, in Isabelle Gadoin et Marie-Élise Palmier-Chatelain (dirs.), Rêver d'Orient, connaître l'Orient, Visions de l'Orient dans l'art et la littérature britanniques, p. 177-196), il laisse toutefois échapper un jugement dont nous ne ferons pas l'injure au lecteur de lui expliquer pourquoi nous le soulignons : « On s'est laissé prévenir par les choses effrayantes qu'on raconte de son despotisme. Les uns ont crû leur Religion intéressée à vouer leur haine & leur exécration à un pareil Gouvernement & les autres, sans être animés par ce zèle religieux, ont crû voir la nature humaine outragée par les idées qui résultent de ces récits. Quelque bien entendu que soit le système de cette Cour altière, les uns & les autres y ont attaché une idée de barbarie, l'ont supposé destitué de tout ordre, de toute régularité & absolument dépendant du caprice, de la cruauté et de l'avarice d'un tyran qui ne respire que l'oppression de ses sujets & autant que son pouvoir peut s'étendre, la destruction du genre-humain. Il faut, pour épouser de pareilles préventions, n'avoir jamais jeté les yeux autour de soi, & sans doute à cause de la proximité. Car pour peu que l'on veuille faire attention à ce qui se passe sous nos yeux et examiner avec impartialité les Corps politiques, dont nous sommes environnés, on trouvera que le Sultan n'est pas plus despotique que plusieurs Souverains Chrétiens & moins peut-être que quelques-uns d'entr'eux » (c'est nous qui soulignons)

(143) « On est parvenu à imaginer une troisième forme d'administration naturelle à laquelle on a donné le nom d'état despotique, dans laquelle il n'y a d'autre loi, d'autre justice, que le caprice d'un seul homme. On ne s'est pas aperçu que le despotisme, dans ce sens abominable, n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que dans les états libres l'anarchie est l'abus de la république. On s'est imaginé, sur de fausses relations de Turquie et de Perse, que la seule volonté d'un visir ou d'un itimadoulet tient lieu de toutes les lois, et qu'aucun citoyen ne possède rien en propriété dans ces vastes pays ; comme si les hommes s'y étaient assemblés pour dire à un autre homme : nous vous donnons un pouvoir absolu sur nos femmes , sur nos enfants, et sur nos vies ; comme s'il n'y avait pas chez ces peuples des lois aussi sacrées, aussi déprimantes que chez nous ; comme s'il était possible qu'un état subsistât sans que les particuliers fussent les maîtres de leurs biens. On a confondu exprès les abus de ces empires avec les lois de ces empires. On a pris quelques coutumes particulières au sérail de Constantinople pour les lois générales de la Turquie ; et parce que la Porte donne des timariots à vie, comme nos anciens rois donnaient des fiefs à vie, parce que l'empereur ottoman fait quelquefois le partage des biens d'un bacha né esclave dans son sérail, on s'est imaginé que la loi de l'état portait qu'aucun particulier n'eût de bien en propre. On a supposé que dans Constantinople le fils d'un ouvrier

ou d'un marchand n'héritait pas du fruit de l'industrie de son père. On a osé prétendre que le même despotisme régnait dans le vaste empire de la Chine, pays où les rois, et même les rois conquérants, sont soumis aux plus anciennes lois qu'il y ait sur la terre. Voilà comme on s'est formé un fantôme hideux pour le combattre; et en fesant la satire de ce gouvernement despotique qui n'est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille » (Voltaire, Supplément, p. 33-5).

(144) Franco Venturi, Oriental Despotism. In Journal of the History of Ideas, 24, n° 1, 1963, p. 133-142.

(145) Id., Europe des lumières : Recherches sur le 18ème siècle, Mouton, paris et La Haye, 2017, p. 136-7.

(146) « Rien de plus trompeur que ces portraits tracés par l'intérêt personnel » (Anquetil-Duperron, Législation orientale, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1778, p. 43 ; le dénigrement forligne dans la raillerie chez Linguet qui, dans une livraison, dédiée au roi, de son périodique Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle (vol. 4, Londres, 1778, p. 134), se gausse de « toutes les sottises qui se débitent depuis si longtemps sur l'administration turque, sur le despotisme oriental ; sottises consacrées en quelque sorte, & devenues une espèce d'article de foi philosophique, depuis qu'il a plu à un écrivain gascon d'en faire la base d'un système sur les loix, en soutenant que dans tous ces vastes pays il n'y avait point de loix » : « Mon étonnement a été extrême à la vue du portrait que font les voyageurs font des peuples de l'Asie, portrait tantôt de fantaisie, tantôt d'intérêt ou de prévention […] »

(147) « Rien de plus trompeur que ces portraits […] faits dans le Cabinet d'après des principes dont on tire toutes les conséquences en apparence possibles » (ibid).

(148) Ibid., p. 42-3.

(149) Lucette Valensi. Éloge de l'orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron. In Revue de l'histoire des religions, t. 212, n° 4, 1995 [p. 419-452], p. 422.

(150) Rachida El Diwani, op. cit., p. 82.

(151) Jean-Claude Berchet, Chateaubriand et le despotisme oriental. In Dix-huitième Siècle, n° 26, 1994. Economie et politique [p. 391-421], p. 397.

(152) Voir aussi Simón Gallegos Gabilondo. Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron. In Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni n° 2, CLUEB, 2010 [p. 127-41], p. 138.

(153) Ibi

(154) Lucette Valensi. Éloge de l'orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron. In Revue de l'histoire des religions, t. 212, n°4, 1995. pp. 419-452.

(155) Franco Venturi, op. cit., p. 140.

(156) Marie-Cécile Revauger, Franc-maçonnerie et orientalisme en Grande-Bretagne. In Dix-huitième Siècle, n° 19, 1987, La franc-maçonnerie [p. 21-32], p. 25-6.

(157) Voir Thierry Zarcone, Orientalisme [et franc-maçonnerie]. In P.-Y. Beaurepaire (ed.), Dictionnaire de la franc-maçonnerie, Paris, Armand Colin, 2014 ; id., Le croissant et le compas : Islam et franc-maçonnerie, de la fascination à la détestation, Editions Dervy, 2015 ; Daniel Reig, Homo orientaliste : la langue arabe en France depuis le XIXe siècle, Maisonneuve & Larose, 1988.

(158) Muriel Dodds, Les récits de voyages : sources de L'esprit des lois de Montesquieu, Slatkine Reprints, Genève, 1980 [1re éd. : H. Champion, 1929], p. 168, p. 173 ; Desonay Fernand. Dodds (Muriel). Les Récits de Voyages, Sources de 'L'Esprit des Lois' de Montesquieu. In Revue belge de philologie et d'histoire, t. 8, fasc. 4, 1929 [p. 1242-4].

(159) Œuvres de Montesquieu, nouv. éd., t. 1, Paris, 1788, p. lv-lvi.

(159bis) « On est parvenu à imaginer une troisième forme d'administration naturelle, à laquelle on a donné le nom d'état despotique, dans laquelle il n'y a d'autre loi, d'autre justice, que le caprice d'un seul homme. On ne s'est aperçu que le despotisme, dans ce sens abominable, n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que dans les États libres l'anarchie est l'abus de la république. On s'est imaginé, sur de fausses relations de Turquie et de Perse, que la seule volonté d'un vizir ou d'un itimadoulet tient lieu de toutes les lois […] » (Œuvres complètes de Voltaire, t. 15, Garnier, Paris, 1878, p. 113-4).

(159ter) J.– P. Migne (abbé) (éd.), Œuvres complètes de M. de Bonald, vol. 2, Du divorce considéré au XIXe siècle, J.- P. Ligne, 1864, p. 588-9.

(160) Albert, Lortholary, op. cit., p. 138.

(161) Ernest Praron, Quatre années de la Révolution, 1790-1793, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1878, p. 201. « « Que le despote gouverne par la terreur ses sujets abrutis, il a raison comme despote. Domptez par la terreur les ennemis de la liberté, et vous aurez raison comme fondateurs de la république. Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie. Cette vertu devient donc, comme celle du Prince de Machiavel, une vertu, moins morale que politique, dont l'ultime dessein est de conserver le pouvoir » (Réimpression de l'ancien Moniteur : seule histoire authentique et inaltérée de la révolution française depuis la réunion des États-généraux jusqu'au Consulat, t. 19, Henri Plon, Paris, 1861, p. 404).

(162) Ed. Laboulaye, De l'administration française sous Louis XVI. In Revue des cours littéraires de la France et de l'étranger, 4e année, n° 27, 1er juin 1867, p. 425.

(163) Des « fonctionnaires administratifs » aussi Tocqueville (Œuvres complètes, L'Ancien Régime et la révolution, vol. 4, 7e é.d, Michel Lévy, 1866, p. 94) dresse un portrait tout de pénétration : « […] presque tous bourgeois, [ils] forment déjà une classe qui a son esprit particulier, ses traditions, ses vertus, son honneur, son orgueil propre. C'est l'aristocratie de la société nouvelle, qui est déjà formée et vivante : elle attend seulement que la Révolution ait vidé la place ». « Les fonctionnaires sont l'armature des

nouveaux régimes. Les chefs changent, les généraux tombent, les dirigeants sont exilés ou guillotinés, mais les fonctionnaires demeurent. C'est eux qui captent et qui incarnent le véritable pouvoir. Ils traversent tous les régimes, tous les coups d'État, tous les changements constitutionnels. Eux aussi profitent de la faiblesse des régimes, car ils peuvent alors s'épanouir, étendre leur toile et assurer leur contrôle. Ils ont ainsi plus de pouvoir que les ministres ou les chefs d'État. Et face à un droit qui devient de plus en plus complexe, les fonctionnaires ont l'avantage de connaître les règles juridiques quand les dirigeants sont souvent assez peu au fait du fonctionnement de l'administration. Ils sont la part de l'ombre qui dirige réellement le pays, ce que l'on appelle l'État profond. Tocqueville est l'un des premiers à avoir perçu cela et à avoir mis en avant leur rôle et leur poids. Entre 1789 et 1801, la France a connu huit régimes politiques différents. De cette instabilité politique éclot le pouvoir des hommes de l'ombre que sont les fonctionnaires administratifs. Le danger bien perçu par Tocqueville c'est que la classe des fonctionnaires prend totalement le contrôle du pays, établissant un despotisme administratif qui aggrave à son tour les conséquences de la centralisation gouvernementale. Ce pouvoir parfois sans fin de l'administration est le propre des sociétés démocratiques, dont Tocqueville a bien perçu la nouveauté et la naissance au cours de la Révolution française » (Jean-Baptiste Noé, Une lecture de la Révolution française par Alexis de Tocqueville : la continuité entre l'ancien et le nouveau régime, http://www.jbnoe.fr/IMG/pdf/tocqueville_et_la_revolution.pdf, p.). En ce qui concerne la connivence entre les magistrats et les « fonctionnaires administratifs, « Malesherbes, premier président de la Cour des Aides de Paris, développa ces idées dans sa critique de l'arbitraire du système fiscal en expliquant qu'on 'a fait taire toutes les loix, pour y substituer les principes variables de ce qu'on a voulu appeler l'administration'. Dans les remontrances rédigées au nom de la Cour des Aides le 20 juin 1761, Malesherbes dénonça la concentration des pouvoirs judiciaires et administratifs, comme par exemple entre les mains des intendants, et élargit sa critique à l'ensemble de la nouvelle bureaucratie. Comme il l'a expliqué, l'autorité administrative n'était pas exclusivement dévolue aux intendants mais encore à 'une multitude d'hommes sans noms et sans titres, sans commissions émanées de Votre Majesté, sans pouvoir suffisant pour rendre des jugements réguliers'. Ces réflexions poussèrent Malesherbes à formuler une variante à la fameuse maxime de Montesquieu selon laquelle la concentration des pouvoirs exécutif ou législatif avec le pouvoir judiciaire signifiait la mort de la liberté : ' l'administration réunie à la juridiction, précisa Malesherbes, produira toujours le despotisme, parce l'administration réunie à la Juridiction produira toujours le despotisme, parce que la sûreté des citoyens consiste à être jugés par ceux qui ne connaissent d'autre règle que la Loi ; et que les principes incertains de l'administration servent aisément à colorer des injustices ; et en général, parce que c'est le fort de l'humanité que toute autorité qui n'est contrebalancée par aucune autre devienne abusive » (Remontrances de la Cour des Aides de Paris du 23 juin 1761, Mémoires pour servir à l'histoire du droit public de la France en matière d'impôts, ou recueil de ce qui s'est passé de plus intéressant à la Cour des Aides depuis 1756 jusqu'au mois de juin 1775, Bruxelles, 1779, p. 149, cité in La citoyenneté fiscale, Emmanuel de Crouy Chanel, p. 49 et in Julian Swann, Les parlementaires, les lettres de cachet et la campagne contre l'arbitraire de la justice au XVIIIe siècle).

« Dans les remontrances de la Cour des Aides du 20 juin 1761, Malesherbes développait une critique en profondeur du système fiscal, informant Louis XV que « contre son intention le despotisme est établi dans son royaume en matière d'imposition », avant de poursuivre en identifiant les quatre principales

caractéristiques de ce « despotisme » (1779, p. 128-129). Elles étaient définies par le caractère de l'autorité, c'est-à-dire par le fait de résider « dans un seul homme, de n'être point restreinte par la loi, de n'être sujette à aucun recours ; enfin de n'être contrebalancée par aucune autre autorité, ce qui arrive quand l'administration et la juridiction sont en la même main […] que ces quatre caractères constituent précisément l'autorité accordée au commissaire départi » (Malesherbes, 1779, p. 128-129.) Il n'y avait rien de neuf dans les attaques des parlementaires contre les intendants : « la puissance presque absolue […] mise entre les mains d'un seul juge, à l'avantage du fisc », était un fait déjà dénoncé au plus fort de la Fronde (Le Boindre, 1997, p. 160). Mais Malesherbes donnait une nouvelle vigueur et une originalité à l'argument en modifiant légèrement la maxime de Montesquieu sur la fusion des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, signifiant la mort de la liberté. Il ajoutait en effet : L'administration réunie à la juridiction, produira toujours le despotisme, parce que la sûreté des citoyens consiste à être jugés par ceux qui ne connaissent d'autre règle que la loi, et que les principes incertains de l'administration servent aisément à colorer des injustices ; et en général, parce que c'est le sort de l'humanité, que toute autorité qui n'est contrebalancée par aucune autre, devienne abusive (Malesherbes, 1779, p. 149). En d'autres termes, l'administration des intendants, des subdélégués et des nombreux commis employés pour lever l'impôt péchait en exerçant un pouvoir contre lequel il n'y avait pas de recours légal. Le citoyen qui voulait mettre en question la décision d'un des officiers de l'intendant devait chercher justice auprès du même intendant. Si cette requête était rejetée, la seule alternative était de faire appel devant le Conseil royal. Mais cette alternative même n'était pas justice, selon Malesherbes, puisque ni le roi ni même son conseil ne pourraient entendre l'appel. Dans la réalité, ces appels étaient la chasse gardée du contrôleur général et de l'intendant des finances, dont les rapports faisaient autorité dans ces matières, et il y avait évidemment peu de chances qu'ils s'opposent au verdict d'un intendant (1779, p. 129). Cette analyse s'appliquait avec encore plus de véhémence à l'administration des Fermes générales, notamment dans les remontrances du 14 août 1770 et du 6 mai 1775 » (Julian Swann, Malesherbes et la critique parlementaire du despotisme, de la bureaucratie et de la monarchie administrative, in Eric Brian, Loïc Charles et Christine Théré (éds.), Le cercle de Vincent de Gournay. Savoirs économiques et pratiques en France au milieu du XVIIIe siècle, Paris, 2011, [p. 111-29] p. 121-22),

(164) Voir notamment les articles 1er et 17 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen du 26 août 1789 ; le titre premier de la Constitution du 3 septembre 1791 ; l'article 20 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen contenue dans la Constitution du 24 juin 1793, in Jacques Godechot, Les Constitutions de la France depuis 1789, Paris, 1995, p. p. 33, p. 35, p. 36, p. 81 et p. 82. Cité in Pierre-Olivier de Broux, Une brève histoire de la notion belge de 'service public' : de la France à l'Europe, in Dirk Heirbaut, Xavier Rousseaux et Alain Wijffels (sous la dir.), Histoire du droit et de la justice / Justitie – en rechts – geschiedenis. Une nouvelle génération de recherches / Een nieuwe onderzoeksgeneratie, UCL, Louvain, 2013 [p. 613-629], p. 614-5.

(164bis) « La Révolution française a créé une multitude de choses accessoires et secondaires, mais elle n'a fait que développer le germe des choses principales ; celles-là existaient avant elle. Chez les Français, le pouvoir central s'était déjà emparé, plus qu'en aucun pays du monde, de l'administration locale. La

Révolution a seulement rendu ce pouvoir plus habile, plus fort, plus entreprenant » (Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, t. 1 ? Gallimard, Paris, 1964, p. 65.

(164ter) « Le Conseil-d'Etat, c'est-à-dire Bonaparte, rédige des lois pour une nouvelle organisation administrative et judiciaire.— Les Administrations municipales et départementales, élues par le Peuple, sont remplacées par des Maires, des sous-Préfets et des Préfets (comme le demandait Louis XVIII, p. 337), un Préfet de police à Paris, avec des Conseils de Municipalité et de Préfecture, et des Conseils-généraux d'arrondissement et de département. Tous sont élus par le Premier Consul, le représentent et ne dépendent que de lui. — C'est lui qui administre les communes, les arrondissements, les départements, toute la France; c'est lui qui juge, par les Conseils de Préfecture et par le Conseil-d'Etat, toutes les contestations entre lui et des particuliers, c'est-à-dire qu'il est juge dans sa propre cause. C'est vraiment le Despotisme administratif. — Une autre loi remplace aussi les Tribunaux composés de juges élus par le Peuple, par des Tribunaux d'arrondissement, un tribunal criminel dans chaque département, et 29 Tribunaux d'appel, dont tous les membres sont nommés par le Premier Consul, qui nomme même les avoués, ou procureurs de l'ancien régime, supprimés par la Constituante et rétablis par un commencement de Restauration monarchique. C'est presque le Despotisme judiciaire. — Et que de milliers de places lucratives à la nomination de Bonaparte, Préfets, sous-Préfets, Maires, Conseillers, Juges, Commissaires du Gouvernement! Quelle immense clientelle payée pour le servir, le prôner, le défendre ! Le Corps-Législatif muet adopte tout. Le Tribunat ne renferme qu'une timide opposition, dont l'esprit despote de Bonaparte a la faiblesse de s'irriter à tel point qu'il médite la destruction des Tribuns.— En attendant, la première session est close le 9 germinal » (Etienne Cabet, Histoire populaire de la révolution française de 1789 à 1830, t. 4, Pagnerre, Paris, 1840, p. 471-2 ; voir aussi François Furet, La Révolution française, Gallimard, 2007, p. 237).

(165) « Là où il y avait eu Là où il y aurait eu la vie, le mouvement, l'association, la liberté locale, la spontanéité communale, il y avait le despotisme administratif ; là où il y aurait eu la vigilance intelligente, au besoin armée, des patriotes et des citoyens, il y avait l'obéissance passive du soldat ; là où la vive foi chrétienne eût voulu jaillir, il y avait le prêtre catholique; là où il y aurait eu la justice, il y avait le juge », Jeffs, Londres, 1852, p. 385 ; parmi les têtes couronnées qui, au XVIIIe, avaient été élevées au rang de « grands hommes » par les Lumières, nous osons dire que plus d'un fut en réalité petit.

(166) Thierry Pfister, La République des fonctionnaires, Albin Michel, 1988 ; La République des juges, Actes du colloque organisé par la Conférence libre du jeune barreau de Liège, Liège, Editions du jeune barreau de Liège, 1997.

(167) Cité in Pierre Boisseau, La Commune de Paris de 1871 à l'épreuve du droit constitutionnel, Presses universitaires de la Faculté de droit de Clermont-Ferrand, 2000, p. 309

(168) Guy Dhoquois, Critique du politique, Anthropos, 1983.

(169) Voir, au sujet de la genèse du concept de « mode de production asiatique », que nous brossons ici à grands traits, Kimio Shiozawa, Marx's View of Asian Society and his 'Asiatic Mode of Production', https://www.ide.go.jp/library/English/Publish/Periodicals/De/pdf/66_03_02.pdf et Thorner Daniel.

Marx et l'Inde : le mode de production asiatique. In Annales. Economies, sociétés, civilisations. 24e année, n° 2, 1969 [p. 337-69]. A cet égard, le témoignage de Wittfogel (op. cit., p. 450-1), membre du parti communiste allemand de 1920 àal fin de 1932 ou au début de 1933 (Institute of Pacific Relations: Hearings, United States Government Printing Office. Washington, 1951, p. 274) mérite amplement d'être cité : « Le concept marxien de la société asiatique s'appuyait en grande partie sur les théories des économistes classiques : Richard Jones et John Stuart Mill ; ceux-ci à leur tour avaient développé et généralisé les conceptions d'Adam Smith et de James Mill. Adam Smith nota des similitudes entre l'entreprise hydraulique en Chine et 'en plusieurs autres gouvernements d'Asie' ; et il approfondit particulièrement le pouvoir d'acquisition des souverains en Chine, en Egypte antique et en Inde. James Mill considérait le 'modèle asiatique de gouvernement' comme un type institutionnel général ; et il refusait les analogies forcées avec la féodalité européenne. Richard Jones dessina une esquisse générale de la société asiatique en 1831, alors que Marx avait treize ans. Et John Stuart Mill plaça cette société dans un système de comparaisons, en 1848, alors que les auteurs du Manifeste communiste, malgré une allusion à 'l'Orient' ne se montraient nullement conscients de l'existence d'une société spécifiquement asiatique. Ce ne fut qu'après avoir repris son étude des économistes classiques à Londres que Marx devint l'adepte convaincu du concept 'asiatique'.

« De 1853 jusqu'à sa mort, Marx défendit le concept asiatique ainsi que la nomenclature asiatique des économistes précédents. En plus de la formule 'despotisme oriental' il employa pour désigner l'ensemble de l'ordre institutionnel le terme de 'société orientale', employé par John Stuart Mill et aussi (avec une visible prédilection), le terme de 'société asiatique' employé par Richard Jones. L'intérêt spécifique qu'il éprouvait pour l'aspect économique de la société asiatique s'exprime par les termes de 'système asiatique', de propriété foncière, de 'mode asiatique de production' spécifique et, plus concis, de 'production asiatique'.

« A partir de 1850, la notion d'une société asiatique spécifique frappa Marx avec la force d'une découverte. Abandonnant temporairement la politique de parti, il s'appliqua intensément à l'étude du capitalisme industriel conçu comme un phénomène socio-économique et historique distinct. Ses écrits de cette période — entre autres la première esquisse du Capital qui date de 1857-58 — le montrent extrêmement stimulé par le concept asiatique. Dans cette première ébauche, comme dans la version finale de son magnum opus, il établit une comparaison sytématique (sic) entre certains traits institutionnels des trois grandes formes de société agraire (« Asie », antiquité classique, féodalité), et de la société industrielle moderne ».

(170) Selon Louis Phocion Todière, Guillaume le Conquérant, Tours, 1856, p. 184, « [o]n trouve dans le registre de la conquête normande la preuve que Guillaume établit en principe général que tout titre de propriété antérieur à son invasion était nul et non avenu, à moins que lui-même ne l'eût formellement ratifié ».

(171) Roy H. May, The Poor of the Land: A Christian Case for Land Reform, Orbis Books, 1991, p. 57.

(172) Richard H. Lowry, The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah, Sheffield Academy Press, 1991, p. 54. En Israël, « […} les premiers rois […] appartenaient à des familles simplement aisées,

qui assuraient elles-mêmes la garde de leurs troupeaux et la culture de leurs terres. Par contre, l'émergence de la monarchie va entraîner une véritable révolution sociale, et opposer une minorité de fonctionnaires [les 'intendants des biens [mobiliers] du roi David' dont parlent 1 Chroniques 27:27-31] ou de propriétaires enrichis à la masse des faibles, des laissés-pour-compte de la prospérité » (Freddy Raphaël, Judaïsme et capitalisme : essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart, Presses Universitaires de France, 1982 , p. 63).

(173) Sally L. D. Katary, Land Tenure and Taxation, in Toby Wilkinson (éd.), The Egyptian World, Routledge, 2007 [p. 185-205].

(174) Voir Francis Joannès (sous al dir.), Rendre la justice en Mésopotamie: Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe – 1er millénaires avant J. – C.), Presses Universitaires de Vincennes, 2000.

(175) John L. Mckenzie, S. J., The Dictionary Of The Bible, A Touchstone Book, New York, 1995, p. 848.

(176) Claude Hermann Walter Johns, Babylonian Law — The Code of Hammurabi, Encyclopedia Britannica, vol. 3, 9e éd., p. 117.

(177) Martin Lewis et Kären Wigen, The Myth of Continents: A Critique of Metageography, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 94.

(178) Richard H. Lowry, op. cit., p. 53.

(178bis) La formation de la bureaucratie en Mésopotamie est liée d'une à l'urbanisation extrême (Marc Van De Mieroop, The Ancient Mesopotamian City, Oxford University Press, 1997 p. 1-2) et d'autre part au développement de la comptabilité, elle-même déterminante dans l'invention de l'écriture (Aline Tenu, Les débuts de la comptabilité en Mésopotamie. In Comptabilités [En ligne], n° 8, 2016, mis en ligne le 20 juin 2016, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/comptabilites/1877, consulté le 30 novembre 2019 ; Douglas Garbutt, The Significance of Ancient Mesopotamia in Accounting History. In The Accounting Historians Journal, vol. 11, n° 1, printemps 1984 [p. 83-101]). A son tour, la comptabilité, en Mésopotamie comme en Egypte, fut développée par les prêtres (John Richard Edwards et Stephen P. Walker ,The Routledge Companion to Accounting History, Routledge, Londres et New York, 2009, p. 86).

(179) Pierre Vidal-Naquet, Histoire et idéologie : Karl Wittfogel et le concept de 'mode de production asiatique'. In Annales. Economies, sociétés, civilisations. 19e année, n° 3, 1964 [p. 531-49], p. 535.

(180) Giovanni Busino, Elites et bureaucratie: une analyse critique des théories contemporaines, Droz, Genève, 1988, p. 117 ; « Les maîtres de [cette société] furent de grands bâtisseurs […] parce qu'ils furent des grands organisateurs et grands organisateurs parce que grands calculateurs. Calculateurs organisateurs, ils le furent aussi dans la guerre dont ils firent une science ».

(181) Isaac Deutscher Isaac et Emmanuel Hérichon, Les racines de la bureaucratie. In L'Homme et la société, n° 14, 1969. Sociologie et socialisme [p. 63-8] p. 67.

(182) Voir Béatrice Hibou, La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale, La Découverte, 2012, en particulier la seconde sous-partie du chapitre III, intitulée 'Plus on déréglemente, plus on bureaucratise'.

(183) Etzel Cardeña et John Palmer (éds.), A Handbook for the 21st Century, McFarland & Co., Inc., 2015, p. 395.

(183bis) Max Weber, Œuvres politiques, (1895-1919), traduit par Jean-Philippe Mathieu, Elisabeth Kauffmann et Marie-Ange Roy, Albin Michel, 2004, p. 336, cité in Aurélien Berlan, La fabrique des derniers hommes: Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber, Editions La Découverte, coll. « SH/Théorie critique », Paris, 2012.

(184) « [C]e néant, ajoute-il pertinemment, s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là » (Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris, 1964, p. 251, cité in https://www.cairn.info/revue-societes-2008-2-page-15.htm.).

(185) Voir Robert Fossaert, L'Avenir du socialisme, Stock, 1996.

(186) Stephen P. Dunn, The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production, Routledge and Kegan Paul, Londres, 2012 ; Maurice Godelier, The Concept of the 'Asiatic Mode of Production' and Marxist Models of Social Evolution. In David Seddon (éd.), Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology, traduit par Helen Lackner, Frank Cass, 1978, p. 209-57 ; Barry Hindess et Paul Q. Hirst, Pre-capitalist Modes of Production, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1975.

(187) Pierre Vidal-Nacquet, op. cit., p. 532.

(188) Voir J. Obertreis, T. Moss, P. Mollinga et C. Bichsel, Water and the infra-structure of political rule: Introduction to the Special Issue. In Water Alternatives, vol. 9, n° 2, 2016.

(189) Ibid.

(190) Cité in Karl August Wittfogel, Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, Yale University Press, 1957, 'p. 253.

(191) Ibid., p. 254.

(192) Ibid.

(193) Ibid., p. 255-6.

(194) En Afrique également, les rois étaient « les vrais propriétaires de toutes les terres de leur royaume » (Alain Testart, Propriété et non-propriété de la terre. In Études rurales [En ligne], 169-70, 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/etudesrurales/8060, consulté le 05 novembre 2019.

(195) Cité in ibid., p. 257.

(196) ibid., p. 258.

(197) Ibid., p. 259 et sqq.

(198) Ibid., p. 261-2.

(199) Voir Thomas F. Glick, Irrigation and Hydraulic Technology: Medieval Spain and its Legacy, Harvard University Press, 1970.

(200) Salvatore Ciriacono (sous la dir.), Eau et développement dans l'Europe moderne, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2015, p. 6.

(201)) K. II. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Allen Testament, Leiden, 1961, p. 74, cité in Zandee J. Le Messie, Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien. In: Revue de l'histoire des religions, t. 180, n° 1, 1971 [p. 3-28], p. 6.

(202) Ibid.

(203) Ibid, p. 4-5.

(204) Le récitatif du rituel judaïque de bénédiction de la nouvelle lune (levana) comprend la sentence suivante : « David, roi d'Israël, est vivant et subsistant » (Rocha ha-Chana 25a). Elle signifie que la nouvelle lune a été sanctifiée » (cité in Le Zohar – Genèse, t. 3 : Vayéchev, Miqets, traduction, annotation et avant-propos par Charles Mopsik, Verdier, 2001, p. 251). « Le renouvellement de la Chekhina (la Lune) réactive la vitalité du Roi David (le Messie), qui lui est étroitement associé » (ibid.). Selon un commentaire, « Le roi David est vivant et existant pour l'éternité et pour l'éternité des éternités ») (ibid.). Thoutmosis III (1479-1424 avant notre ère) est « durable en royauté comme Rê au ciel » (J. Zandee, Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien. In Revue de l'histoire des religions¸ t. 180, n° 1, 1971 [p. 3-28], p. 7).

(205) Ibid., p. 8.

(206) Jean-Marie Durand, L'autorité du roi en Mésopotamie, in Antoine Compagnon, De l'autorité : colloque annuel 2007, Odile Jacob, p. 59.

(207) Hendrik van Oyen, Éthique de l'Ancien Testament, traduction d'Etienne de Peyer, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 96.

(208) Le nom de Sargon (accadien Šarru(n)kin) signifie « roi de justice » et le nom de Melkisédeq est probablement la traduction de Šarru(n)kin (voir Martin Bodinger. L'énigme de Melkisédeq. In Revue de l'histoire des religions, t. 211, n° 3, 1994 [p. 297-333] p. 309, note 40).

(209) Marie-Joseph Seux, Lois de l'Ancien Orient, Paris, Le Cerf, coll. « Cahiers Évangile », 1986.

(210) Sophie Démare-Lafont, dātu ša šarri. La 'loi du roi dans la Babylonie achéménide et séleucide'. In Droit et cultures, 52, 2006-2, mis en ligne le 29 juin 2009, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/droitcultures/544, 15, consulté le 21 août 2019).

(211) Marcel Détienne, L'olivier : un mythe politico-religieux. In Revue de l'histoire des religions, t. 178, n° 1, 1970 [p. 5-23], p. 14. En Grèce, la figure du roi nourricier apparaît pour la première dans l'Odyssée, XIX, 109-114.

(212) J. Zandee, op. cit., p. 14-5, p. 16.

(213) En Israël, « [l]a justice n'est pas conçue seulement comme une tendance morale, c'est-à-dire rendre justice aux opprimés, mais aussi comme une tendance cosmique » (ibid., p. 14). En Mésopotamie aussi, même si, dans la pratique, le monarque n'a le devoir de rendre la justice qu'au sein de son groupe (Jean-Marie Durand, op. cit.).

(214) Voir, au sujet de la nature cosmico-morale de justice dans l'aire sémitique, Georges Roux, La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle, Editions du Seuil, 1985. Dans la Grèce et dans la Rome antiques, au contraire, le droit, dont l'objet est l'organisation de la vie en société, n'était pas confondu avec la morale, qui est une question essentiellement intérieure, personnelle et inconditionnelle. Le droit romain avait en vue le rapport des hommes entre eux à l'intérieur de groupe sociaux hiérarchisés déterminés. Ledroidelhommisme, confondant morale subjective et droit, en tira une définition des devoirs envers tous les hommes et en déduisit un droit universel, égal pour tous ; voir, au sujet de l'aberration des « droits de l'homme » du point de vue du droit, https://www.contrepoints.org/2013/02/19/115304-droit-et-morale-la-confusion-des-liberaux ; Le droit et les droits de l'homme, Michel Villey Presses universitaires de France, 200.

(215) Voir, en ce qui concerne Israël, Issa Diab, Universalisme et Particularisme dans le Judaïsme contemporain, https://www.academia.edu/7900418/Universalisme_et_Particularisme_dans_le_Judaisme_Contemporain ; A. Hultgård, L'Universalisme des Test. XII. Patr. in Ex Orbe Religionum. Studia GeoWidengren, E. J. Brill, Leiden, t. 1, [p. 192-207] ; Philip Alexander, Towards a Taxonomy of Jewish Messianisms in Revealed Wisdom, in John Ashton (éd.), Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in honour of Christopher Rowland [p. 52-73], p. 71.

(216) Voir Georges Roux, op. cit.

(217) Jean Joseph Thonissen, Études historiques sur la législation criminelle: mémoire sur l'organisation judiciaire, les lois pénales et la procédure criminelle de l'Egypte ancienne, 1864, p. 13.

(218) O. Beauregard, La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte. In Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, 4e Série, t. 1, 1890 [p. 716-73].

(219) Joseph Thonissen, op. cit., p. 13.

(220) Le wergeld fut créé au VIe siècle de notre ère (voir André Kuhn et Joëlle Vuille, La justice pénale: les sanctions selon les juges et selon l'opinion publique, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2010, p. 34).

(221) Caroline Foulquier, La preuve et la justice administrative française, L'Harmattan, 2013, p. 74.

(222) Marcel Détienne, Les Maîtres de vérité, François Maspero, 1981, p. 49, cité in Luc De Meyer, Vers l'invention de la rhétorique: une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne, Peeters, Louvain-La-Neuve, 1997, p. 84.

(223) Françoise Smyth, De Sumer au livre de Job : entre vérité, violence et contrat, ou comment vivre au Proche-Orient ancien, Droit et cultures, 71, 2016, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/droitcultures/3823, consulté le 21 août 2019. Le devin, qui, avec le roi et le poète, sont des « maîtres de vérité », dès l'époque paléo-babylonienne, prie ainsi : « Shamash, maître de la sentence divinatoire (bel dînim), Adad, maître de la prière de consécration… rendez la sentence (dînam dîna) », cité in Françoise Smyth, op. cit.). Les « maîtres de vérité » apparurent en Grèce à partir du VIe siècle avant notre ère (voir http://journal.alinareyes.net/2014/12/29/les-maitres-de-verite-dans-la-grece-archaique-par-marcel-detienne/), c'est-à-dire à la même époque que celle où s'y développa la philosophie, qui se dit une recherche de la vérité.

(224) Voir Marcel Détienne, op. cit., 2e éd., François Maspero, Paris, 1973, spécialement chap. V et VI, cité in Bernard Mouffe, Le droit au mensonge, Editions Larcier, 2017.

(225) Voir Marcel Détienne, op. cit., 1re éd. François Maspero, Paris, 1967, p. 75, cité in Elena Pallantza, Der Troische Krieg in der nachhomerischen Literatur bis zum 5. Jahrhundert v. Chr., Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, p. 121 ; voir aussi Pierre Rodrigo, Aristote : une philosophie pratique : praxis, politique et bonheur, J. Vrin, Paris, 2006, p. 73.

(226) Encore l'une et l'autre resteront-elles très longtemps inséparables. Sénèque, à propos des théories sur les comètes, se demande : « Sont-elles vraies ? Les dieux seuls le savent, eux qui possèdent la science du vrai » et, bien plus près de nous, Descartes était d'avis que « les vérités mathématiques lesquelles vous nommez vérités éternelles ont été établies de Dieu et ne dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures » (cité in Caroline Foulquier, op. cit., p. 50.

(227) Stephen Bertman, Handbook to Life in Ancient Mesopotamia, Oxford University Press, 2003, p. 70.

(228) F. Rachel Magdalene, Job's Compositional History One More Time: What Its Law Might Contribute, in Anselm C. Hagedorn et Reinhard G. Kratz (éds.), Law and Religion in the Eastern Mediterranean: From Antiquity to Early Islam, Oxford University Press, 2013, [p. 311-47], p. 323.

(229) Hala Alarashi, Le nomadisme pastoral au Proche-Orient à la fin du Néolithique précéramique : état de la recherche », Syria [En ligne], 83, 2006, mis en ligne le 01 juillet 2016, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/syria/174, consulté le 30 octobre 2019.

(230) Andrew H. Gordon et Calvin C. Schwabe, The Quick And The Dead: Biomedical Theory In Ancient Egypt, Brill, Leiden et Boston, p. 52.

(231) Ibid., p. 53.

(232) Daniel C. Snell, Life in the Ancient Near East, 3100-332 B.C.E., Yale University Press, 1997, p. 56.

(233) Geoffrey W. Bromiley (éd.), The International Standard Bible Encyclopedia, vol. 4, éd. entièrement revue, Eerdmans, Grand Rapids (MI), p. 464.

(234) Luc Bordes, Les bâtons de jet préhistoriques et leurs représentations : Développement d'outils et de méthodes pour la mesure de leurs caractéristiques et l'évaluation de leurs fonctions, mémoire de Master 2 Préhistoire, Paléoenvironnement et Archéométrie, juin 2014, http://revedeboomerang.free.fr/memoire-LucBordes.pdf, p. 23 ; la plupart des bergers étaient habiles au lance-pierre et à la fronde.

(235) Ibid, p. 22.

(236) Perrine Mane, Le Travail à la campagne au Moyen Âge : étude iconographique, Editions A&J Picard, 2006, p. 362.

(237) Nicholas Cachia, The Image of the Good Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1997, p. 29.

(238) Voir, pour des illustrations, http://www.seraphim-marc-elie.fr/2017/10/les-etonnantes-crosses-episcopales-des-saints-eveques-celtes-irlandais-et-ecossais.html.

(239) Jean-Baptiste-Etienne Pascal (abbé), Origines et raison de la liturgie catholique, J. – P. Migne, 1844, p. 143. La férule était également le nom de la petite palette de bois ou de cuir, à l'extrémité plate et élargie, qui était autrefois utilisée comme instrument de discipline pour frapper les mains des écoliers fautifs).

(240) Nicholas Cachia, op. cit., p. 29.

(241) Ibid.

(242) Voir http://www.icogsfg.org/shepherd.html.

(243) Nicholas Cachia, op. cit., p. 27, note 3.

(244) Willy Schottroff, Le psaume 23. De la méthode d'une interprétation socio-historique de la Bible, vol. 7, 1981, p. 129-61. Pierre Lévêque, Œdipe le conquérant, Dialogues d'histoire ancienne, Centre de recherches d'histoire ancienne, vol. 7, 1981, p. 136.

(245) Otto Hermann Pesch et Jean-Marie van Cangh, L'homme, image de Dieu : données bibliques, historiques et théologiques, Académie internationale des sciences religieuses, Bruxelles, 2006, p. 93.

(246) Pierre Lévêque, op. cit., p. 137.

(247) Otto Hermann Pesch et Jean-Marie van Cangh, op. cit.

(248) A vrai dire, au cours de cette période, le seul exemple connu d'emploi de la métaphore du berger se trouve dans les lamentations d'Ipouer, généralement datées de la XIIe dynastie (1991-1786/-1785/-1783 avant notre ère.

(249) Nicholas Cachia, op. cit., p. 31 et sqq.

(250) Ibid., p. 33.

(251) Philippe de Robert, Le Berger d'Israël : Essai sur le thème pastoral dans l'Ancien Testament, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, p. 11.

(252) D. Kroneman, The LORD is My Shepherd An Exploration into the Theory and Practice of Translating Biblical Metaphor, https://www.academia.edu/8130924/Shepherd_Text4, p. 76-8.

(253) Percy E. Newberry, The Shepherd's Crook and the So-Called 'Flail' or 'Scourge' of Osiris. In The Journal of Egyptian Archaeology, vol. 15, n° 1/2, mai 1929 [p. 84-94]. De la houlette, dont certains types rappellent le fouet, le berger du Moyen-Orient se servait également pour ramasser du labdanum, plante réputée alors pour ses vertus médicinales et aphrodisiaques (William C. Hayes, The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Vol. 1, From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom vol. 1, Metropolitan Museum of Art, New York (NY), 1978, p. 286.

(254) Philippe de Robert, op. cit., p. 15, William L. Moran (éd.), Thorkild Jacobsen, Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR), 2008, p. 83 et sqq. « Berger » (« nnaqidu », « re'u », « utullu ») semble être devenu un terme technique pour désigner le roi déifié, qui était considéré comme une manifestation de Tammuz. Il exprimait l'autorité religieuse du roi comme grand prêtre et intermédiaire entre les dieux et le peuple (D. Koneman, op. cit., p. 73-6).

(255) Le premier roi à porter le titre de « berger » semble avoir été Lugi-Zaggissi, souverain de Oumma, vers 2500 avant notre ère (voir Cletus Chukwudi Imo, The Ministry of the Shepherd and the Church in Africa: A Cognitive Insight, iUniverse, Bloomington (IN), 2007). Il se disait « né pour être berger » (Carlo Zaccagnini, Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law. In History of Religions, 33, 1994 [p. 265-86], p. 271 ; Young Sam Chae, 'Mission of Compassion: Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd in Matthew's Gospel'. Thèse de Doctorat, Trinity Evangelical Divinity School, 2007, p. 27.

(256) Cité in Carlo Zaccagnini, op. cit., p. 271.

(257) Ceslas Spicq, Lexique théologique du Nouveau Testament, Editions Universitaires de Fribourg, 1991, p. 212, note 2.

(258) Bernard Aubert, The Shepherd-flock Motif in the Miletus Discourse (Acts 20:17-38) Against Its Historical Background, Peter Lang, New York, 2009, p. 130. Dans ce texte, les dieux sont comparés aux bergers qui ont abandonné leurs temples (les étables) et leur peuple (le bétail) ; finalement, le roi confesse qu'il a causé la chute de la cité par son indignité.

(259) Voir Matthieu Demanuelli, La montagne, la vigne et la justice : images et langages des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du Fer (début du XIIème – fin du VIIème s. av. J.C.). Entre permanences et mutations. Entre Orient et Occident. Thèse de doctorat en sciences de l'antiquité (histoire, archéologie, langues et

littératures), 2015. Le bâton recourbé des rois mésopotamiens est le prédécesseur du lituus étrusque (Claus Ambos et Ingrid Krauskop, The curved staff in the Ancient Near East as a predecessor of the Etruscan lituus, in Bouke van der Meer, (dir.), Material Aspects of Etruscan Religion. Proceedings of the International Colloquium Leiden, May 29 and 30, 2008, Babesch Suppl. 16. 2010 [p. 127-153] https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1649/1/Krauskopf_Ambos_The_curved_staff_2010.pdf), qui a lui-même inspiré la forme de la crosse épiscopale, dont la première mention date du Ve siècle (voir R. Aigrain [abbé] [sous la dir.], Liturgia, encyclopédie populaire des connaissances liturgiques, Editions Bloud et Gay, 1931, p. 335 et sqq.). Le lituus n'était pas inconnu des premiers rois d'Angleterre (voir Miles Russell, Arthur and the Kings of Britain: The Historical Truth Behind the Myths, Amberley Publishing, 2017). Au "moyen âge", leur sceptre était appelé « verger d'Aaron » (Brian Barker, Symbols of Sovereignty, Rowman & Littlefield Publishers, Incorporated, 1979, p. 97 ; voir, au sujet du sceptre comme insigne de l'autorité royale dans l'Egypte antique, Toby A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, Routledge, Londres et New York, 1999, p. 159 et sqq.), verge dont le frère de Moïse se servit magiquement pour infliger divers fléaux à l'Egypte avant l'exode. Le sceptre a longtemps été considéré comme l'un des deux véritables emblèmes de l'Angleterre (Henry H. Atton et Henry H. Holland, The Kings Customs, vol. 1, Frank Cass & Co, Ltd., Londres, 1967 [1re éd. : 1908], p. 458). « En France, le roi tenait dans sa droite le long sceptre, comme un bâton de berger (fig. 11), axe du royaume ancré au ciel ; par lui descendaient sur la France les grâces bénéfiques et fécondes. Dans sa gauche il tenait la verge d'une coudée sommée d'une main d'ivoire (fig. 12) : il n'est pas inutile de rappeler encore que cet insigne très français était un sceptre davidique : selon saint Jérôme répété par les Pères de l'Église, David voulait dire « main forte ». Cette verge venait visiblement des Carolingiens pour souligner que le roi était le Nouveau David dans la tribu de Juda du Nouvel Israël qu'est l'Église comme l'écrivait le pape Grégoire IX à saint Louis en 1239 dans la bulle Dei Filius cujus » (Hervé Pinoteau, Insignes et vêtements royaux. In Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles [En ligne], 2005, mis en ligne le 05 janvier 2007, consultable à l'adresse suivante http://journals.openedition.org/crcv/99, consulté le 11 novembre 2019). En hébreu, le même mot (sébèt) désigne à la fois le bâton du berger et le sceptre du roi (Augustin George, Pierre Grelot, Introduction critique au Nouveau Testament: La liturgie dans le Nouveau Testament, Desclée de Brouwer, 1991, p. 318).

(260) Lorenz Dürr, Ursprung und Ausbau, der israelitisch-jüdischen Heilandser- wartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes, Schwetschke & Sohn, Berlin, 1925, cité in Nicholas Cachia, op. cit., p. 30.

(261) Cité in Lloyd Llewellyn-Jones, King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE, Edinburgh University Press, 2014. Dans un texte postérieur, Le banquet d'Assurbanipal (668-630/627 avant notre ère), ce roi se déclare « le berger de tous les mortels ». Voir aussi Bernard Aubert, op. cit., p. 237 et sqq.

(262) Raymond De Hoop, Genesis Forty-nine in Its Literary and Historical Context, Brill, Leiden, Boston et Cologne, 1999, p. 203. Chez les autres Sémites de l'Ouest, la métaphore pastorale est nettement moins fréquente, en particulier dans les titulatures royales. En ce qui concerne les divinités, Baal est appelé « berger » dans plusieurs textes, dont un qui décrit la résurrection des rois. Un certain nombre de

toponymes sont formés sur la racine ougaritique r‘y (« berger ») ; par exemple, la cité de « hdr’y » (« Hadad [Baal] est un berger ») était consacrée au culte cananéen des ancêtres.

(263) Gérard Siegwalt, Dogmatique pour la catholicité évangélique, vol. 4, Labor et Fides, Genève, 2006, p. 134.

(264) Nicholas Cachia, op. cit., p. 45-63. Dans la hala’kah (loi rabbinique), par contre, de nombreuses prescriptions témoignent d’un mépris pour la profession de berger ; dans la Mishna, les bergers arrivent en cinquième position, précédés par les joueurs de dés, les usuriers, ceux qui entraînent les pigeons à la course et ceux qui font commerce des produits de l’année sabbatique et suivis des publicains et des collecteurs d’impôt, sur la liste noire des professions considérées comme fondées sur la tromperie (ibid., p. 66), ce qui n’empêche pas les rabbins d’exalter Yahvé, Moïse et David comme de « fidèles pasteurs » (ibid., p. 66-9).

(265) Ibid., p. 76-8.

(266) Ibid., p. 84.

(267) T. Padmaja, Temples of Kṛṣṇa in South India: History, Art, and Traditions in Tamilnāḍu, Abhinav Publications, 2002, p. 70.

(268) Voir Anandurai Variankavalramasamy, The Sumerian king list, http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr211.htm).

(268bis) Michel Foucault, Sécurité, territoire, population, Le Seuil, 2004, p. 142.

(268ter) Emmanuel Cattin, Laurent Jaffro et Alain Petit (éds.), Figures du théologico-politique, J. Vrin, 1999, p. 11.

(268quater) Cité in ibid., p. 16.

(268quinquies) Ibid., p. 9.

(268sexies) Dimitri El Murr, Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le Politique de Platon, p. 177.

(268septies) Ibid., p. 178.

(268octies) Ibid.

(268nonies) Cité in Michel Foucault, op. cit., p. 162, note 34.

(268decies) Voir ibid., p. 167.

(268undecies) Dimitri El Murr, op. cit., p. 183-195 ; Arnaud Macé, Purifications et distributions sociales : Platon et le pastorat politique. Philosophie antique – problèmes, renaissances, usages , Presses universitaires du Septentrion, 2017, Platon et la politique, p.101-123.

(268duodecies) voir, au sujet des influences orientales chez Platon, Joseph Bidez, Eos; ou, Platon et l'Orient, Bruxelles, 1945, qui propose une reconstitution non systématique des influences des mythes orientaux et des traditions cosmologiques et religieuses, remontant pour la plupart aux enseignements de Zoroastre, fondateur de la religion persane, sur les écrits de Platon et sur l'environnement intellectuel de l'Académie. D'une part, il détecte dans les textes de Platon des références directes et indirectes à la religion des mages perses et aux anciennes traditions cosmologiques et, dans une moindre mesure, astrologiques, chaldéennes ou aux mythes et croyances qu'elles inspirent ; d'autre part, il reconstitue du point de vue biographique et géographique les liens entre l'Académie à Athènes et le monde oriental, particulièrement en ce qui concerne le pythagorisme et les voyages de Platon et des autres membres de l'Académie en l'Egypte (voir aussi Platon et l'astronomie chaldéenne, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, IV, Mélanges Franz Cumont, Bruxelles, 1936 [p. 129-142], p. 137-138).

(268terdecies) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, vol. 1, 2e éd., revue, remaniée et considérablement augmentée, Ladrange, Paris, 1872, p. iv.

(268quaterdecies) Ibid., p. x.

(268quindecies) Ibid.

(268sexdecies) Ibid., p. xi-xii.

(268septdecies) Ibid., p. xv.

(269) Lloyd Llewellyn-Jones, King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE. Debates and Documents in Ancient History, Edinburgh University Press, 2003, p. 26.

(270) Gioacchino Ventura de Raulica (R. P.), op. cit., p. 546-7.

(271) Michel Foucault, Dits et écrits : 1954-1988. 1980-1988, t. 4, Gallimard, 1994, p. 138.

(272) Gioacchino Ventura de Raulica (R. P.), Le pouvoir politique chrétien, Gaume Frères et J. Duprey, 1858, p. 549-50.

(273) Ibid, p. 551.

(274) Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 184-5.

(275) Michel Foucault, op. cit., p. 145.

(277) Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 185.

(278) Ibid., p. 187 ; voir aussi p. 417.

(279) Cité in ibid., p. 186 ; voir aussi James B. Pritchard (éd.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3e éd., Princeton university Press, Princeton (NJ), 1969, p. 414.

(280) Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 188.

(281) Ibid., p. 188-90.

(282) Ibid., p. 190.

(283) Ibid.

(284) Les Romains ne répugnaient pas moins que les Grecs à accomplir ce geste (voir ibid., p 239-40).

(285) Ibid., p. 417.

(286) Ibid., p. 180.

(287) Ibid., p. 181.

(288) Ibid., p. 177.

(289) Michel Cartier, Institutions impériales et situations locales dans la Chine des Ming : régime fiscal et économie. In Revue d'histoire moderne et contemporaine, t. 16, n° 2, avril-juin 1969 [p. 268-81], p. 276.

(290) Histoire ancienne des Ariens, d'après M. Max Duncker (suite et fin). In Revue de l'instruction publique en Belgique, 14e année, nouv. série, t. 9. Bruges, 1867, p. 483.

(291) Cité in Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 191-2. Dans un autre registre, le Traité des fonctionnaires chinois (VIIe siècle de notre ère) attribue « la meilleure note à celui qui a laissé diminuer le nombre de soldats, grâce à qui les moissons sont abondantes, qui a procuré tranquillité au peuple, chez qui il n'y a pas de sujet d'inquiétude, et qui fait des projets » et la plus basse à celui qui « a acquis des mérites en combattant sur les frontières, qui a su répartir les impôts, qui reconnaît la vérité des accusations, qui gouverne avec succès et sait réparer et construire » (voir Roland Schaer, Répondre du vivant. Editions Le Pommier, 2013)

(292) Guy Rachet, A la découverte de l'Egypte mystique et légendaire, 1987, Sand, 1987, p. 48.

(293) Pierre Lévêque, op. cit., p. 137.

(295) Jean-Philippe Omotunde, L'origine négro-africaine du savoir grec, vol. 1, Editions Menaibuc, 2004, p. 46.

(296) Cité in Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 171-2.

(297) René Preys, Les complexes de la demeure du sistre et du trône de Rê, Peeters, Louvain, 2002, p. 402.

(298) T. J. Wray, What the Bible Really Tells Us: The Essential Guide to Biblical Literacy, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 189 et sqq.

(299) E. M. Conradie, Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research, Sun Press, 2006, p. 78 ; Matthias Reményi, Weil der Mensch ein Mensch ist. Zum Spannungsverhältnis von Anthropozentrik und Thieretik, in Patrick Becker et Christiane Heinrich (éds.), Theonome Anthropologie?: Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit, Herder, Fribiurg, 2016, p. 297.

(300) Ernst M. Comradie, op. cit., p. 79.

(301) Jacques Véron, L'Homme dénombré : arithmétique des populations, in Université de tous les savoirs, vol 1 : La Géographie et la Démographie. 1, Poches Odile Jacob, 2002.

(302) De tous les problèmes d'interprétation soulevés par le texte de la Bible, celui que pose l'épisode du recensement effectué par David est sans doute celui qui donne le plus de fils à retordre aux exégètes. Il en existe en effet deux versions. 2 Samuel 24:1 (« La colère de l'Eternel s'enflamma de nouveau contre Israël, et il excita David contre eux, en disant : Va, fais le dénombrement d'Israël et de Juda ») implique que le dénombrement a été décidé par Yahvé, tandis que 1 Chroniques 21:1, rédigé, semble-t-il, trois siècles plus tard, dit : « Satan se leva contre Israël, et il excita David à faire le dénombrement d'Israël ». Un ange passe, si l'on peut dire. Pour se sortir d'embarras, les rabbins avancent que le Chroniste, rétif à l'idée de présenter Yahvé, comme l'avaient fait les rédacteurs du deuxième livre de Samuel, comme l'incitateur, le tentateur, aurait fait porter à « Satan » la responsabilité de l'iniquité (voir Dominique Cerbelaud, Le Diable, Les Editions de l'Atelier, 1997, p. 21).

(303) Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon, vol. 3, Lyon, 1853, p. 113.

(304) Ibid.

(305) Ibid, p. 111. En Grèce, le premier recensement que nous ayons d'Athènes fut ordonné par l'orateur et homme d'État athénien Démétrios de Phalère (vers 360-282 av. J.-C.) qui, une fois nommé à la tête de la cité en 306, renforça la centralisation, créa diverses magistratures, dont celle de celle d'agonothète, citoyen chargé par l'État d'organiser une fête ou un concours et celle de gynéconome, surveillant de la tenue et des mœurs des femmes, chargé plus particulièrement du contrôle du nombre des femmes invitées aux manifestations du culte des Korybantes (Ioulía Velissaropoúlou-Karakósta, Droit grec d'Alexandre à Auguste [323 av. J.-C -14 ap. J.-C.] : personnes, biens, justice, vol. 2, Centre de recherche de l'antiquité grecque et romaine, Fondation nationale de la recherche scientifique, 2011, p. 219), engagea des réformes religieuses, dont l'uniformisation des pratiques funéraires de l'élite et l'abolition de certaines liturgies (Vincent Azoulay, La gloire et l'outrage. Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère, Annales HSS, 64e année, n° 2, 2009 [p. 303-340], p.318) et donna un lustre particulier aux dionysies (ibid., p. 318, note 72). Chassé du pouvoir par Démétrios Poliorcète en 307, Démétrios de Phalère s'enfuit à Thèbes, d'où il gagna Alexandrie, où, devenu conseiller de Ptolémée 1er, il prit une part active à l'établissement du culte de Sérapis (Livia Capponi, Serapis, Boukoloi and Christians from Hadrian to Marcus Aurelus, in Marco Rizzi [éd.], Hadrian and the Christians, De Gruyter, 2010, p. 126) et à la fondation de la bibliothèque d'Alexandrie. Ptolémée lui confia la mission de trouver des personnes compétentes pour traduire la Bible.

A Rome, les registres d'État civil et le cadastre furent institués vers 555 avant notre ère par Servius Tullius, le premier roi, selon Tite-Live, à avoir été élu sans le consentement du populus (selon une tradition rapportée par les annalistes latins, il était le fils d'une captive étrusque, Ocresia, esclave de Tanaquil, épouse de Tarquin l'Ancien). Le cens était effectué tous les cinq ans et la loi punissait ceux qui faisaient une fausse déclaration de la confiscation de biens, voire de la perte de la liberté. Un recensement général eut lieu sous Auguste, principalement, comme les précédents, dans un intérêt financier. Il s'agissait de « dresser, dans chaque circonscription du territoire, l'inventaire des foyers, des maisons ou des individus, répartis en un petit nombre de catégories simples selon le plus ou moins grand intérêt qu'ils présentent pour l'État » (Guillaume Wunsch, Graziella Caselli et Jacques Vallin [éds.], Traité de démographie. Observation, méthodes auxiliaires, enseignement et recherche, vol. 8, Le comptoir des Presses Universitaires, 2006, p. 508).

(306) Cité in Catherine Girardeau, La statistique, miroir de l'histoire. In Economie et statistique, n° 83, novembre 1976 [p. 3-17], p. 7.

(307) Cité in ibid., p. 7.

(308) Voir Jacques Pirenne, De la fin de l'ancien empire à la fin du nouvel empire (∓2200-1085 av.J.C.), La Baconnière, 1961.

(309) Waldemar Deonna, Le symbolisme de l'œil, E. de Boccard, 1965, p. 136.

(310) R.M. Sheldon, Espionage in the Ancient World, McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson (NC) et Londres, p. 48.

(311) Les premières mentions de fonctionnaires appelés « yeux du roi » ainsi qu'« oreilles du roi » se rencontrent dans des sources égyptiennes datées de la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère (R. M. Sheldon, op. cit., p. 48).

(312) Hitopadésa, ou L'instruction utile recueil d'apologues et de contes, traduit du sanskrit par Édouard Lancereau, Paris, 1855, p. 137.

(313) Histoire ancienne des Ariens, d'après Max Duncker (suite et fin). In Revue de l'instruction publique en Belgique, 14e année, nouv. série, t. 9. Bruges, p. 483, 1867.

(314) Waldemar Deonna, op. cit.

(315) Adilph Leo Oppenheim, Eyes of the Lord. In Journal of the American Oriental Society, vol. 88, n° 1, 1968 [p. 173-180] p. 180. Yahvé est « Celui qui voit tout » (« el rohe »).

(316) Charles-Philibert de Lasteyrie Du Saillant (comte), Histoire de la confession : sous ses rapports religieux, moraux et politiques, Pagnerre, Paris, 1846, p. 30, p. 36.

(317) Ibid., p. 29.

(318) Voir Richard F. Gombrich, Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, 2e éd., Routledge, 2006

(319) Marie Auguste Alexis Pernet (abbé), Études historiques sur le célibat ecclésiastique, et sur la confession, Guyot Pères et Fils, Lyon, 1847, p. 333.

(320) Charles-Philibert de Lasteyrie Du Saillant (comte), op. cit., p. 47-8.

(321) Michel Foucault, op. cit., p. 147.

(322) Karl-August Wittfogel, op. cit., p. 192.

(323) Ibid., p. 192-3.

(324) Cité in ibid., p. 192.

(325) Ibid., p. 191. « Pour des raisons évidentes, les pensées intimes des souverains ont reçu peu de publicité. Mais un comportement manifeste et quelques sentences confirment notre supposition. Des papyrus égyptiens nous ont conservé ce que l'on croit être les conseils d'un pharaon à son fils. Ce message dit : 'Tiens-toi à l'écart de ceux qui [te] sont subordonnés, de crainte qu'il n'arrive ce que nul n'avait prévu. Ne les approche pas dans ta solitude. N'abandonne pas ton cœur à un frère, n'aie aucun ami… [même] quand tu dors, que ton cœur soit gardé, car un homme n'a pas d'ami au jour du malheur'. L'Arthashastra nomme les dangers qui entourent le souverain et analyse les différents moyens de les écarter. Sa résidence doit être sûre. Il doit prendre des mesures contre le poison. Il lui faut surveiller et contrôler tous les membres de son entourage. Le roi doit épier son premier ministre. Il doit se défier de ses proches amis, de ses femmes, de ses frères, et plus particulièrement encore de l'héritier probable. Selon une source fréquemment citée par les classiques du despotisme indien, « les princes, comme les crabes, ont une propension notoire à dévorer leurs pères ». Pour prévenir un tel accident, le manuel cite de nombreuses façons de se protéger de son fils » (ibid, p. 191).

(326) Cité in Karl-August Wittfogel, oP. cit., p. 119.

(327) Ibid., 193-4.

(327bis) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, t. 4, Pagnerre, 1848, Paris, 1848, p. 309-10. Max Horkheimer (Théorie critique, Payot, 1978, p. 358), fondateur de l'Ecole de Francfort, rejoint Tocqueville sur ce point, lorsqu''il s'exclame : « Nous sommes parvenus à la conviction que la société va évoluer vers un monde totalement administré ; que tout va être réglé, tout ! » (voir aussi J .-M. Besnier : Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et œuvres, Grasset, Paris, 1993, p. 603-21 ainsi que Catherine Roux-Lanier, Le Temps des philosophes, Hatier, Paris, 1995, p.594-605 et Jean-Marc Ferry, Théorie critique et critique du totalitarisme. In Revue française de science politique, 34^{e} année, n° 1, 1984, p. 79-10). Avant eux, Spinoza avait commencé le chapitre XI de son Traité politique en ces termes : « J'arrive enfin à la troisième forme de régime, caractérisée par son absolutisme rigoureux et que l'on appelle démocratie. »

(328) Joseph Boyer et al., Les religions modes de vie modes d'emploi, Les Editions de l'Atelier, 2011, p. 72.

(329) « C'est en Orient que le thème du pouvoir pastoral a pris son ampleur et surtout dans la société hébraïque » (Michel Foucault, Sécurité, territoire, population, Le Seuil, 2004, p. 373.

(330) Ibid., p. 134.

(331) Ibid., p. 373.

(332) Ibid., p. 130.

(333) Ibid., p. 129-30.

(334) Jean Bayet, Idéologie et plastique III. Les sarcophages chrétiens à 'grandes pastorales'. In Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. 74, n° 1, 1962 [p. 171-213], p. 181.

(335) Les Cahiers de Fontenay n° 30/31 : Villes, pouvoirs, 1983, p. 31. Lorsque le christianisme, par suite de son prosélytisme, commença à se répandre dans les campagnes à la fin du 1er siècle, des presbytres itinérants durent être crées (Maxime de Sardes (métropolite), Le Patriarcat Œcuménique, traduit du grec par Jacques Touraille, Editions Beauchesne, 1975, p. 53-5.

(336) Ibid., p. 130-1.

(337) Michel Foucault, Dits et écrits : 1954-1988, vol. 2, Gallimard, 1994, p. 562. Le renchérissement sur l'économie vétérotestamentaire du sacrifice de soi dans le christianisme (Actes des Apôtres 27:3 ; 28:2) ne peut pas ne pas être mis en rapport avec le développement du concept de « philanthropie » à partir du IVe siècle avant notre ère dans la philosophie dite « grecque ». La « philanthropia « exprime un idéal assez général et généreux, courant dans la philosophie [dite] grecque, de bonté, d'humanité, de respect de l'homme. L'être humain doit être respecté, quel que soit son rang social ou sa race, simplement parce qu'il est homme » (Jérôme Cottin, op. cit., p. 25-6). Chez Plutarque, contemporain de la rédaction des Actes des Apôtres, c'est-à-dire vers 80-90 de notre ère, « le héros ne gère pas les affaires publiques, [mais] évolue au milieu de concitoyens, ou de sujets, qu'il doit écouter, aider, auxquels même il doit sourire et parler aimablement par certains côtés » (Katell Berthelot, Philanthrôpia Judaica, Brill, Leiden et Boston, 2003, p. 33, note 79).

(338) Au moins dans les trois premiers siècles de notre ère, c'est sous les traits d'un pasteur que Jésus-Christ était le plus souvent représenté, fût-ce allusivement (Jérôme Cottin, Jésus-Christ en écriture d'images : premières représentations chrétiennes, Labor et Fides, Genève, 1990, p. 21). « A Rome uniquement, on a découvert plus de cinq cents représentations du berger, sur toutes sortes de supports : murs des catacombes, sarcophages, mosaïques de pavement, mais aussi sur de petits objets comme des coupes, lampes, anneaux. Cette image ne montre pas le Christ, elle l'évoque simplement, et souvent indirectement. La plupart du temps, seul l'environnement nous permet de dire si ce berger est le Christ, ou s'il est cette image profane si populaire. Mais souvent il n'est pas l'un sans l'autre ».

(339) Joel Willitts, Matthew's Messianic Shepherd-king: In Search of 'the Lost Sheep of the House', De Gruyter, 2007, p. 53.

(340)Michel Foucault, Sécurité, p. 177.

(341) Ibid., P. 177-8.

(342) Ibid., p. 180-1.

(343) Ibid., p. 182.

(344) « Une tradition antique, d'origine cynico-stoïcienne, attribuait au sage, par ailleurs modèle du vrai roi, la capacité de veiller sur les autres (episkopein). De là à en faire une anticipation de l'évêque, il n'y a qu'un pas aisé à franchir » (Florent Coste, Le silence des agneaux. La normativité pastorale à la lumière de la prédication mendiante sur le Bon Pasteur (Jean, 10, 11) aux XIIIe et XIVe siècles. In Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge [En ligne], 129-1, 2017, mis en ligne le 28 septembre 2017, consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/mefrm/350. consulté le 02 novembre 2019.

(345) Michel Foucault, dits et écrits, p. 562.

(346) Id., Sécurité, p. 157.

(347) Ibid., p. 172.

(348) id. Dits et écrits, p. 229.

(349) Jean-Claude Monod, Foucault : la police des conduites, Editions Michalon, coll. « Le Bien Commun », 1997, p. 62.

(350) Jacques et Michel Dupâquier, Histoire de la démographe, Préface de P. Chaunu, Librairie Académique Perrin, coll. « Pour l'Histoire », 1985, p. 49.

(351) Emigh Rebecca Jean et al., Precocious Censuses in the Italian Regional States, in Rebecca Jean Emigh, Dylan Riley et Patricia Ahmed, Antecedents of Censuses from Medieval to Nation States, Palgrave Macmillan US [173-203], 2016, p. 175). En France, les registres de l'Etat-civil furent réglementés par l'ordonnance de Villers-Coteret, rendue en 1539 par François 1er, mais, semble-t-il, dans une autre optique : « sans doute… parce que cela lui permettait de contrôler plus aisément l'appartenance religieuse en un temps où les idées de la Réforme connaissaient une diffusion foudroyante » (Hervé Hasquin, Sur les préoccupations statistiques en France au XVIIe siècle. In Revue belge de philologie et d'histoire, t. 49, fasc. 4, 1971 [p. 1095-118], p. 1098.

(352) Jean-Claude Monod, op. cit., p. 62. « La démographie est à l'État bureaucratique moderne ce qu'était la généalogie pour l'État dynastique : un outil de connaissance et un mode de représentation du lieu de reproduction sociale qu'est la famille » (Rémi Lenoir, Évidence démographique et mode de gestion bureaucratique des rapports sociaux. In Informations sociales 2014/3, n° 183, p. 1). « « L'État

bureaucratique a généralement été présenté comme s'étant construit contre l'État dynastique, par exemple par Max Weber et, plus récemment, Pierre Bourdieu pour qui la formation de l'État bureaucratique a supposé un processus de 'déféodalisation', que l'auteur de Sur l'État assimile à une dynamique de 'défamilialisation'. Celle-ci consiste en une rupture progressive des liens et des loyautés personnels entre dirigeants et dirigés fondés sur l'appartenance à la famille, comme c'était, peu ou prou, le cas en France jusqu'au XVIe siècle. Le passage de l'État dynastique à l'État bureaucratique s'est en effet accompagné d'un processus de 'dépatrimonialisation' de ce qui, du même coup, va relever de la gestion du 'bien' et des 'biens publics' : les actions du roi ne sont plus des stratégies patrimoniales dont les stratégies successorales et matrimoniales ne sont qu'une dimension; le corps politique ne se confond plus avec la personne du roi, ni les impôts avec les dons, le territoire national avec les terres du roi… Ce qui caractérise l'État bureaucratique par rapport à l'État dynastique ('l'État c'est moi'), c'est la transcendance de l'État par rapport au roi.

« À l'État dynastique correspond un mode de pensée que Bourdieu appelle 'familial' : la famille y est comme la matrice de toutes les formes de classement. En attestent, entre autres, la prééminence et la multiplicité des métaphores familiales pour penser l'ordre politique ou religieux du monde social, dans ce type de sociétés où les gens croyaient en la réalité des images et donc se repéraient et agissaient selon les catégories de la parenté (alliance et filiation). La substitution du mode de pensée bureaucratique au mode familial correspond à un changement de point de vue sur le monde : la vision du monde repose désormais sur une mise en perspective, à la fois universaliste et orientée vers l'avenir, un avenir, comme l'a analysé Weber, rationnellement calculable. De sorte que non seulement la place objective de la famille mais aussi la représentation qui en est faite, la reproduction biologique et sociale, reposent sur d'autres fondements que la parenté et l'ordre domestique qui lui est associé. À la transcendance de l'État bureaucratique correspond un mode de gestion des populations classées dans des catégories générales, abstraites et standardisées. Celui-ci a pour effet de transmuer des groupes réels et singuliers de personnes en agrégats d'individus définis par les droits dont ils sont titulaires, des plus généraux ('citoyens') aux plus particuliers ('femmes mariées', 'personnes âgées de 65 ans et plus', 'immigrés'…), mais toujours déterminés selon des critères universellement applicables. Ce sont autant de catégories administratives, sans 'consistance sociale', selon l'expression de Maurice Halbwachs, c'est-à-dire des ensembles d'individus abstraits de leur groupe d'appartenance ; pour en rester aux seules statistiques démographiques, des catégories comme 'état matrimonial' ou 'nombre d'enfants' sont à la famille ce que la notion de profession (CSP) est à celle des corps (au sens de 'grands corps') ou de corporations, ou la notion de population à celle de peuple. À ces deux types d'État correspondent des modes différents de penser et de gérer l'ordre social. C'est donc une nouvelle forme de gouvernement, et une nouvelle problématique du pouvoir, à la fois politique et économique, qui se met progressivement en place entre le XVIe et le XVIIIe siècles en Europe occidentale – comme l'atteste, entre autres, l'élaboration des premiers savoirs statistiques (Brian, 1994) – et qui correspond à un changement du sujet pour qui gouverner. Cette transformation des 'arts de gouvernement' est l'indice d'une transformation beaucoup plus générale, celui du passage d'un mode familial de perpétuation de la structure sociale à un mode de reproduction dans lequel la famille doit compter avec d'autres institutions qui y contribuent, notamment le système scolaire, le marché du travail ou les systèmes de protection sociale. » (Ibid., p. 13-4).

(353) Selon Max Weber, l'Église commença à se doter d'une bureaucratie à partir de la fin du XIIIe siècle (Tony Waters, 'Bureaucracy' by Max Weber, edited and translated by Tony Waters and Dagmar Waters, 2015, https://www.researchgate.net/publication/314478190_Bureaucracy_by_Max_Weber_edited_and_translated_by_Tony_Waters_and_Dagmar_Waters, p. 17 ; Tony Waters et Dagmar Waters (éds.), Weber's Rationalism and Modern Society: New Translations on Politics, Bureaucracy, and Social Stratification, Palgrave MacMillan, 2015, p. 73-128], c'est-à-dire trois siècles avant le passage graduel, mais néanmoins relativement rapide, de l'État dynastique à l'État bureaucratique. Dans l'Église catholique, « c'est d'abord la suppression des pouvoirs féodaux locaux, puis la suppression de tous les pouvoirs locaux indépendants, et la transformation de ces hommes de pouvoir en purs fonctionnaires de l'autorité centrale qui fit progresser la bureaucratie » (Tony Waters, op. cit., p. 51). Le presbytariat et l'épiscopat constituent les embryons de la bureaucratie sacerdotale chrétienne. De même que, dans la Mésopotamie du troisième millénaire, « (à) mesure que les temples s'agrandissent, que les rituels se complexifient, le service des dieux requiert un personnel de plus en plus nombreux [et que,] [à] l'image de l'administration civile, des chefferies s'instituent et des hiérarchies se forment, une bureaucratie sacerdotale se met en place » (voir Frédéric Lenoir, Petit traité d'histoire des religions, Plon, 2008), ainsi, dans l'Église des premiers siècles, une administration toute puissante de spécialistes s'institue à mesure que la liturgie se complique et que les sacrements se multiplient. Or, ces fonctionnaires du sacré, pas plus que, en Chine, les mandarins, ne sont recrutés en fonction de leurs liens de parenté, de ce que Fukuyama appelle 'la tyrannie des cousins', qui règne dans les systèmes politico-administratifs tribaux tels que celui de la Chine (« […] l'État qui émergea en Chine, précise le chercheur nippono-états-unien, était beaucoup plus moderne au sens weberien que tous ses homologues. Les Chinois créèrent une bureaucratie administrative uniforme à plusieurs niveaux, ce qui ne se produisit jamais en Grèce ou à Rome. Les Chinois développèrent une doctrine politique ouvertement opposée au familisme et ses premiers dirigeants cherchèrent à saper le pouvoir des familles retranchées et des groupes de parenté en faveur d'une administration impersonnelle […]. L'espace politique et culturel chinois s'étendait sur une population beaucoup plus importante que celle des Romains. Les Romains gouvernèrent un empire, limitant au départ la citoyenneté à un nombre relativement restreint de personnes dans la péninsule italienne. Bien que cet empire s'étendît finalement de la Grande-Bretagne à l'Afrique du Nord en passant par l'Allemagne et la Syrie, il se composait d'un ensemble hétérogène de peuples à qui était accordé un degré considérable d'autonomie. En revanche, même si le monarque chinois se disait empereur plutôt que roi, il régnait sur quelque chose qui ressemblait beaucoup plus à un royaume ou même à un État dans son uniformité » (Francis Fukuyama, The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution, Profile Books, 2011, p. 92-3). En outre, le type de direction administrative bureaucratique que choisit l'Église est, pour reprendre une distinction opérée par Max Weber dans Economie et société, d'ordre « rationnel » ou « statutaire ». « Il y a trois types de domination légitime. La validité de cette légitimité peut principalement revêtir : 1) Un caractère rationnel, reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale) ; 2) Un caractère traditionnel, reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (domination traditionnelle) ; 3) Un caractère charismatique, [reposant] sur la soumission extraordinaire au caractère

sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique). Dans le cas de la domination statutaire [satzungsmäβig], on obéit à l'ordre impersonnel, objectif, légalement arrêté, et aux supérieurs qu'il désigne, en vertu de la légalité formelle de ses règlements et dans leur étendue. Dans le cas de la domination traditionnelle, on obéit à la personne du détenteur du pouvoir désigné par la tradition et assujetti (dans ses attributions) à celle-ci, en vertu du respect qui lui est dû dans l'étendue de la coutume. Dans le cas de la domination charismatique, on obéit au chef en tant que tel, chef qualifié charismatiquement en vertu de la confiance personnelle en sa révélation, son héroïsme ou sa valeur exemplaire, et dans l'étendue de la validité de la croyance en son charisme » (cité in Alain Gras [sous la dir.], Sociologie-ethnologie : auteurs et textes fondateurs, 2e éd., revue, corrigée et complétée, Publications de la Sorbonne, Paris, 2008, p. 109). Le charisme, dans l'Eglise est « chosifié », « réifié ». Weber parle d'Amtcharisma (« charisme lié à la charge ») ; « c'est l'ordination régulièrement conférée et non la qualité spirituelle des individus qui décide de l'effectivité du don de la grâce » ; autrement dit, il y a « dissociation complète entre le don de la grâce et la qualification de ceux qui la communiquent » (voir Enrico Cattaneo, Les ministères dans l'Église ancienne, Les Editions du Cerf, Paris, 2017).

(354) Rénata Brandimarte et al. (sous la dir.), Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie, traduit par Pascale Janot, Érès, Toulouse, 2009, p. 266, https://www.academia.edu/5473595/Lexique_de_biopolitique._Le_pouvoirs_sur_la_vie.

(355) Michel Foucault, Sécurité, p. 176.

(356) Rénata Brandimarte et al. (sous la dir.), op. cit., p. 267.

(357) Michel Foucault, op. cit. p. 185.

(358) Ibid, p. 185-6.

(359) Ibid., p. 186.

(360) Rénata Brandimarte et al. (sous la dir.), op. cit., p. 267.

(361) Jean Delumeau, L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècles, Paris, Fayard, 1990.

(362) Michel Foucault, op. cit., p. 132.

(363) Jean Delumeau, Le Péché et la peur, Fayard, 1983, p. 331.

(364) Ibid., p. 332.

(365) Ibid.

(366) Voir Michel Senellart, Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ?. In Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 7, 2013, mis en ligne le 29 mars 2013,

consultable à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/cem/12872, consulté le 03 novembre 2019.

(367) Michel Foucault, op. cit., p. 113.

(368) Johanna Oksala, From Biopower to Governmentality, in Christopher Falzon, Timothy O'Leary, Jana Sawicki (eds.), A Companion to Foucault, Wiley-Blackwell, 2013., http://www.researchgate.net/publication/285945514_From_Biopower_to_Governmentality.

(369) Nous renvoyons pour l'instant à Patrick Martin, Pouvoir pastoral, normalisation et soins infirmiers : une analyse foucaldienne. In Aporia : The Nursing Journal, 2, 2010, https://www.researchgate.net/publication/43019489_Pouvoir_pastoral_normalisation_et_soins_infirmiers_une_analyse_foucaldienne ; Lorelei Jones, Pastoral power and the promotion of self-care. In Sociology of Health & Illness, vol. 40, 2018, https://www.researchgate.net/publication/324589660_Pastoral_power_and_the_promotion_of_self-care/citation/download ; Techniques de pouvoir pastoral : le suivi individuel des chômeurs et des allocataires du RSA, 16 décembre 2013, https://paris-luttes.info/techniques-de-pouvoir-pastoral-le.

(370) Charles Le Maire, Initiation a la philosophie de la liberté, t. 2, Pagnerre, Paris, 1843, p. 364-74