

L'HUMANISME DANS TOUS SES ÉTATS  
OU LA SPIRITUALITÉ PLURIELLE  
FORMEN DES HUMANISMUS  
ODER REICHTUM DER GEISTIGKEIT

La présente publication a bénéficié du soutien financier de la Faculté des Lettres, des Sciences humaines, des Arts et des Sciences de l'éducation, ainsi que de l'Institut d'Études romanes, médias et arts de l'Université du Luxembourg.

Mise en page et contrôle rédactionnel :  
Christianne Clough (christianne.clough@numericable.fr)

Conception de la couverture :  
Sophie Eberhardt, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Illustration : Plat de couverture de l'ouvrage de Jean Donneau de Visé, *Histoire de Louis le Grand contenüe dans les rapports qui se trouvent entre ses actions, & les qualités, & vertus des Fleurs, & des Plantes*, Paris, M.DC.LXXXVIII. Photo : Bibliothèque nationale de France.

© Centre de recherches « Écritures », Université de Lorraine, 2014

Tous droits réservés pour tous pays. Réimpression ou reproduction interdite par quelque procédé que ce soit, notamment pas microfilm, xérographie, microfiche, offset, microcarte, etc.

**L'HUMANISME DANS TOUS SES ÉTATS  
OU LA SPIRITUALITÉ PLURIELLE  
FORMEN DES HUMANISMUS  
ODER REICHTUM DER GEISTIGKEIT**

MÉLANGES OFFERTS AU / FESTSCHRIFT ZU EHREN VON  
PROFESSEUR RAYMOND BAUSTERT  
(Université du Luxembourg)  
par ses collègues et amis à l'occasion de son éméritat

Textes réunis et présentés par

Marion Colas-Blaise  
Joseph Kohlen  
Ferdinand Stoll  
Frank Wilhelm

UNIVERSITÉ DE LORRAINE  
CENTRE DE RECHERCHES « ÉCRITURES »

Collection *Recherches en littérature*  
N° 8





*Le Professeur émérite Raymond Baustert*

*Photo : Université du Luxembourg*





## PRÉFACE

Le présent ouvrage réunit les textes de chercheurs qui ont souhaité rendre hommage à Raymond Baustert. Professeur à l'Université du Luxembourg, Raymond Baustert a géré les Études françaises et le laboratoire de Langue et de littérature françaises avec rigueur et clairvoyance, en ayant à cœur le rayonnement de la langue et de la culture françaises au Luxembourg ainsi que le renforcement des liens du Luxembourg avec l'espace francophone. Il a été un enseignant très passionné qui, avec une grande générosité, a fait bénéficier de nombreux étudiants de son érudition. Il continue à être un chercheur hors pair, dont les travaux scientifiques portent sur la littérature et, plus largement, sur les phénomènes culturels majeurs qui ont marqué le XVII<sup>e</sup> siècle français et européen. Qu'il nous soit permis, ici, de lui adresser nos félicitations très chaleureuses.

Que toutes les personnes ayant contribué à ce projet trouvent ici l'expression de notre gratitude. Nos remerciements vont plus particulièrement aux auteurs des contributions scientifiques, à la Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences du langage et à l'Institut d'Études romanes, médias et arts, dont le soutien financier a permis de mener le projet à bien. Nous remercions également de tout cœur Dr Pierre Halté, Dr Sébastien Thiltges et Émilie Goin, assistante-doctorante, pour leur implication sans faille ainsi que Dr Christianne Clough, éditrice-lectrice, qui nous a aidés à finaliser le projet.

Le Comité éditorial







## BIO-BIBLIOGRAPHIE DU PROFESSEUR RAYMOND BAUSTERT

### Données biographiques et professionnelles

- \*28 juillet 1946 à Belvaux, Grand-Duché de Luxembourg
- Études secondaires: Lycée de Garçons d'Esch-sur-Alzette, Section latine
- Examen de fin d'études secondaires: été 1966

### Études supérieures

- Cours Supérieurs de Philosophie et Lettres à Luxembourg: 1966-1967
- Université de Nancy 2 : 1967-1970
- Stage pédagogique: Lycée Classique de Diekirch 1970-1972
- Université de Nancy 2: études doctorales à partir de 1972

### Titres universitaires

#### *Collation des Grades luxembourgeoise*

- Premier examen de la Candidature en Philosophie et Lettres: 1967, mention Distinction
- Deuxième examen de la Candidature en Philosophie et Lettres: 1968, mention Distinction
- Doctorat en Philosophie et Lettres: 1970, mention Distinction

#### *Université de Nancy 2*

- Doctorat d'État, *Histoire de la Littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle*: 1981, mention Très honorable à l'unanimité (Directeur de thèse: Marie-Thérèse Hipp)

### **Nominations**

- Répétiteur, puis Professeur au Lycée Classique de Diekirch : 1972
- Professeur au Lycée Hubert-Clément d'Esch-sur-Alzette : 1979
- Chargé d'enseignement, puis Professeur au Centre Universitaire de Luxembourg : 1983-2002
- Professeur à l'Université du Luxembourg : 2003
- Professeur émérite de l'Université du Luxembourg : 4 mai 2009

### **Responsabilités administratives**

- À partir de 1992, responsable de la section des Études Françaises du Centre Universitaire de Luxembourg, puis Directeur des Études Françaises de l'Université du Luxembourg pendant douze ans

#### *Dans cette fonction*

- Gérance de la conception de la maquette et de la réalisation du Bachelor en Cultures Européennes – Études Françaises
- Gérance de la conception de la maquette et de la réalisation du Master trinational – Universités du Luxembourg, de Metz et de la Sarre – Communication et Coopération transfrontalières/ volet Université du Luxembourg
- Mise en place de la mobilité des étudiants francisants de l'Université du Luxembourg
- Mise en place des Conférences Françaises de l'Université du Luxembourg
- Membre du Conseil Facultaire de la Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences de l'Éducation jusqu'en 2007
- Membre du Conseil d'Administration de l'Université Paul Verlaine de Metz jusqu'en 2008

### **Réseaux internationaux**

- Académie Nationale de Metz: membre correspondant à partir de 2001 ; membre associé libre depuis 2011
- Centre de recherches « Écritures » (Université Paul Verlaine – Metz): membre invité
- École Doctorale III – Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Paris IV/ CNRS): invité

### **Professorats invités**

- Séminaire 2005 de l'École doctorale III Paris IV-Sorbonne: Littérature et Spiritualité dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle
- Université de Metz, Master Littérature et Spiritualité 2006: enseignement sur le jansénisme
- Deux « Gastprofessuren » semestriels à l'Université de Salzbourg
- Série de cours assumée à l'Université de la Sarre

### **Distinctions**

#### *France*

- Prix de recherche 1993 de l'Association Internationale des Études Françaises
- Officier des Palmes académiques (2005)

#### *Luxembourg*

- Grand Officier de l'Ordre de Mérite (2008)

### **Domaines de recherche**

- Sources de la pensée française du XVII<sup>e</sup> siècle concernant
  - l'œuvre de Malherbe
  - la littérature consolatoire du premier XVII<sup>e</sup> siècle
  - les traités d'eschatologie du XVII<sup>e</sup> siècle

- Incidences de la pensée française du XVII<sup>e</sup> siècle au Luxembourg
- Présence du Luxembourg dans les textes français du XVII<sup>e</sup> siècle

### Projets de recherche UL

- Discours honnête et discours consolatoire au XVII<sup>e</sup> siècle [MEN/CUL 87/011]
- L'au-delà dans la littérature épistolaire du premier XVII<sup>e</sup> siècle [MEN/CUL 92/02]
- La survivance de la Renaissance chez les mineurs du XVII<sup>e</sup> siècle [MEN/CUL 93/09]
- L'eschatologie au XVII<sup>e</sup> siècle. Recherches sur les sources dans les traités d'eschatologie du XVII<sup>e</sup> siècle [MEN/CUL 95/01]
- Les incidences de la querelle janséniste à Luxembourg [FNR/04/MA4b/09]
- Le Luxembourg dans le journalisme français du XVII<sup>e</sup> siècle [F3R-IPS-PUL04 JF17]

### Publications

#### Ouvrages

- *L'Univers moral de Malherbe. Étude de la pensée dans l'œuvre poétique*. Berne/ Berlin/ Paris: Peter Lang, coll. Publications universitaires européennes. Série XIII – Langue et littérature françaises, n°222, 1997, 2 vol., xxiii-956 p. [Thèse d'État]
- *La Consolation érudite. Huit études sur les sources des lettres de consolation de 1600 à 1650*. Tübingen: G. Narr, coll. Biblio 17, n°141, 2003, 387 p.
- *La Querelle janséniste extra muros ou la polémique autour de la Procession des Jésuites de Luxembourg* [2005]. Tübingen: G. Narr, coll. Biblio 17, n°162, 2006, 192 p.
- *Le Jansénisme et l'Europe*. Actes du colloque international organisé à l'Université du Luxembourg, 8-10 novembre 2007. Textes édités avec

répertoire bibliographique et index par Raymond Baustert. Tübingen : G. Narr, coll. Biblio 17, n°188, 2010, XIII- 402 p.

### Articles

- « La vision de l'au-delà dans les "Larmes de saint Pierre" », *Bulletin de liaison de la Société luxembourgeoise de littérature générale et comparée*, (Centre Universitaire de Luxembourg), automne 1981, p. 1-13.
- « Un aspect de la sagesse de Malherbe: vouloir ce que Dieu veut », *Nouvelles Pages de la SELF*, n°10, 1982, p. 11-14.
- « Réflexions sur un vers de Malherbe: "Si l'Enfer est fable au centre de la terre" », *Cahiers de Littérature du XVII<sup>e</sup> siècle*, (Univ. de Toulouse-le-Mirail), n°6 (*Hommage à René Fromilhague*), 1984, p. 33-39.
- « Le Grand Arnauld et la Procession de Luxembourg », *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 38<sup>e</sup> année, n°14/1389, 9 mai 1985, n.p.
- « Un aspect de l'honnêteté en France et à l'étranger: le thème de la passion », dans LEINER (Wolfgang), éd., *Horizons européens de la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XVII<sup>e</sup> colloque du Centre méridional de rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle. Tübingen : G. Narr, coll. Études littéraires françaises, n°41, 1988, 446 p. ; p. 257-265.
- « Action et Contemplation dans les traités de l'honnêteté au XVII<sup>e</sup> siècle », *Études Romanes, Publications du Centre Universitaire de Luxembourg*, (Département des Lettres romanes), fasc. I, 1989, p. 10-31.
- « L'honnête homme dans les lettres de consolation de 1600 à 1650 », *Studi Francesi. Rivista Quadrimestrale fondata da Franco Simone*, (Turin : Rosenberg & Sellier Editori in Torino), n°101, 1990, p. 205-222.
- « L'argumentation dans les lettres de consolation de 1600 à 1650 », *Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft*, (Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), n°XXII, 1991, p. 107-124.

- «L'Autre dix-septième siècle. Madame Guyon mystique», *Études Romanes. Publications du Centre Universitaire de Luxembourg*. (Département des Lettres romanes), fasc. III, 1991, p. 2-47.
- «Athalie ou le dernier Racine», *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 44<sup>e</sup> année, n°4/1580, 31 janvier 1991, n.p.
- «Raison et avant-passion dans les lettres de consolation de 1600 à 1650», *Studi Francesi*, (Turin), n°107, 1992, p. 217-237.
- «L'image de Dieu dans les lettres de consolation de 1600 à 1650», *Travaux de littérature*, (ADIREL [Association pour la diffusion de la recherche littéraire]; Paris: Klincksieck), n°V, 1992, p. 109-127.
- «Une source de Voltaire au XVI<sup>e</sup> siècle: Bonaventure Des Périers», *Études Romanes. Publications du Centre Universitaire de Luxembourg*. (Département des Lettres romanes), fasc. VI, 1992, p. 11-28.
- «La mort dans les Essais de Montaigne», *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 45<sup>e</sup> année, n°23/1634, 17 septembre 1992, n.p.
- «L'au-delà dans les lettres de consolation de 1600 à 1650», *Papers on French Seventeenth Literature*, (Tübingen-Paris-New York), n°39, 1993, p. 447-465.
- «Sénèque et Malherbe ou la permanence de l'esprit antique au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue luxembourgeoise de littérature générale et comparée*, 1993, p. 102-126.
- «Le classicisme au féminin. Pour les trois cents ans de la mort de Madame de La Fayette», *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 46<sup>e</sup> année, n°17/1663, 27 mai 1993, n.p.
- «La spiritualité de Georges Bernanos: l'abbé Donissan et la sainteté», *Études Romanes. Publications du Centre Universitaire de Luxembourg*. (Département des Lettres romanes), fasc. VII, 1994, p. 45-62.
- «L'Histoire ancienne dans un genre mineur du XVII<sup>e</sup> siècle», *Papers on French Seventeenth Century Literature*, (Tübingen-Paris-New York), vol. XXII, n°43, 1995, p. 453-477.
- «Autour de Jean de La Fontaine. À l'occasion du trois centième anniversaire de sa mort», *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 48<sup>e</sup> année, n°13/1730, 6 avril 1995, n.p.

- « L'Antiquité dans un genre mineur du XVII<sup>e</sup> siècle. La littérature d'imagination gréco-latine dans les lettres de consolation de 1600 à 1650 », dans CULLIÈRE (Alain), éd., *Aspects du classicisme et de la spiritualité. Mélanges en l'honneur de Jacques Hennequin*. Paris : Klincksieck, 1996, IX-640 p. ; p. 17-33.
- « Mourir avec les anciens : l'histoire ancienne, propédeutique de la mort chez les mineurs du XVII<sup>e</sup> siècle », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, (Tübingen-Paris-New York), vol. XXIII, n°44, 1996, p. 191-218.
- « Cet homme le plus intelligent du XVII<sup>e</sup> siècle. Le 11 mai 1696 mourut Jean de La Bruyère », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 49<sup>e</sup> année, n°16/1770, 17 mai 1996, n.p.
- « Cet homme le plus intelligent... », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 49<sup>e</sup> année, n°17/1771, 24 mai 1996, n.p.
- « Un aspect de la spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle : la béatitude des corps élus. Enquête sur les sources d'un traité de spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, (Florence : Leo S. Olschki Editore), 1998, p. 247-278.
- « L'angéologie dans les "Merveilles de l'Autre Monde" de François Arnoux. Recherche sur les sources de la spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, (Tübingen-Paris-New York), vol. XXVI, n°50, 1999, p. 63-90.
- « Le bonheur de l'esprit dans l'eschatologie du XVII<sup>e</sup> siècle. Nouvelle enquête sur les sources de la spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XXVI, n°51, 1999, p. 329-358.
- « *In medio stat virtus*. Le thème de la mesure dans les traités de l'honnêteté du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Summa cum probitate. Mélanges offerts à Jean-Paul Harpes*. Publications du Centre Universitaire de Luxembourg, 1999, p. 55-73.
- « Pour l'Année Racine (1699-1999). "À Luxembourg, ce 24 mai". À partir du roc sourcilleux, Racine écrit à Boileau », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 51<sup>e</sup> année, n°24/1892, 8 juillet 1999, n.p.

- « Pour l'Année Racine... », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 51<sup>e</sup> année, n°25/1893, 15 juillet 1999, n.p.
- « François Arnoux et Jean Puget de La Serre : deux explorateurs de l'au-delà au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue luxembourgeoise de littérature générale et comparée*, (Luxembourg), 1999-2000, p. 65-94.
- « La mort dans l'œuvre de Maynard », *Cahiers Maynard*, (Savennières : Association des Amis de Maynard), n°20, 2000, p. 14-38.
- « Les thèmes homériques dans les lettres de consolation de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », dans FRAISSE (Luc), éd., *L'Histoire littéraire. Ses méthodes et ses résultats. Mélanges offerts à Madeleine Bertaud*. Genève : Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, n°389, 2001, 869 p. ; p. 555-571.
- « Le Sacerdos Christianus de Louis Abelly : un portrait du prêtre au XVII<sup>e</sup> siècle », dans PISTER (Danielle), éd., *L'Image du prêtre dans la littérature classique (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque organisé par le Centre « Michel-Baude – Littérature et spiritualité », Université de Metz, 20-21 novembre 1998. Berne / Berlin [etc.] : Peter Lang, coll. Recherches en littérature et spiritualité, n°1, 2001, 278 p. ; p. 79-97.
- « L'incomparable Sapho. Pour les trois cents ans de la disparition de Mademoiselle de Scudéry (15 novembre 1607 – 2 juin 1701) », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 53<sup>e</sup> année, n°18/1964, 31 mai 2001, n.p.
- « L'incomparable Sapho... », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 53<sup>e</sup> année, n°19/1965, 7 juin 2001, n.p.
- « Jacques-Bénigne Bossuet (1527-1704). Pour le trois centième anniversaire de son entrée dans la Paix », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 56<sup>e</sup> année, n°14/2073, 15 avril 2004, n.p.
- « Jacques-Bénigne Bossuet... », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, 56<sup>e</sup> année, n°15/2074, 22 avril 2004.
- « Un aspect du débat spirituel entre catholiques et réformés : Bossuet entretient le pasteur Ferry de l'invocation des saints », dans SPICA (Anne-Élisabeth), éd., *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements*. Actes du colloque international de Metz (21-22 mai 2004). Berne : Peter Lang, coll. Recherches en littérature et spiritualité, n°10, 2005, xvii-350 p. ; p. 133-146.



- « Autour de la Procession du 20 mai 1685 : la mythologie au centre du débat jésuitico-janséniste », *Récré 21*, (Diekirch : Éditions de l'APSS), 2005, p. 197-213.
- « Odi et Amo : servitudes et grandeurs du XVII<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre de Victor Hugo », dans WILHELM (Frank), dir., *Actualité(s) de Victor Hugo*. Actes du colloque de Luxembourg-Vianden, 8-11 novembre 2002. Paris : Éd. Maisonneuve et Larose, 2005, 422 p. ; p. 28-50.
- « Le Grand Arnauld et la Procession des Jésuites de Luxembourg : aspects du débat théologique », *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz 2005*, (Metz), 186<sup>e</sup> année, série 7, t. XVIII, 2005, p. 185-198.
- « La Place des Victoires dans le *Journal de Voyage de Sa Majesté à Luxembourg*, juin 1687 : un monument de l'architecture louis-quatorzienne », *Revue Luxembourgeoise de Littérature générale et comparée*, numéro spécial 2006 (Actes du Colloque Littérature et Architecture, Centre National de Littérature / Maison Servais, Mersch, 30 septembre au 1<sup>er</sup> octobre 2005), p. 78-94.
- « L'Allemagne et les Allemands dans les lettres de Madame de Sévigné », dans CRAEMER (Susanne), DILK (Enrica Yvonne), SIEBURG (Heinz), STOLL (Ferdinand), Hrsg., *Europäische Begegnungen: Beiträge zur Literaturwissenschaft, Sprache und Philosophie. Festschrift für Joseph Kohlen*. Luxembourg : Imprimerie Saint-Paul, 2006, 677 p. ; p. 57-71.
- « La science comme élément de sagesse dans les traités de l'honnêteté au XVII<sup>e</sup> siècle : les Français à l'école de Castiglione », dans FREYERMUTH (Sylvie), éd., *Le Registre sapiential. Le livre de sagesse ou les visages de Protée*. Actes du colloque « Le registre sapiential », Université de Metz, septembre 2005. Berne : Peter Lang, coll. Recherches en littérature et spiritualité, n° 12, 2007, xxiii-424 p. ; p. 167-182.
- « Pierre Corneille. Un portrait du stoïcien des temps modernes né à Rouen il y a quatre cents ans », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, n° 17/2152, III, 13, 1<sup>er</sup> juin 2006, p. 13-14.
- « Pierre Corneille... », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, n° 18/2153, III, 9, 15 juin 2006, p. 9-11.
- « Autour d'une manifestation franco-luxembourgeoise signalée dans le *Mercure galant* du mois d'août 1686 : le souvenir du bienheureux Pierre de Luxembourg, natif de Lorraine », dans ROTH (François), dir.,

*Lorraine, Luxembourg et Pays Wallons. Mille ans d'histoire partagée du Moyen Âge à nos jours. Actes du colloque des 22 et 23 février 2007 au Conseil Régional de Lorraine. N° spécial de Annales de l'Est, 2008, 326 pages; p. 161-173.*

- « De Montaigne au classicisme : le parcours de François de Grenaille dans *L'Honneste Garçon* », dans BERG (Charles), KERGER (Lucien), MEISCH (Nico) et MILMEISTER (Marianne), dir., *Savoirs et engagements. Hommage à Georges Wirtgen*. Differdange : Éditions Phi, coll. scientiPHIc, n°5, 2009, 304 p. ; p. 226-243.
- « "Escume de la nature", "Miracle de la nature" : la querelle des femmes au XVII<sup>e</sup> siècle à partir de l'énigme d'une identité », dans CONTER (Claude D.) et SAHL (Nicole), éd., *Nouveaux horizons et médiations. Contributions à l'histoire littéraire et culturelle au Luxembourg et en Europe*. Bielefeld : Aisthesis Verlag, 2010, 779 p. ; p. 27-43.
- « Le jansénisme dans un périodique luxembourgeois du XVIII<sup>e</sup> siècle : les entrées "jansénistes" de la "Clef du Cabinet des Princes" », dans BAUSTERT (Raymond), éd., *Le Jansénisme et l'Europe. Actes du colloque international organisé à l'Université du Luxembourg les 8, 9, et 10 novembre 2007*. Tübingen : G. Narr, coll. Biblio 17, n°188, 2010, 402 p. ; p. 143-159.
- « Autour de l'accession de la femme aux espaces culturels : 1639-1640. *L'Honneste Fille* de François de Grenaille ou l'émergence de la raison féminine », dans *Centenaire du Lycée Hubert-Clement d'Esch-sur-Alzette. Le Livre d'Or*. Luxembourg : Imprimerie Centrale, 2012, 396 p. ; p. 188-192.
- « Il y a 350 ans : "Que Dieu ne m'abandonne jamais". Le 19 août 1662, à une heure du matin, Pascal s'éteint, rivé à l'Espérance », 1<sup>re</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, n°25/2375, 27 septembre 2012, p. 16-17.
- « Il y a 350 ans : "Que Dieu ne m'abandonne jamais". Le 19 août 1662, à une heure du matin, Pascal s'éteint, rivé à l'Espérance », 2<sup>e</sup> partie, *Luxemburger Wort. Die Warte. Perspectives*, n°26/2376, 4 octobre 2012, p. 10-11.
- « Portraits mouvants : Louis XIV vu par l'auteur du "Mercure galant" et les mémorialistes », dans *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, série 7, t. 25, 2013, p. 73-83.

### À paraître

- Préface du livre d'Ellen Weaver-Laporte, *Voyage en Hollande Fait en 1719 par Pierre Sartre, Prêtre du diocèse de Montpellier envoyé en mission vers le Père Quesnel*. Édition critique. Paris : Nolin, à paraître.
- *10 mai-7 juin 1687: voyage luxembourgeois de Louis XIV. Un Roi à Luxembourg*. Édition commentée du « Journal du Voyage de Sa Majesté à Luxembourg », *Mercure galant*, Juin 1687 II. Avec en annexe les relations de la *Gazette* de Renaudot, du *Journal* de Dangeau, des *Mémoires* de Sourches, du *Journal* de Raveneau, du *Mercure historique et politique* de Courtiliz de Sandras, de la lettre luxembourgeoise de Racine. Introduction, notes, bibliographie et index par Raymond Baustert. Tübingen : G. Narr, coll. Biblio 17.

### Ouvrages édités en collaboration

- *Le Blé en herbe*. Actes des premières journées des jeunes chercheuses/eurs en littérature et linguistique françaises organisées à l'Université du Luxembourg les 19-21 janvier 2006. Éd. en collaboration avec Marion Colas-Blaise, Frank Wilhelm et Tonia Raus. Luxembourg : Université du Luxembourg, 2007, 221 p.
- *Cigare-Poisson. La métamorphose : un procédé à l'œuvre*. Actes de la partie littéraire du colloque international « Métamorphoses », Université du Luxembourg, 10-12 mai 2007. Éd. en collaboration avec Tonia Raus et Frank Wilhelm. Metz : Université Paul Verlaine, Centre « Écritures », coll. Recherches en littérature, n°2, 2008, 122 p.

### Comptes rendus d'ouvrages scientifiques, en particulier dans :

- *Papers on Seventeenth Century Literature*
- *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*
- *Revue d'histoire littéraire de la France*
- *Romanische Forschungen*
- *Revue luxembourgeoise de littérature générale et comparée*





## **RAYMOND BAUSTERT : ÉRUDITION, CORRECTION, DISTINCTION**

Qu'il me soit permis de commencer cet éloge<sup>1</sup> par un souvenir personnel que je partage avec Raymond Baustert. Cela remonte à l'automne de l'année 1966, à la rentrée des Cours supérieurs Lettres – c'est comme cela que s'appelait alors la première année universitaire – qui étaient organisés au Nouvel Athénée à Luxembourg. Par coïncidence, deux étudiants qui ne se connaissaient pas du tout, l'un issu d'un lycée d'Esch-sur-Alzette, l'autre issu du lycée d'Echternach, se retrouvent voisins de banc. Après une brève présentation, l'étudiant du Bassin minier – en l'occurrence Raymond Baustert –, s'adresse à son nouveau camarade – en l'occurrence : le sous-signé – en lui demandant de but en blanc : « Est-ce que tu as déjà arrêté ton sujet de thèse ? »

Nous avons dix-neuf, vingt ans. Raymond Baustert envisageait l'avenir de loin, faisait preuve d'ambition et de détermination. Toutes ses qualités pointaient déjà dans cette question.

### **Une carrière modèle**

Après ses humanités au Lycée de Garçons d'Esch-sur-Alzette (promotion 1966), Raymond Baustert, né en 1946, poursuit ses études à Luxembourg et à l'Université de Nancy<sup>2</sup>, où il obtient en 1981 un doctorat d'État en littérature française classique.

Il est d'abord professeur au Lycée classique Diekirch, ensuite au Lycée Hubert-Clément d'Esch-sur-Alzette, puis enseigne à partir de 1983 au Centre universitaire à Luxembourg, où il sera nommé professeur en 1990, titre

---

<sup>1</sup> Texte basé sur mon allocution à l'occasion du départ de Raymond Baustert des Études françaises, le 26 février 2009.

qui lui sera bien sûr pareillement accordé par l'Université du Luxembourg en 2003. Directeur des Études françaises, responsable de l'organisation des stages dans le Master franco-allemand en Communication et coopération transfrontalières (Universités Paul Verlaine – Metz, Université de Sarrebruck, Université du Luxembourg), membre du conseil de Faculté des Lettres, Sciences humaines, Arts, Sciences de l'éducation de l'UL jusqu'en 2006, il représente aussi l'Université du Luxembourg au Conseil d'administration de l'Université Paul Verlaine – Metz. C'est dire si l'aspect administratif de notre métier l'a pleinement accaparé, mais il a toujours su aménager des espaces de liberté et de disponibilité pour son violon d'Ingres, son vice impuni au sein même de son travail universitaire : la recherche. Depuis 2009, il est professeur émérite à l'Université du Luxembourg et continue de travailler sur son époque préférée, le Grand Siècle.

### **Familiarité avec des questions spirituelles formalisées dans un français châtié**

Sa spécialité est la littérature française classique sur laquelle il publie des articles dans des revues scientifiques étrangères et luxembourgeoises, dans le supplément culturel *Die Warte. Perspectives*, par exemple sur les thèmes suivants : Le Grand Arnauld comme janséniste, l'honnête homme au sens classique et ses modèles, L'Europe comme lieu d'échanges culturels et la circulation des œuvres et des jugements au XVII<sup>e</sup> siècle, la permanence de l'esprit antique au XVII<sup>e</sup> siècle, raison et passion, action et contemplation, le classicisme au féminin sur l'exemple de Madame de Lafayette, Bonaventure des Périers comme source seiziémiste de Voltaire, le mysticisme de Madame Guyon, la béatitude des corps élus, la littérature d'imagination gréco-latine et sa réception au XVII<sup>e</sup> siècle, la spiritualité de Georges Bernanos, le prêtre au XVII<sup>e</sup> siècle, le poète Maynard et la mort, les merveilles de l'autre monde, le bonheur de l'esprit dans l'eschatologie, la mesure et la vertu, l'angélogologie chez François Arnoux, Racine à Luxembourg, l'Allemagne et les Allemands dans les lettres de Madame de Sévigné, l'invocation des saints, servitudes et grandeurs du XVII<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre de Victor Hugo.

Le chercheur Raymond Baustert a de la suite dans les idées : son époque de prédilection, c'est le Grand Siècle, le XVII<sup>e</sup>, le siècle de Louis XIV. Il l'explore d'abord selon la méthode dite des « sources », remontant la filière des lectures et des réceptions des textes de l'Antiquité, textes litté-

raires et philosophiques, et des textes sacrés, bibliques, la Bible étant le plus puissant stimulateur d'imaginaire de l'histoire des hommes, mais il ne néglige pas non plus les sources diplomatiques, militaires, architecturales, administratives, juridiques, pour reconstituer par exemple les circonstances de la visite de Louis XIV à Luxembourg en mai 1687.

La perspective de Raymond Baustert, qui rapproche des textes, des époques et des hommes et retrace des influences et des rejets, est proprement comparatiste. C'est la deuxième perspective de ses travaux de recherche. Il lui arrive aussi, mais c'est plus rare, de suivre la filiation en sens inverse et de se demander comment sont lus, reçus et représentés au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'exemple de Hugo, ou au XX<sup>e</sup> siècle, à l'exemple de Georges Bernanos, les écrivains et la pensée du Grand Siècle.

Une troisième perspective dans les travaux et les publications de Raymond Baustert concerne une réflexion sur les conduites spirituelles, voire religieuses au XVII<sup>e</sup> siècle, à l'image de la querelle entre deux camps religieux diamétralement opposés sur des valeurs fondamentales, comme les jésuites et les jansénistes.

On peut détecter, surtout dans ses plus récents travaux et notamment dans l'ouvrage dont il prépare actuellement la publication, une quatrième perspective : celle des études culturelles. Tout en quittant le terrain des textes littéraires au sens de Belles-Lettres, il s'agit en l'occurrence de faire revivre une époque à travers ses composantes mondaines, politiques, militaires et diplomatiques. Raymond Baustert prend par exemple comme point de départ un texte journalistique : celui du *Mercur galant* de juin 1687, qui relate la visite de Louis XIV à Luxembourg.

### **Une lecture culturelle du Grand Siècle**

Raymond Baustert a fait paraître cinq volumes sur des thèmes littéraires et culturels du XVII<sup>e</sup> siècle français. Ainsi, sa thèse de Doctorat d'État, soutenue en 1981, publiée en deux volumes chez Peter Lang en 1997, porte sur *L'Univers moral de Malherbe. Étude de la pensée dans l'œuvre*

*poétique*<sup>2</sup>. Il avait travaillé sous la direction de Marie-Thérèse Hipp (†). La thèse fait 839 pages.

L'auteur du travail part du constat que l'œuvre de Malherbe a été, jusqu'alors, étudiée essentiellement du point de vue stylistique, alors que sa pensée est restée plus ou moins à l'écart des intérêts de la critique universitaire, notamment des sujets de thèse. Seuls certains aspects en ont été abordés tangentiellement, comme la religion, l'apport stoïcien ou la pensée politique. Aussi Raymond Baustert revendique-t-il à juste titre la primauté d'une réflexion sur la pensée et l'univers moral de Malherbe. Or, on a souvent reproché à ce dernier sa banalité, son manque d'originalité, comme si on avait oublié que la doctrine classique, amorcée par l'auteur de mainte Consolation, n'accorde que peu de valeur à l'originalité pour valoriser d'autant la belle idée générale, le lieu commun, le recours respectueux au patrimoine littéraire de l'Antiquité. L'originalité de la thèse consiste justement à montrer, en s'intéressant de près aux sources de Malherbe, en citant les auteurs que celui-ci a pu connaître ou transposer, en interrogeant les codes sociaux, les ouvrages de philosophie et de politique de son temps, comment le poète caennais arrive à exprimer tant soit peu, à l'occasion, une prise de position plus personnelle au milieu de schémas de pensée que son milieu courtisan et cultivé lui imposait.

Pour chacun des aspects de la pensée de Malherbe qu'il a choisi d'étudier dans le détail, Raymond Baustert passe en revue les modèles possibles, les références incontournables, mais aussi les infimes variantes sémantiques décelables sous la plume du courtisan. Travail de chimiste des mots, cette facette de la thèse est sans doute la plus accomplie, la plus magistrale, car elle permet de dégager le chemin étroit qui, à l'aube du classicisme, sépare le penseur en phase avec son époque et le poète désireux de traduire quelque émotion particulière. Malherbe « miroir de la pensée de son temps », où se met en place ce qui sera la monarchie absolue, ou Malherbe sondeur de son propre gouffre, interprète de son vécu personnel, telle est la question. Pour y répondre, Raymond Baustert propose de passer en revue trois aspects majeurs de l'univers moral de l'auteur des « Larmes de saint Pierre » : la pensée amoureuse, la pensée philo-

---

2 BAUSTERT (Raymond), *L'Univers moral de Malherbe. Étude de la pensée dans l'œuvre poétique*. Berne/ Berlin [etc.] : Peter Lang, coll. Publications universitaires européennes. Série XIII – Langue et littérature françaises, n°222, 1997, 2 vol., xxiii-956 p.



sophique et la pensée politique. Même s'il peut paraître illogique d'évoquer la question métaphysique, surnaturelle, avant les considérations politiques, terre-à-terre, ce plan de travail n'en reste pas moins justifié du fait que la pratique religieuse est intimement associée, pour ce poète de Cour, à la personne royale, si elle n'est pas déterminée par celle-ci.

Pour ce qui est de l'analyse de la pensée amoureuse, Raymond Baustert distingue les qualités physiques et morales de la dame chantée par Malherbe et décrit le maintien d'une certaine tradition dans l'évocation de l'amant, avec sa condition malheureuse, les images de l'Enfer, de la rose, du naufrage, les thèmes de l'insomnie et de l'hostilité du monde et du destin à son égard : thèmes comparés à leur traitement chez les contemporains ou les prédécesseurs de Malherbe. Enfin, est soulevée la question de savoir si, au vu de ses textes confrontés à ceux de certains de ses confrères, Malherbe s'est permis quelque « privauté », notamment dans l'évocation de la sensualité. En fait, la critique a été plus ou moins unanime pour condamner la platitude de la poésie amoureuse malherbienne, bien que, dans sa vie privée, la passion ait joué un certain rôle, sans parler de la passion royale, dont il a pu être l'observateur, de Henri IV pour Charlotte de Montmorency.

La production galante de ce poète un peu froid s'élève à quelque cinquante textes, soit à plus du tiers de son œuvre, ce qui n'est pas rien. Parmi les modèles possibles de la poésie amoureuse chez Malherbe et de ses canons courtois, Raymond Baustert n'a aucune peine à faire ressortir de multiples emprunts et allusions à la littérature galante. D'autres repères esthétiques et amoureux de Malherbe se situent parmi les poètes italiens (Le Tasse) de la Renaissance ou les grands lyriques latins (Properce) chanteurs d'Éros et de ses charmes. Par ailleurs, la poésie amoureuse malherbienne semble annoncer d'autres aspects, à venir, de la littérature galante, comme le Grand Cyrus, de M<sup>lle</sup> de Scudéry.

La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à la pensée philosophique de Malherbe, débute par un exposé sur le renouveau du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle et passe par une analyse des principes de la pensée profane de Malherbe, où sont discutées les notions de raison et d'avant-passion, avec, toujours en point de mire, la question de la sincérité du traitement de tel thème par le poète. Comme thèmes philosophiques majeurs, celui de la fuite du temps, celui de l'égalité de tous les hommes devant l'Instant fatal donnent lieu à une étude fouillée. Là encore, Malherbe doit beaucoup à ses

prédécesseurs, parmi lesquels les auteurs des psaumes, Sénèque, les modernes.

Pour ce qui est des considérations sur la pensée religieuse, Malherbe a pu se voir traiter d'irrévérencieux, accusation dont Raymond Baustert discute le bien-fondé, notamment pour ce qui est de l'absence d'éléments chrétiens dans la présentation des lieux communs. Les thèmes de l'au-delà et de Dieu permettent de faire apparaître la dette de Malherbe à l'égard de la pensée païenne, la notion de Sort – comme celles, voisines, de Destin et de Fortune – étant tout aussi fréquente sous sa plume qu'une vision chrétienne, providentielle de la vie humaine. La position de Malherbe apparaît ici comme particulièrement nuancée, composite : son penchant pour la sagesse païenne recommandant la soumission à la volonté divine rejoint la résignation chrétienne. Dieu apparaît dans sa double qualité d'Éternel et de Père indulgent. En conclusion, Raymond Baustert s'autorise à souligner chez son poète favori quelques accents déistes, Dieu étant d'abord le garant de l'ordre cosmique.

À signaler, à propos de divers deuils qui ont frappé Malherbe, sa relative indifférence à l'égard de la mort de deux de ses jeunes enfants, indifférence qu'il semble partager avec Montaigne. L'émotion tout aussi certaine, virulente même, de Malherbe donne lieu à un désir de vengeance, voire à des pensées antisémites, à propos de la mort de son fils adulte, un violent lui-même victime de la violence d'un juif. La grande question est de savoir si Malherbe, véritable spécialiste du poème consolatoire sur commande, croyait à l'efficacité des « consolations » ainsi exprimées ou si la conformité par rapport à une certaine rhétorique funéraire lui tenait lieu de philosophie face à la Mort. La préférence personnelle de l'auteur de la thèse pour une forme de poésie très impersonnelle, classiquement distante, se montre particulièrement à propos de la « Consolation à M. du Périer », pièce généralement considérée comme une des plus réussies de Malherbe. Pour une fois s'y exprime une tonalité plus lyrique, qui trahit une vibration émotive, que Raymond Baustert n'apprécie pas.

Il n'empêche que c'est dans ce type de poésie noble par excellence que Malherbe, aux yeux de la plupart des critiques, est passé maître. Au fil de ses propres publications, Raymond Baustert est, quant à lui, passé maître dans l'art de disséquer l'intertextualité qui tisse mille liens entre l'Antiquité et la modernité quand il s'agit de consoler les hommes – bourgeois, nobles, souverains – de la perte d'un être cher. Ce genre littéraire, de nos jours, est

perpétué par l'Église et les corps constitués qui, collectivement, rendent hommage à l'un des leurs : la littérature comme telle semble en avoir fait son deuil.

Si Malherbe n'appartient pas à proprement parler aux catholiques sectaires, aux tenants de la Ligue, l'innovation protestante, qui déstabilise l'État et fragilise la France, n'a droit qu'à peu de sympathies de sa part. Il est trop partisan de la loi et de l'ordre pour saluer de gaité de cœur une entreprise qui visait à plus de justice, quitte à générer, pour un temps, le chaos. Mais, ce qui est remarquable, c'est que Malherbe, poète, ne s'intéresse guère aux querelles théologiques qui opposent les deux bords.

L'étude de la pensée politique, qui fait l'objet de la dernière partie de la thèse, s'ouvre sur un tableau de la France déchirée par les guerres de religion, mais aussi marquée par les incursions guerrières et les rapines en Italie : autant d'occasions, pour le poète, de se définir par rapport au long terme. Or, ce qui précède l'a annoncé, Malherbe n'est pas porté aux révolutions, aux aventures, il est frileusement conservateur. Une figure d'intégration, un homme de renouveau, de réconciliation et de paix comme Henri IV aurait dû trouver son assentiment, mais l'on sera surpris de lire le peu d'indignation que soulèvera, chez Malherbe, le geste meurtrier de Ravallac. C'est encore le roi renégat qui a finalement livré la meilleure réponse possible à la « déroute des valeurs » observée par Raymond Baustert. Or, ce roi modèle lui-même, ses prédécesseurs et son successeur avaient eux-mêmes à se définir par rapport à des types littéraires et politiques connus, comme ceux qui sont fournis par Virgile, Ovide ou encore Machiavel, dont l'auteur de ce travail détaille les qualités et les défauts. Cette partie de l'œuvre poétique de Malherbe est moins connue que ses poèmes de consolation ou certaines de ses traductions de psaumes, et présente un grand intérêt, la fonction régale – à travers son avatar présidentiel français contemporain – continuant d'exercer tout son prestige en vertu de l'origine censément divine et des pouvoirs surnaturels qui lui étaient autrefois attribués.

Le « prince idéal » dans ses rapports avec Dieu, avec son peuple et avec l'étranger fait l'objet de trois chapitres donnant lieu à des considérations d'ordre juridique et politique. Pour ce qui est du statut du roi de France, il s'agit de s'interroger sur les rapports entre droit divin, hérédité ou électivité de la charge royale, notions dramatiquement soulevées par l'enjeu de la guerre civile. Face à son peuple, le roi endosse un autre habit,

celui de père nourricier de la nation, mais il est également principe suprême de sanction et de clémence. Là encore, le recours à l'exemple grec (Aristote) permet de montrer la permanence d'une certaine pensée politique. Face aux pays et souverains voisins, le roi de France incarne encore un autre rôle, celui de champion de sa patrie, lequel sait, au besoin, susciter ou utiliser la guerre étrangère pour faire diversion par rapport aux querelles intestines, pour assouvir ses rêves de conquête universelle. Raymond Baustert fait bien de souligner un aspect particulièrement oublié par l'Histoire : le vieux rêve de la conquête de l'Orient, tel que François I<sup>er</sup> a pu l'avoir. Raymond Baustert s'interdit cependant de rapprocher la conception royale de Malherbe de celle que l'on trouve, par exemple, chez Rabelais, où apparaît un contretype de conquérant avec la figure de Picrochole. Pourtant, à confronter ainsi des extrêmes, des univers diamétralement opposés, l'auteur de la thèse se donnerait le moyen de mieux faire ressortir encore la singularité de chacun. Face aux concurrents étrangers, comme l'Italie, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Espagne, le roi de France doit constamment louvoyer, se ménager des alliances, en retourner d'autres à son profit : Malherbe, poète de Cour toujours à la merci de quelque faveur, rente ou charge, se fait, à grand renfort de poncifs littéraires, un habile propagandiste de l'intérêt dynastique, qui se confond alors avec l'intérêt national, encore que la notion de propagande ne soit pas – comme telle – analysée par Raymond Baustert.

Dans son Avant-propos, le professeur luxembourgeois expose son propos, qui n'entend pas tellement présenter un nouveau philosophe, que « suivre le fil d'une idée de l'antiquité à Malherbe », lequel devient ainsi l'écho sonore de son époque, l'« interprète de ses aspirations »<sup>3</sup>.

Conformément au titre retenu, le choix de l'auteur s'est limité à l'étude des valeurs morales véhiculées par les poésies de Malherbe, qu'il analyse en termes philosophiques et juridiques, tout en reconstituant leur filiation et, partiellement, leur influence. Différents modèles de comportement et de formalisation, comme le stoïcisme, l'épicurisme, l'aristotélisme, le pétrarquisme, l'anti-machiavélisme et leurs variantes et contraires, avec les emprunts latents et patents, sont abondamment mis à contribution dans ce travail doctoral. La perspective critique retenue par l'auteur reste toujours

---

3 BAUSTERT (Raymond), *L'Univers moral de Malherbe...*, op. cit., vol. 1, p. xxii-xxiii.

prudemment classique, sans concessions aux théories modernes de la communication et de la sémiotique. Par exemple, Raymond Baustert n'évoque guère la « purification » linguistique opérée par Malherbe, dont on peut penser qu'elle obéissait aussi à des considérations idéologiques, partant morales. Le fait que le précurseur du classicisme renonce à bien des richesses lexicales et sémantiques du français créé parfois de toutes pièces par les écrivains de la Renaissance, notamment les membres de la Pléiade et Rabelais, est, ici, interprété comme une victoire du cérébral sur le viscéral, de la raison sur le délire, de l'ordre sur le chaos. Certes, mais on pourrait se demander si cette limitation volontaire que s'impose Malherbe est de quelque conséquence sur son « œuvre poétique ». Cette œuvre d'ailleurs, si pauvre en jeux rythmiques et sonores, est-elle vraiment « poétique » ou est-ce de la prose mise en vers, des pensées morales, philosophiques, politiques, religieuses coulées dans des sonnets, des stances et autres élégies, moules creux plutôt que créateurs ?

Le mot de « psychanalyse », des explications de laquelle « Malherbe, homme simple et de bon sens, n'aurait que faire », est cité une seule fois (p.821), pour être aussitôt et délibérément écarté. De même, l'approche bachelardienne, notamment à propos du thème poétique du feu, n'est pas mise à contribution par l'auteur de la thèse, qui s'en tient à une stricte lecture lexicologique et philosophique, quitte à tenter parfois des rapprochements littéraires hardis, comme le parallèle entre Malherbe... et Marcel Proust (p.468-469). Le but avoué du travail est d'intégrer Malherbe dans les courants de pensée de son époque – par une recherche des sources – en renonçant de propos délibéré à de nombreux rapprochements en aval. Voilà ce qui explique une certaine timidité dans le choix des comparants littéraires, des méthodes critiques et des sciences auxiliaires de la littérature. Globalement, toutefois, l'ouvrage se recommande par la rigueur de sa structure et de son érudition, cette dernière concrétisée par une bibliographie fournie et un index des œuvres et des personnes citées, même si on peut regretter que les citations en latin et en italien ne soient pas uniformément traduites en français.

Soit par mimétisme, soit par retenue personnelle, l'auteur arrive presque systématiquement à éviter de se citer à la première personne du singulier ou du pluriel et à ne parler de soi que de façon indirecte, se désignant fréquemment par le pronom on, préférant les constructions impersonnelles du type : « il a été constaté que... », ou encore, cédant l'initiative

au texte même: « La question se reposera ». Dans un ouvrage qui s'intéresse de près à la formation du goût classique, cet effacement volontaire de l'auteur derrière son sujet, loin de lasser par une certaine distanciation, est particulièrement pertinent. De même, les particularités stylistiques de Raymond Baustert conviennent à l'époque étudiée et se distinguent par le goût de la clarté, la limpidité et la vivacité de l'énoncé, l'excellence des introductions, des transitions, des conclusions intermédiaires, le jeu des questions rhétoriques instaurant le dialogue avec le lecteur, le sens des formulations nuancées, des reprises et des variantes, le goût des gradations et des relativisations, l'heureuse distribution de la matière en parties et chapitres judicieusement équilibrés. Du point de vue formel, le *Malherbe* de Raymond Baustert est un bel exemple de travail doctoral cohérent et canonique, dont l'acuité d'analyse reste incontournable<sup>4</sup>.

En 2003, Raymond Baustert a publié un troisième volume consacré à un genre littéraire qui lui semble essentiel: la consolation érudite<sup>5</sup>. La mort d'un être proche laisse l'homme désemparé, quelle que soit sa situation sociale. Les études savantes que voici montrent comment, dans les milieux cultivés français de la première moitié du Grand Siècle, des écrivains ou des personnalités ont tenté de consoler leur proche ou leur suzerain frappés par un deuil. Ces textes s'inscrivent dans un double contexte, celui de l'héritage chrétien et biblique et celui de la pensée classique. Tout le mérite du chercheur consiste à remonter les filières, à retrouver les sources d'inspiration littéraires et philosophiques, à dégager les modèles et à souligner le travail de remise en forme des mythes et des métaphores. Le présent recueil d'articles illustre la démarche scientifique mise en œuvre dans les projets de recherche officiels du Centre universitaire et augure bien du niveau académique visé par l'Université du Luxembourg qui devait voir le jour en 2003. Dans sa discipline, la critique génétique dix-septémiste, le

---

4 Voir WILHELM (Frank), « Raymond Baustert, *L'Univers moral de Malherbe. Étude de la pensée dans l'œuvre poétique* », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, (Paris), n°6, novembre-décembre 1998, p. 1158-1160.

5 BAUSTERT (R.), *La Consolation érudite. Huit études sur les sources des lettres de consolation de 1600 à 1650*. Tübingen: G. Narr, coll. Biblio7, n°141, 2003, 387 p.

professeur Raymond Baustert compte parmi les meilleurs spécialistes à l'échelle internationale<sup>6</sup>.

Le quatrième volume personnel de critique littéraire publié par Raymond Baustert du temps de sa carrière active est paru en 2005 et porte sur la querelle entre jésuites et jansénistes<sup>7</sup>. Il soulève la question de savoir si un événement religieux comme une procession en l'honneur de la sainte Vierge dans la ville de Luxembourg en 1685 peut revêtir un intérêt littéraire et culturel. Le dix-septième ici à l'œuvre s'efforce d'y répondre méthodiquement, scientifiquement, élégamment. À l'époque évoquée, deux sensibilités catholiques aux pratiques divergentes s'opposent : les jésuites et leur conception humaniste de la religiosité emboîtant le pas au pouvoir politique régalien et acceptant pour cela des compromis et toute une casuistique subtilement argumentée, et les jansénistes, représentés en l'occurrence par le Grand Arnauld, véritables puritains au service d'une conception austère de la religion, empreints de la crainte du créateur et tremblant à l'idée de manquer de grâce. La procession de 1685 est donc organisée par les jésuites de Luxembourg en l'honneur de la protectrice de la ville-forteresse que le Roi-Soleil, grand marianophile, vient de conquérir. Dans la procession, ils n'hésitent pas à introduire des motifs empruntés à la mythologie antique et des objets liés à l'actualité politique immédiate. Du spectacle multiculturel en somme, conforme au goût de la Compagnie de Jésus pour l'éducation par les effets théâtraux au service de la bonne doctrine. Arnauld, célèbre janséniste exilé par Louis XIV, apprend la chose et réagit par un pamphlet dans lequel il attaque violemment l'irrégion de la concurrence et réfute catégoriquement le recours à l'imaginaire païen<sup>8</sup>.

---

6 Voir WILHELM (Fr.), « Vitrine. Raymond Baustert, *La Consolation érudite. Huit études sur les sources des lettres de consolation de 1600 à 1650*. Tübingen, G. Narr, Biblio. 17-141, 2003. 387 p. 58 euros », *Tageblatt. Livres/ Bücher*, (Esch-sur-Alzette), 18 juillet 2003.

7 BAUSTERT (R.), *La Querelle janséniste extra muros ou la polémique autour de la procession des jésuites de Luxembourg, 20 mai 1685*. Tübingen : G. Narr Verlag, coll. Biblio 17, 2005, 192 p., index.

8 WILHELM (Fr.), « Vitrine. Raymond Baustert, *La Querelle janséniste extra muros ou La polémique autour de la procession des jésuites de Luxembourg, 20 mai 1685*, Tübingen, G. Narr Verlag, 2005. 192 p., 58 € », *Tageblatt. Livres/ Bücher*, (Esch-sur-Alzette), février 2006.

On devine que les préférences du professeur Baustert vont plutôt à la pensée exigeante des jansénistes qu'à la religiosité plus mondaine des jésuites. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le professeur Baustert, peu avant de quitter l'Université du Luxembourg, ait tenu à y organiser un colloque ayant comme objet d'étude la réception de la pensée de Port-Royal à l'étranger. Dans un cinquième volume, il a publié les communications sous le titre : *Le Jansénisme et l'Europe*<sup>9</sup>.

Nous attendons la parution du livre auquel notre collègue travaillait dès avant son accession à l'éméritat : *10 mai-7 juin 1687: voyage luxembourgeois de Louis XIV. Un Roi à Luxembourg*<sup>10</sup>.

\*

À passer ainsi en revue le travail intellectuel de toute une vie, on pense à l'adage : « Dis-moi qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es ». L'universitaire Raymond Baustert en fournit une illustration des plus révélatrices. À force de fréquenter les esprits souverains du siècle classique et pour se reconnaître en leur sobriété de paroles, leur exigence morale, leur distinction formelle, leur formalisme structurant, leur pensée centripète, il a su transposer à l'époque moderne et dans ses relations avec responsables, collègues, amis et étudiants l'image d'une personnalité d'élection qu'on se félicite de pouvoir côtoyer.

En somme, et pour reprendre et faire ricocher un mot célèbre de Sganarelle, le professeur Raymond Baustert est un grand seigneur honnête homme.

Pour le comité éditorial – Professeur émérite Frank WILHELM

---

9 Cf. Bio-bibliographie.

10 Cf. Bio-bibliographie.





Vlad ALEXANDRESCU

Université de Bucarest

### **GRADATION OU HIÉRARCHIE ? POUR UNE LECTURE ARÉOPAGITIQUE DES *PENSÉES DE PASCAL***

Tout exercice d'admiration peut être projeté sur l'arrière-plan de l'admiration ultime et fondamentale, qui n'est due qu'à la Source de toute vérité. Aussi cet exercice est-il apparenté au discours apologétique, tel que la modernité européenne l'a maintes fois repris et développé à la faveur des différentes sensibilités et au croisement des doctrines diverses qui ont structuré notre identité, à la fois tardive et toujours renouvelée.

Pour celui qui commence, continue et finit un dialogue avec Dieu, la pensée de Blaise Pascal est un repère incontournable. Ces lignes, écrites pour témoigner mon admiration à l'égard de l'engagement intellectuel et humain hors pair dont le Professeur Raymond Baustert a honoré durant toute sa carrière son travail, ses étudiants et ses collègues à l'Université du Luxembourg, visent à la fois une approche de Pascal et une réflexion sur le relativisme contemporain.

Je prendrai comme point de départ l'attitude de Pascal au sujet d'une démarche typique des apologètes chrétiens, à savoir de l'argument que l'on nomme téléologique, connu dans le vocabulaire philosophique contemporain sous le nom de *argument from design*. À plusieurs endroits des *Pensées*, Pascal se demande avec étonnement pourquoi les apologètes continuent d'utiliser l'argument téléologique de l'existence de Dieu. Ainsi, par exemple, Pascal écrit-il :

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain [que ceux] qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui

cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles. Et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris<sup>1</sup>.

Il est clair que Pascal était un adversaire de l'argument dérivé de l'ordre et du cours de la nature, non en raison du fait qu'il ne prouverait rien à ceux qui croient en Dieu, mais à partir du constat, « par raison et par expérience », qu'il n'est pas persuasif pour ceux qui ne croient pas en Dieu. Ces derniers sont « ceux en qui cette lumière est éteinte », parce qu'ils sont « destitués de grâce » et, « recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ».

Mon interrogation vise à savoir ce qu'est cette lumière qui, à condition de l'avoir, permet de voir Dieu dans l'ordre de la nature et, à défaut de, vous laisse chercher aveuglément « dans l'obscurité et les ténèbres ». Un programme apologétique a-t-il encore du sens aujourd'hui, si Pascal avait raison et si la lumière n'était donnée qu'à certains ? Et quel sens Pascal lui-même pouvait trouver à écrire son *Apologie du christianisme*, à l'intérieur d'une vision rigoureusement augustinienne, où le péché originel a condamné l'humanité depuis des temps immémoriaux et où Dieu ne livre sa face qu'à ses élus ?

Dans ce qui suit, je vais développer un argument qui indique une issue de cette aporie, argument qu'il me semble lire entre les lignes dans les *Pensées* de Pascal, qui repose sur une tradition presque tout aussi ancienne que celle d'Augustin, celle de Denys l'Aréopagite, et qui se veut également une réponse claire au relativisme de nos jours.

À certains endroits, Pascal semble utiliser la *via negativa* de la théologie apophatique, pas nécessairement peut-être pour démontrer l'existence de

---

1 PASCAL (Blaise), *Pensées*, Laf. 780, Sel. 644 (les fragments des *Pensées* sont indiqués d'après la numérotation Sellier et Lafuma).

Dieu, mais plutôt pour créer une impasse de la connaissance, un vide de déterminations, une obscurité de l'esprit, où le rayon de la foi puisse briller tout d'un coup, inondant de lumière l'esprit de celui qui cherche. Aussi, à ses yeux, le cours de la lune et des planètes est-il une preuve assez peu persuasive de l'existence de Dieu. Pour cette catégorie de personnes, l'argument téléologique semble une preuve « bien faible ». Pascal poursuivait ainsi le fragment ci-dessus :

Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché ; et que, depuis la corruption de la nature, il les a laissés [les hommes] dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée. *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare*<sup>2</sup>.

C'est ce que l'Écriture nous marque, quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle, comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront. Et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs : *Vere tu es Deus absconditus*<sup>3</sup>.

Pour Pascal, l'argument téléologique semble « une lumière » dans « la lumière ». Or, pour ceux qui « ne trouvent qu'obscurité et ténèbres », c'est précisément la lumière qui fait défaut.

Ainsi, dans le texte même des *Pensées*, la lumière que Dieu donne en même temps que la foi n'est pas la lumière de midi, comparée dans sa réalité sensible à l'eau dans la mer. Dans ces termes, la nature entière devient pareille à la lumière de midi vue dans la lumière. Si on a la lumière, on peut voir la nature comme un argument téléologique. La lumière de la foi rend possible de voir la lumière de midi d'un double éclat. Si en revanche on ne l'a pas, la lumière de midi apparaît comme l'eau dans la mer, dans une immensité sans ordre et dépourvue de sens.

C'est saint Paul qui a ouvert cette façon de voir, mi-positive, mi-négative, à l'intérieur de son discours dans l'Aréopage d'Athènes. Prenant pour prétexte un autel consacré par les Athéniens à un *agnostos Theos*, saint Paul leur disait de façon ironique : « il me semble qu'en toutes choses

---

2 *Matthieu*, 11,27.

3 *Isaïe*, 45,15.

vous êtes religieux jusqu'à l'excès»; il poursuit: « C'est donc ce Dieu que vous adorez sans le connaître, que je vous annonce »<sup>4</sup>. La phrase qui suit semble avoir été l'amorce de la réflexion de Pascal :

Il [Dieu] a fait naître d'un seul toute la race des hommes, et il leur a donné pour demeure toute l'étendue de la terre, ayant marqué l'ordre des saisons et les bornes de l'habitation de chaque peuple, afin qu'ils cherchassent Dieu, et qu'ils tâchassent de le trouver comme avec la main et à tâtons, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous<sup>5</sup>.

C'est l'esquisse d'un argument téléologique, qui est immédiatement suivi par l'annonce d'une voie négative :

Puis donc que nous sommes les enfants et la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à la pierre, dont l'art et l'industrie des hommes ont fait des figures<sup>6</sup>.

C'est ce discours qui, selon les *Actes des Apôtres*, eut pour résultat la conversion de « Denys, sénateur de l'Aréopage », ainsi que la Bible de Port-Royal l'appelle. En l'absence d'une définition de l'*agnostos Theos* que Paul évoquait dans l'Aréopage<sup>7</sup>, le Pseudo-Denys décrit l'ascension mystique à travers une succession de négations au moyen desquelles l'esprit écarte tour à tour tout ce qui le sépare de Dieu, c'est-à-dire tout ce qui peut être connu, pour en arriver ainsi à l'Inconnu, se trouvant au-delà de tout contact sensible et intelligible, et entouré des ténèbres impénétrables<sup>8</sup>. L'espace manque ici pour décrire cet itinéraire de l'esprit en Dieu *per via negationis*. Les techniciens de l'apophatisme assurent cependant que cette expérience intellectuelle négative fournit à un certain moment un *analogon* sur le plan logique de ce qui se produit effectivement sur le plan pneumatique, au moment de la « contemplation de la lumière divine, par une vue sans forme dont l'esprit au-dessus de l'esprit jouit dans le Saint Esprit »<sup>9</sup>. Or la conclu-

---

4 *Actes*, 17, 22-23. Traduction de Port-Royal.

5 *Actes*, 17, 26-27.

6 *Actes*, 17, 29.

7 *Actes*, 17, 22-31.

8 Cf. SCRIMA (André), *Antropologia apofatică*. Bucarest : Humanitas, 2005, p. 63.

9 Grégoire Palamas (saint), *Troisième Traité. De la lumière sainte*, dans *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff. Seconde édition revue et corrigée. Louvain : Spicilegium sacrum lovaniense, 1973, vol. 2, p. 496 (Triade II, 3, §53).

sion naturelle de cette ascension *per via negationis* vise à énoncer la séparation ontologique de Dieu et de toute réalité finie à tous les moments du développement dialectique : la théologie négative ne tente pas d'établir ce que Dieu est, mais « elle montre la façon dont Dieu n'est rien de ce qui est, par éminence et non par privation d'existence »<sup>10</sup>. Vladimir Lossky l'avait bien vu : un Dieu qui n'est pas le *Deus absconditus* des Écritures ne convient pas à la Révélation<sup>11</sup>.

Ce sont des choses bien connues, à la fois dans l'Orient et dans l'Occident chrétiens, et qui me permettent de reprendre le fil de mon argument à partir de l'endroit où je l'ai conduit, à savoir de la lumière qui rend possible la lumière. Afin de montrer le sens où cette aporie s'éclaire, me semble-t-il, je citerai un fragment particulièrement difficile des *Pensées*, dans lequel, dans son style à la fois rigoureux et lapidaire, Pascal esquisse une hiérarchie des groupes de gens, selon l'opinion que ceux-ci ont des « personnes de grande naissance » :

Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots, qui ont plus de zèle que de science, les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière<sup>12</sup>.

Le fragment est connu à juste titre, à la fois pour avoir rendu possible une politique chrétienne conservatrice et pour légitimer une « pensée de derrière » la tête, susceptible de ménager à tout un chacun la réserve d'un espace intérieur de liberté. Cette liberté était salutaire puisque Pascal définissait la tyrannie comme le procédé par lequel quelqu'un veut « avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre » (Sel. 91, Laf. 58), ou le désir de domination « hors de son ordre » (Sel. 92, Laf. 58).

---

10 SCRIMA (A.), *Antropologia apofatică*, op. cit., p. 67.

11 LOSSKY (Vladimir), *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris : Aubier-Montaigne, 1944, p. 30.

12 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Laf. 90, Sel. 124.

Je ne reprends pas ici l'analyse détaillée de ce fragment, dont j'avais proposé une schématisation dans mon livre sur Pascal<sup>13</sup>. Cette lecture se proposait de rendre compte de la construction des points de vue successifs qui composent le fragment, faisant remarquer l'emboîtement argumentatif qui permettait à Pascal de passer du pour au contre grâce à un changement minimal de position. Mais, à l'intérieur de cette construction polyphonique, je réfléchissais sur le statut problématique des différents énonciateurs mis en scène, qui – me semblait-il à l'époque – permettait au penseur de tenter un classement et une hiérarchisation de ces points de vue, tout en postulant la réalité de l'existence de l'objet, au-delà du paradoxe de son appréhension.

Aujourd'hui cette lecture, à laquelle je ne retranche rien de son caractère technique, me semble incomplète. En effet, je crois que l'on doit réfléchir davantage sur ce qui, dans le texte du fragment, permet d'emboîter l'argument de l'énonciateur précédent dans un point de vue capable de le convertir dans le sens opposé, à savoir, selon les mots mêmes de Pascal, « selon qu'on a de lumière ». L'expression de « lumière » apparaît plusieurs fois dans ce fragment. Les « dévots » jugent les aristocrates « par une nouvelle lumière que la piété leur donne » ; les « chrétiens parfaits » les honorent « par une autre lumière supérieure ». Le mot semble synonyme de pensée, puisque les « habiles » respectent les aristocrates « non par la *pensée* du peuple, mais par la *pensée* de derrière » (je souligne). Par conséquent, le critère qui d'une catégorie politique à l'autre fait succéder l'opinion du pour au contre est bien le plus ou moins de lumière selon laquelle elle en juge. Tout en maintenant ma lecture polyphonique du fragment et partant de la vision pascalienne de la société, il me semble utile de m'interroger sur cette notion de lumière qui rend possible et l'une et l'autre.

À parcourir les *Pensées*, l'on pourrait établir l'hypothèse que Pascal prend le mot « lumière » pour synonyme de « foi » et de « grâce », comme dans le fragment cité ci-dessous :

---

13 ALEXANDRESCU (Vlad), *Le Paradoxe chez Blaise Pascal*. Berne/ Berlin/ Paris [etc.] : Peter Lang, coll. Science pour la communication, n°49, 1997, xx-262 p. ; p. 202-213.

Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de charité, qui ne trouvent que des ténèbres et obscurité dans toute la nature, etc.<sup>14</sup>

Néanmoins, je ne trouve pas cette équivalence satisfaisante pour notre contexte, car je ne crois pas que c'est la foi en Dieu ou la grâce de Dieu qui explique les variations de points de vue à travers les catégories politiques de Pascal. Il serait certainement préférable de revenir à un vocabulaire platonicien classique, selon lequel les individus ou, ici, les groupes d'individus, aperçoivent différemment le reflet des objets du monde réel selon qu'ils sont plus ou moins près de la lumière qui les éclaire par derrière. Mais cette référence à la *République* ne vaut que pour le cadre général ; elle n'explique ni la hiérarchie d'intelligence ni « le renversement perpétuel du pour au contre » que Pascal construit dans ce fragment et dans d'autres qu'on peut lui associer, tel que, par exemple, le suivant :

Ils se sont portés les uns sur les autres, par un cercle sans fin, étant certain qu'à mesure que les hommes ont de lumière ils trouvent et grandeur et misère en l'homme<sup>15</sup>.

On trouve cependant une hypothèse d'interprétation beaucoup plus satisfaisante si on entend la « lumière » pascalienne comme « illumination » dionysienne<sup>16</sup>. En effet, le Pseudo-Denys avait donné une définition célèbre de la hiérarchie, comme « un ordre sacré, une science, une activité s'assimilant, autant que possible, à la déiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu »<sup>17</sup>. Ces illuminations rendent les esprits immatériels tels « des miroirs parfaitement transparents et sans tache, aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie »<sup>18</sup>. Il n'y a pas lieu à s'étendre

---

14 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Laf. 780, Sel. 644.

15 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Laf. 122, Sel. 155.

16 Une enquête très fournie sur d'éventuels croisements d'idées se trouve chez FERREYROLLES (Gérard), « Pascal et Denys l'Aréopagite », dans BEHRENS (Rudolf), GIPPER (Andreas) et MELLINGHOFF-BOURGERIE (Viviane), éd., *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, coll. Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft, n°26, 2005, XIII-407 p. ; p. 17-37.

17 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*. Traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris : Cerf, coll. Sources chrétiennes, n°58, 1958, XCVI-226 p. ; III, 1.

18 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., III, 2.

ici sur la *theosis* telle que Denys la décrit, puisqu'il affirme que « le but de la hiérarchie est, dans la mesure du possible, l'assimilation et l'union à Dieu »<sup>19</sup>. Cette proportionnalité, que nous retrouvons partout chez le Pseudo-Denys comme principe analogique, fonde les échelons de la hiérarchie, aussi bien céleste qu'ecclésiastique. Ainsi, c'est bien par degrés que la hiérarchie s'illumine elle-même, à mesure de sa propre capacité. L'ordre hiérarchique consiste en ce que « les uns soient illuminés et que les autres illuminent », alors que « la Béatitude divine, pleine d'une éternelle lumière, illumine ou, pour mieux dire, Elle est lumière, dépassant la lumière »<sup>20</sup>. En effet, la Trinité ne se répand pas dans l'émanation de la grâce ; elle subsiste, pure de tout partage, en-deçà de toute procession. En revanche, ceux qui reçoivent l'illumination sont « comblés de la lumière divine » et, « en tant qu'esprits plus translucides et possédant en propre le double pouvoir de recevoir et de transmettre la lumière, une fois comblés de façon bienheureuse par le saint éclat, répandent la lumière dont ils débordent de toutes parts sur ceux qui méritent de la recevoir »<sup>21</sup>.

Je crois qu'il faut effectivement mettre à profit le Pseudo-Denys afin de trouver le modèle de la gradation pascalienne de la liasse *Raison des effets*. En effet, le propre des fragments cités est d'esquisser une hiérarchie, en l'occurrence politique, de la société selon la façon de regarder l'ordre social, c'est-à-dire précisément selon un degré de connaissance qui est infus à chaque individu à travers sa propre capacité de comprendre. C'est ce critère intellectuel qui hiérarchise non l'objet de la contemplation, qui reste le même, mais ceux qui le contemplant, en dressant une hiérarchie en amont du point de perspective. Cette hiérarchie ne prouve pas seulement la réalité de l'objet, ainsi que je l'avais vu en 1997, mais aussi, et surtout, la procession de la lumière à travers les différents points de vue qu'elle engendre ou les dons de l'Esprit Saint, dans le vocabulaire théologique.

Voici concernant la hiérarchie d'intelligence. Voyons maintenant pour les « opinions succédant du pour au contre ». Dans le fragment *Ordre par dialogues*, il semble bien que Pascal avait conçu les fragments sur la gradation comme des étapes d'une pensée négative pour atteindre Dieu.

---

19 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., III, 2.

20 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., III, 2.

21 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., III, 3.



Ordre par dialogues.

« Que dois-je faire ? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien ? Croirai-je que je suis dieu ? »

« Toutes choses changent et se succèdent. »

« Vous vous trompez, il y a... »

« Et quoi ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? » Non. « Et votre religion ne le dit-elle pas ? » Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart.

Lettre pour porter à rechercher Dieu.

Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes qui travailleront celui qui le recherche<sup>22</sup>.

Le personnage mis en scène, sans nul doute le libertin, ne voit partout « qu'obscurités ». Dans cette impasse, il est tenté et par le pyrrhonisme et par le stoïcisme, ce qui est précisément la situation décrite dans *l'Entretien avec M. de Sacy*. La réplique suivante fait état du changement et de la succession. Est-ce la succession des états du pour au contre, dont il est question dans les fragments politiques ? Enfin, la sortie de l'impasse par l'argument téléologique est refusée selon la même considération. L'argument est vrai pour les « quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière », mais faux pour la plupart. Le fragment se termine par l'esquisse d'un itinéraire à travers les positions pyrrhoniennes et stoïciennes, déjà amorcé au début du fragment. Ce fragment a ceci de particulier qu'il réunit les positions fausses des pyrrhoniens et des stoïciens, la considération du changement et de la succession des choses et le refus de l'argument téléologique pour éclairer le libertin. La solution envisagée par Pascal est clairement une *via negativa*, par la recherche d'un rayon de lumière à travers les positions stériles des sectes philosophiques.

Pour reprendre l'argumentation, je crois que l'enseignement que Pascal retient du Pseudo-Denys est de chercher le rayon de lumière de la foi au-delà des « ressemblances avec la Théarchie, la qualifiant d'invisible, d'illimitée, d'infinie et usant de termes qui signifient non ce qu'Elle est, mais ce qu'Elle n'est point »<sup>23</sup>. C'est la célèbre méthode négative que l'apophasme

---

22 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Laf. 2-4, Sel. 38.

23 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., III, 3.

chrétien a développée dans l'une de ses traditions les plus vénérables. Pour emprunter les termes du Pseudo-Denys,

je crois que cette méthode [...] convient mieux, puisque, selon la suggestion même de la secrète tradition sacerdotale, nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son infinité suressentielle, impensable et indicible. Si donc les négations, en ce qui concerne les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères, c'est plus proprement que les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblance avec leur objet<sup>24</sup>.

Pascal était un philosophe de son temps. Son projet apologétique, adressé au libertin de son époque, avait à craindre les deux écoles philosophiques qui avaient fleuri durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans ce paysage intellectuel, l'apologie du christianisme devait relever le défi philosophique que les cercles intellectuels contemporains avaient petit à petit formulé. Sa solution propre consiste à renvoyer dos à dos « pyrrhoniens » et « dogmatistes », comme on le voit dans *l'Entretien avec M. de Sacy*, mais aussi dans de nombreux fragments élaborés des *Pensées*, à travers la schématisation de positions fortement rationnelles qui peuvent être mises en regard l'une de l'autre. Je crois que l'inspiration de ce procédé est aréopagitique et qu'il représente un *aggiornamento* de la *via negationis* préconisée par le Pseudo-Denys. Je crois aussi que Pascal était prêt à étendre l'utilisation de ce procédé à différentes formes de rationalités sociales et politiques, à travers l'opposition des opinions contraires, ainsi qu'on peut le voir dans le fragment Laf. 90, Sel. 124, ou bien dans un autre, qui, à coup sûr, est conçu sur le même modèle :

Grandeur, misère.  
À mesure qu'on a de lumière on découvre plus de grandeur et plus de bassesse dans l'homme. Le commun des hommes.  
Ceux qui sont plus élevés.  
Les philosophes.  
Ils étonnent le commun des hommes.  
Les chrétiens, ils étonnent les philosophes.  
Qui s'étonnera donc de voir que la religion ne fait que connaître à fond ce qu'on reconnaît d'autant plus qu'on a plus de lumière (Sel. 506, Laf. 613).

---

24 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, op. cit., II, 3.

Parfois, les opinions contraires trahissent non seulement des rationalités opposées, mais elles laissent apparaître une hiérarchie, *secundum modum recipientis*, une autre notion-clé dionysienne. Cette hiérarchie, ainsi que je l'ai montré, concerne non l'objet que l'intellect regarde, mais la connaissance de l'objet par le sujet connaissant, en établissant des catégories à part entière, qui, elles, témoignent du travail de l'Esprit Saint.

Je ne conclurai pas cet hommage avant de me poser une dernière question. Cette lumière que l'homme reçoit graduellement et qui lui permet d'articuler des points de vue successifs et contraires, en englobant l'argument du point de vue précédent par le fait de le convertir dans une vue de sens opposé, cette lumière pourquoi n'est-elle pas « comme le jour en plein midi » ? On ne dit pas, affirme Pascal, « que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront ». Car, selon un autre endroit des *Pensées*, « cette même lumière qui découvre les vérités surnaturelles les découvre sans erreur, au lieu que la lumière qui, etc. »<sup>25</sup>. Pascal ne va peut-être pas jusqu'à opposer les deux lumières, mais il est clair que l'une n'éclaire pas sans l'autre. En d'autres termes, la lumière graduelle de l'esprit rend possible ce que l'homme voit dans la lumière, ce que les gens de Port-Royal exprimaient par la belle prière du *Psaume*, « nous verrons la lumière dans votre lumière »<sup>26</sup>. Et Pascal, lui-même, par la prosopopée de la conférence « A P[ort]-R[oyal] » :

J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait, je l'ai rempli de lumière et d'intelligence, je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent<sup>27</sup>.

Pour actualiser l'argument pour le relativisme contemporain, il suffit de remarquer que de même qu'à l'époque de Pascal, l'opinion publique était confrontée au défi du néo-scepticisme et du néo-stoïcisme, de même nous sommes aujourd'hui assaillis par les prétentions du relativisme ou de différentes doctrines qui tendent à se rendre maîtresses de la connaissance. À tous ceux-ci nous pouvons répondre qu'ils ont raison, dans une certaine mesure, selon la lumière qu'ils reçoivent. La justification de points de vue rationnels, opposés et éventuellement hiérarchiques, n'ébranle en rien le

---

25 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Sel. 792, Laf. 957.

26 *Psaumes*, 35, 10, traduction de Port-Royal.

27 PASCAL (Bl.), *Pensées*, Sel. 182, Laf. 149.

travail de l'Esprit Saint, car celui-ci procède de Dieu le Père et descend dans l'esprit étroit de chacun de nous, à mesure de sa propre intelligence.



Madeleine BERTAUD

Université de Lorraine

## SPIRITUALITÉ ET CRÉATION POÉTIQUE CHEZ FRANÇOIS CHENG

« La beauté est une rencontre »<sup>1</sup>

Recevant François Cheng sous la Coupole le 19 juin 2003, Pierre-Jean Rémy lui dit : « C'est un long chemin, oui, que vous avez fait pour venir jusqu'à nous ». Comment en douter ? de la Chine, quittée en 1948 à l'âge de 19 ans, jusqu'à l'Occident, où il connut les misères de l'exil, avant de retrouver un pays et la sérénité. Mais plus encore, c'est un « cheminement », caractérisé par la recherche des « rencontres » qui permettent le « dialogue », où chacun s'enrichit de la « meilleure part » de l'autre ; une lente et persévérante accession à ce que l'Académicien français appelle la « vie ouverte » (je reprends des expressions qui lui sont chères). Ce cheminement lui a permis, non seulement d'apprendre notre langue jusqu'à la posséder à un degré de perfection singulier, mais aussi d'intégrer, grâce à une puissance de travail et une faculté d'accueil rarissimes (il a raison de se présenter en « pèlerin de l'Occident »), une nouvelle culture. Or, aucune rupture n'affecte ce parcours : l'homme n'a rien perdu en route de son fond originel ni « aucune parcelle de [son] âme », m'a-t-il assuré dans une conversation privée.

En 1977 et 1979, il donna au Seuil deux essais : *L'Écriture poétique chinoise* et *Vide et plein : le langage pictural chinois*. À partir d'un riche corpus – la poésie de la dynastie des Tang (618-907), la peinture classique, des mêmes Tang à la fin de l'Empire, en passant par l'œuvre majeure de Shitao

---

<sup>1</sup> CHENG (François), *Le Livre du vide médian* [2004]. Paris : Albin Michel, coll. Espaces libres, n°213, 2009, 225 p. ; p. 31 ; repris dans *À l'orient de tout. Œuvres poétiques*. Préface d'André Velter. Paris : Gallimard, coll. Poésie, n°403, 2005, 330 p. ; p. 279.

(1642-1707) –, ces livres mirent à la portée des Occidentaux une production restée jusque-là, malgré l'existence de nombreux travaux historiques, une énigme pour eux. Puis il publia des livres d'art, toujours sur la Chine<sup>2</sup>. Si son rôle de « maître-passeur », selon l'expression de Claude Roy, souvent reprise par les *media* – mais aujourd'hui dépassée, car un Poète est bien plus qu'un passeur –, frappa les esprits, on remarqua moins que l'auteur commençait à mettre en forme une réflexion originale sur la création artistique. Celle-ci allait se poursuivre dans son œuvre versifiée, reprise, pour ce qui parut entre 1989 (*De l'Arbre et du Rocher*) et 2004, dans *À l'orient de tout*, composé selon un ordre diachronique permettant de comprendre que, dès le début, il était en possession de sa langue poétique<sup>3</sup>, véritable métalangage parfois, qui lui sert à énoncer, par-delà l'apparente diversité des motifs, une seule et même thématique (j'y reviendrai); elle se poursuit encore dans son premier roman, *Le Dit de Tianyi*<sup>4</sup>, dans les *Cinq méditations sur la beauté*<sup>5</sup>, dans *Pèlerinage au Louvre*<sup>6</sup>, où sont commentés soixante et onze chefs-d'œuvre de la peinture occidentale – son Louvre à lui, qui n'est pas un critique d'art professionnel, mais un amateur très éclairé et, qui plus est, très inspiré. Une fois lu, il oblige à revisiter un musée que nous croyions connaître...

Bien que seule soit traitée ici la création poétique, on aura compris que la réflexion dont il s'agit concerne aussi bien la peinture que la poésie, comme c'était le cas dans une tradition où les *lettrés*<sup>7</sup> pratiquaient plusieurs

- 
- 2 Le premier, *L'Espace du rêve, mille ans de peinture chinoise*, parut chez Phébus en 1980 (rééd. 1988).
  - 3 Alors que la vocation poétique de Cheng remonte à l'adolescence, son œuvre en vers français fut longuement retardée (le temps de l'apprentissage d'une langue qu'il ignorait complètement à son arrivée à Paris). D'où la maturation qui se manifeste sitôt qu'il prend la plume (il écrit effectivement ses manuscrits à la main).
  - 4 CHENG (Fr.), *Le Dit de Tianyi*. Roman. Paris: Albin Michel, 1998, 412 p. Sur cet aspect du roman, voir BERTAUD (Madeleine), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte* [2009]. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris: Hermann, coll. Savoir. Lettres, 2011, 277 p. ; p. 165-186 (« Le dit de l'artiste »).
  - 5 CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté* [2006]. Paris: Albin Michel, 2008, 167 p.
  - 6 CHENG (Fr.), *Pèlerinage au Louvre*. Paris: Flammarion/ Musée du Louvre éd., 2008, 172 p.
  - 7 Sur le sens de ce terme, voir BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte, op. cit.*, p. 23.

modes d'écriture du monde : outre ceux qui viennent d'être nommés, et au tout premier rang de « la Triple excellence », la calligraphie ; la musique encore. Initié au pinceau et à l'encre par son père, Cheng se souvient que la calligraphie, qu'il pratiqua brillamment jusqu'à ce que, ces dernières années, l'arthrose attaquât sa main, l'a relié (comme son Tianyi) « à la magie des formes essentielles et à leurs subtiles combinaisons », le prédisposant à tisser, en son âge mûr, « des liens intimes avec la peinture »<sup>8</sup>.

Le théoricien est donc en même temps un praticien. C'est faute de mieux que j'emploie le premier de ces mots : il renvoie à nos arts poétiques, qui ont fixé puis rappelé (comme l'a fait en 1674 Boileau, récapitulateur majeur) des règles, alors que dans le système auquel Fr. Cheng se réfère, il s'agit d'autre chose : parler de sa poésie revient exactement à parler de spiritualité. Celle-ci constitue la source, le moteur et la matière de sa création.

\*

Les fondements de la conception chinoise de l'univers<sup>9</sup>, établis plusieurs siècles avant notre ère par les maîtres taoïstes (Zhuangzi et le peut-être légendaire Laozi étant les plus connus) à partir de l'observation de la nature et du cosmos, n'ont pas été remis en cause de manière importante (la Chine connut des turbulences plus ou moins graves, mais pas de guerres de religion comme les nôtres) par le confucianisme (Confucius vécut à l'époque où l'on situe Laozi, mais son influence se fit sentir un peu plus tard) ni par le bouddhisme qui, venu de l'Inde, sinisé sous le nom de *chan* (qui donnera plus tard au Japon le *zen*)<sup>10</sup>, introduisit dans l'Empire un sentiment qui en était quasiment absent : la compassion, sœur de la charité

---

8 CHENG (Fr.), *Pèlerinage au Louvre*, op. cit., p.9. Voir également, du même auteur, *Le Dit de Tianyi*, op. cit., p.22-23, ainsi que *Et le souffle devient signe : portrait d'une âme à l'encre de Chine* [2001]. Paris : L'iconoclaste, 2010, 125 p.

9 François Cheng les a souvent exposés, notamment dans *Le Livre du vide médian* (op. cit.). Pour le rythme, je me réfère à la cinquième des *Méditations sur la beauté* et à la conférence intitulée « Le rythme en peinture » qu'il a faite le 29 mai 2010 pour la Société de psychanalyse freudienne (non publiée à ma connaissance).

10 Beaucoup de Chinois adhéraient à plusieurs de ces religions, ou passaient sans rupture de l'une à l'autre, comme le peintre Chu Ta, qui fut moine bouddhiste puis vint au taoïsme. « Dans ma création, assurait-il, le Chan et le Tao ne font qu'un » (CHENG (Fr.), *Chu Ta 1626-1705 : le génie du trait* [1986]. Paris : Phébus, 1999, 154 p. ; p. 13).

chrétienne<sup>11</sup>. L'univers est né du Souffle, dont le vide contenait la virtualité (*qi*, le souffle, est à la fois le rien et l'incarné, puisque les substances naissent de sa condensation). Depuis l'origine, ce phénomène se renouvelle selon un mécanisme constant: du souffle initial émanent trois souffles qui animent tous les éléments – l'homme aussi bien que le ciel et la pierre –, les réunissant en « un gigantesque réseau d'engendrement et de circulation » appelé le *Tao (Dao)*, la « Voie ». Ils agissent de manière concomitante: tandis que le *yin* (la douceur réceptive) et le *yang* (la puissance active) sont antinomiques, le souffle du *vide médian* (proche du *milieu juste* des confucéens) permet, dans l'idéal, qu'entre eux règnent l'harmonie.

Car l'unicité de chacun, sa parole, ses possibles, n'émergent que dans l'intersubjectivité<sup>12</sup>, où l'Un et le Deux sont reconnus comme des êtres de plein droit – faute de quoi le Trois « reste souvent une virtualité »<sup>13</sup>. Si cette condition s'est trop rarement rencontrée dans l'histoire de la Chine, la pensée ternaire y a remarquablement réussi en art: sonder le mystère de cet incessant échange, dialoguer avec la nature afin qu'elle se révèle à lui, telle était la mission de l'artiste. Aussi la peinture chinoise n'avait-elle rien à voir avec notre *mimésis*; elle se faisait le plus souvent *qing-jing*, « sentiment-paysage »<sup>14</sup>. Il en allait de même pour la poésie, où vérité et beauté jaillissaient dans « l'entre »:

Mystère est un singulier  
 Qui ne peut se révéler  
     que par d'autres singuliers  
 Que par l'ardent face à face  
 Des présences entrecroisées<sup>15</sup>.

11 On en voit des exemples dans *Le Dit de Tianyi*, avec la mère de Tianyi, pourtant bien pauvre; et dans le roman qui l'a suivi, *L'Éternité n'est pas de trop* (Paris: Albin Michel, 2002, 281 p.), avec Dame Ying, qui distribue elle-même chaque midi un repas à tous les pauvres attendant à la porte de son jardin.

12 CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, op. cit., p. 25.

13 CHENG (Fr.), *Le Dialogue. Une passion pour la langue française*. Paris: Desclée de Brouwer; Shanghai: Presses littéraires et artistiques de Shanghai, coll. Proches lointains, 2002 (et rééd. 2010), 94 p.; p. 88.

14 C'est « de sujet à sujet, et sous l'angle de la confiance intime, que l'homme y noue ses liens avec la nature. [...] Si l'homme la regarde, elle le regarde aussi; [s'il] lui parle, elle lui parle aussi » (*Cinq méditations sur la beauté*, op. cit., p. 103).

15 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p. 278.



Par ailleurs, le monde n'est à même de se tenir (comme on le dit d'un assemblage de pièces) que lorsque le Souffle atteint la « Grande Rythmique », devenant ainsi « Souffle-esprit »<sup>16</sup>. Dès lors, la création artistique exige que celui qui y prétend entre dans ce rythme universel. Tel est le cas, dans une fiction qui a beaucoup à voir avec la réalité, de Tianyi : enfant, devant le mont Lu, il se sentait « en communion charnelle avec le paysage », il « étai[t] nuage »<sup>17</sup>. Et tel est le cas de Cheng, dont la poésie est, comme l'a compris André Velter, « en résonance, en affection, en dialogue avec les éléments, avec la terre nourricière [...] »<sup>18</sup>.

Le faire percevoir demanderait un commentaire, que je ne peux qu'esquisser, de la forme des poèmes publiés entre 1989 et 2005. Remplissant rarement la page, associant le pair et l'impair, tirant leur musique de l'assonance plutôt que de la rime, ils développent un rythme interne que les effets phoniques (fût/ futaie/ frondaison; briser/ brisure/ brise; dû/ don/ abandon...) rendent plus audibles. C'est qu'ils sont faits de vide et de plein pour que le « souffle » y circule et, par la quasi absence des signes de ponctuation (notamment à la fin), les ouvre à l'autre, au futur, à moins que ce ne soit à l'infini. Parfois, quelques mots suffisent pour créer cette respiration :

Le  
     centre  
                     est  
 Là  
     d'où  
                     viennent  
 Les murmures<sup>19</sup>.

16 Voir CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, op. cit., p. 153 (« le souffle devient esprit [*shen*] quand il atteint le rythme ») et suiv. Chacun de nous, remarquait Fr. Cheng dans la conférence mentionnée ci-dessus (note<sup>9</sup>), la femme plus encore que l'homme (du fait de ses cycles, des naissances), est « un être de rythme » : son cœur bat, qui propulse son sang, sa respiration, etc.

17 CHENG (Fr.), *Le Dit de Tianyi*, op. cit., p. 9 et 22.

18 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., préface, p. 12.

19 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p. 305. Voir d'autres précisions dans BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte*, op. cit., p. 226-228. Dans les recueils postérieurs, les pièces tendent à s'allonger, et la ponctuation réap-

Pour atteindre à un tel degré d'intimité avec le grand *Autre*, l'artiste d'antan devait faire le vide en lui, suivre le conseil du *Laozi* :

Fais-toi ravin du monde [...]  
Fais-toi vallée du monde  
Être vallée du monde [...]  
C'est retourner à la simplicité du bois brut<sup>20</sup>.

Fr. Cheng dit la même chose : « se dépouiller tel un arbre en hiver », se faire « pure ouïe », consentir « à être l'argile sans fond »<sup>21</sup>,

S'abaisser jusqu'à l'humus, consentir  
À être humus même. Unir la souffrance portée  
Par soi à la souffrance du monde ; unir  
Les voix tuées au chant d'oiseau, les os givrés  
au vacarme des perce-neiges!<sup>22</sup>

en d'autres termes passer par le *non-agir*, « le pur silence » afin d'

Habiter le cœur du paysage  
Et faire signe  
aux filantes étoiles<sup>23</sup>

ce qu'un très ancien précepte *chan*, connu sous l'Empire de tous les « lettrés », résumait ainsi : « Voir la montagne/ Ne plus voir la montagne/ Revoir la montagne ». Si l'ascèse est rude, le gain est inappréciable :

Quand nous sommes à l'écoute  
nous entendons  
Quand nous sommes aux aguets  
nous recevons<sup>24</sup>.

---

paraît : voir « Ultime voyage », dans *L'Un vers l'autre. En voyage avec Victor Segalen*. Paris : Albin Michel, 2008, 180 p. ; p. 115-123 ; certains morceaux de *Vraie lumière née de vraie nuit*. 24 poèmes accompagnés de 8 lithographies de Kim en Joong. Paris : Cerf, 2009, n.p. ; et encore « Élégie de Lericci », dans *Po&sie*, (Paris : Belin), n°134, 2010, p. 19-25. Cette dernière pièce est reprise dans : CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la mort*. Paris : Albin Michel, 2013, 180 p. ; p. 159-168.

20 *Le Livre de la voie et de sa vertu (Daodejing)*, traditionnellement attribué à Laozi, §28.

21 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., respectivement p. 171, 259 et 258.

22 CHENG (Fr.), *Vraie lumière née de vraie nuit*, op. cit., xv.

23 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p. 37 et 59.

24 CHENG (Fr.), *Que nos instants soient d'accueil*. Lithographies originales de Francis Herth. Paris : les Amis du livre contemporain, 2005, 82 p. ; p. 9. Voir aussi CHENG (Fr.),

L'artiste est enfin à même d'assurer : « Nous n'y pouvons plus rien / L'arbre en nous a parlé »<sup>25</sup>.

Dès lors, le concept de « création » est insuffisant ; le poète, ou le peintre, *re-crée*<sup>26</sup> ce que sa chair et son âme à la fois ont perçu :

Il suffit d'un trait  
Et tout recommence

Par le trop plein  
Par le délié  
De retrait en attrait  
Nous rejoindrons tout  
[...]  
Par la courbure  
Par le méandre  
De retrait en attrait  
Nous reprendrons tout<sup>27</sup>.

Mais l'exilé n'a-t-il pas vécu, avant d'en venir à l'écriture, une attente toute différente de celle du contemplateur d'autrefois ? Il n'est pas question de le contester. Cependant, outre que le silence est commun à ces deux attentes, celle du déraciné a exactement coïncidé avec l'antique épreuve de « la dépossession, [de] l'abandon, [de] la perte de soi »<sup>28</sup>. Par rapport à la poétique chinoise, les conditions de la néantisation ont été autres, mais non le principe.

Prenons un exemple : lisant le « Cantique de la Rose » où Claudel, proche de la vision taoïste du monde, s'interroge sur cette fleur si éphémère

---

*Qui dira notre nuit* [2001]. Orbey : Arfuyen, 2003, 101 p. ; p. 19 ; repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 229.

25 CHENG (Fr.), *De l'arbre et du rocher*. Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana, 1989, 77 p. ; repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 107.

26 Sous l'Empire, la valeur d'un artiste était appréciée selon le degré auquel atteignait ce travail de recreation : le *yin-yun* (interaction unifiante), le *qi-yun* (souffle rythmique), le *shen-yun* (résonance divine, le terme *shen* signifiant l'esprit, la puissance spirituelle). C'est dire que le génie allait de pair avec la sainteté : on comprend que le conseil de Laozi à ses disciples, cité plus haut, ait convenu aussi bien aux artistes. D'ailleurs, beaucoup de ceux-ci étaient moines (Shitao se désigna dans ses importants *Propos sur la peinture* comme « le moine Citrouille-Amère »).

27 CHENG (Fr.), *Que nos instants soient d'accueil*, *op. cit.*, p. 21.

28 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, *op. cit.*, préface, p. 12-13.

(« Ah! je vous le dis, ce n'est point là toute la rose! C'est son odeur une fois respirée qui est éternelle! »<sup>29</sup>), Cheng explique que, de *l'humus* qu'elle a rejoint, elle renaîtra en une autre rose, « l'ordre de la vie se poursuivant sans fin par la voie de la transformation universelle »; l'énigmatique parole du *Laozi* remonte à la mémoire: « Mourir sans périr, c'est la longue vie »<sup>30</sup>. Et encore la promesse du *Livre des Mutations*<sup>31</sup>: « La Vie engendre la Vie, il n'y aura pas de fin », infiniment poétisée dans ces vers où nostalgie et liesse se fondent:

Mais le parfum de la rose  
N'est point simple effluve  
Il affleure du sol originel [...]  
Il rétablit le lien  
Que plus rien ne rompra  
Car invisible est sa loi  
Inaltérable son chant

Invincible son erre<sup>32</sup>.

Non seulement une rose, dans l'avènement de sa beauté, mais l'effluve de *la* rose, émouvante manifestation du vivant en son perpétuel renouvellement, qui fait que tout départ est retour, toute naissance re-naissance<sup>33</sup>, et que « toute vraie rencontre se révèle / retrouvailles »<sup>34</sup>.

Voici maintenant ce que j'ai entendu de la bouche de celui qui, né à Nanchang, a raison de se dire venu de « l'orient de l'Orient »: « Je suis Occidental maintenant, mais en ce qui concerne la compréhension du

---

29 CLAUDEL (Paul), *La Cantate à trois voix*, dans *Œuvre poétique*. Textes établis et annotés par Jacques Petit. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°125, 1967, LVII-1245 p.; p. 336.

30 Rapportée dans CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, *op. cit.*, p.46-49. Dans le *Le Dit de Tianyi* (*op. cit.*, p.41), le « Quatrième Oncle » exprime la volonté que ses cendres soient mêlées au fumier destiné au potager du camp de prisonniers où cet ancien dilettante finit sa vie en martyr.

31 Le *Yijing* a dû se constituer vers le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

32 CHENG (Fr.), *Que nos instants soient d'accueil*, *op. cit.*, p.61. Voir un autre exemple dans *Vraie lumière née de vraie nuit*, *op. cit.*, XIII.

33 D'où la présence fréquente d'oxymores (cime-abîme, douleur-douceur, pourri-nourri, etc.) dans une poésie où la rhétorique n'intervient que lorsqu'elle soutient le sens.

34 CHENG (Fr.), *Vraie lumière née de vraie nuit*, *op. cit.*, XVII. Voir aussi « Ultime voyage » dans *L'Un vers l'autre*, *op. cit.*, p. 123.

monde, les questions sont les mêmes de l'Est à l'Ouest»<sup>35</sup>. Aussi les réponses qui leur sont apportées, ici et là, se révèlent-elles aisément compatibles. Poète, Fr.Cheng n'a pas eu à renier la pensée chinoise pour adhérer à la «voie orphique», amenant André Velter à saluer en lui «l'Orphée sorti d'ailleurs»<sup>36</sup>, alors que l'aède à la lyre est, dans toute la tradition occidentale, l'emblème de la Poésie<sup>37</sup>.

Du voyage accompli, au risque de se damner, Orphée avait rapporté un savoir et un pouvoir nouveaux : faire le lien entre l'univers des vivants et celui des morts ; percevoir, au-delà du visible, le réseau de correspondances qui ne cessent d'aller et venir au long de l'éternité<sup>38</sup>. Au fil des siècles, le mythe, dans ce sens, avait été quasiment oublié, occulté par l'histoire amoureuse. Convaincu qu'après la « crise de vers » post-romantique, l'essence de la poésie était à redéfinir, Mallarmé l'a fait revivre : « *L'explication orphique de la terre* [est] le seul devoir du poète et le jeu littéraire par excellence »<sup>39</sup>. Si Cheng a entendu cette profession, nous verrons qu'il n'est pas pour autant un disciple attardé du maître de l'hermétisme.

Mais n'anticipons pas. À l'évidence, ces correspondances, le Poète les perçoit – « Parfois les absents sont là / Plus intensément là / Mêlant au dire humain / au rire humain / Ce fond de gravité... »<sup>40</sup> – et les traduit par l'écriture :

---

35 SABOURIN (Paul), « D'une double culture à l'unité académique : entretien avec François Cheng », *Travaux de Littérature*, vol. XIX (*L'écrivain et ses institutions*, dir. Roger Marchal), 2006, p. 455.

36 Déjà, dans *Le Dialogue* (*op. cit.*, p. 64), Cheng avait indiqué, en une alliance de mots lacanienne : « il y a deux voix / voies auxquelles je me suis référé, celle du *chan* et celle d'Orphée ».

37 Je résume ici ce que j'ai développé dans *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte*, *op. cit.*, p. 231-239.

38 On se reportera, avec prudence, aux *Hymnes* attribués à Orphée, traduits par Jacques Lacarrière. Paris : Imprimerie Nationale, coll. La salamandre, 1995, 296 p. ; p. 32 : « Et l'on peut dire que d'un bout à l'autre de ces chants [...] on entend le bruissement des milliers d'êtres invisibles qui s'affairent pour que ce monde s'épanouisse et perdure ».

39 Lettre à Verlaine, 18 novembre 1885. Et, à Léo d'Orfer, 27 juin 1884 : « La Poésie est l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence ».

40 CHENG (Fr.), *Qui dira notre nuit*, *op. cit.*, p. 37.

Ici  
Tout sera un instant  
Recueilli  
Tout d'ici  
et d'ailleurs<sup>41</sup>.

C'est ce que signifient le titre et l'*incipit* du recueil de 2009 :

Vraie Lumière,  
celle qui jaillit de la Nuit ;  
Et vraie Nuit,  
celle d'où jaillit la Lumière<sup>42</sup>.

Entrer par la *vraie Nuit* dans la *vraie Lumière* comme dans son royaume, et donc être capable de situer l'être, « la lancinante / existence terrestre »<sup>43</sup>, au cœur de la relation continue où nul souffle-nul sang ne se perd.

À nouveau, comme pour la vacuité taoïste, la transposition s'impose : grâce à son voyage, à la fois terrestre et intérieur, qui n'a pas moins que celui d'Orphée inclus le risque de *perdition*<sup>44</sup>, l'inspiration de Fr.Cheng a acquis sa légitimité, et sa nouvelle « parole poétique », son autorité. La conformité de la démarche traditionnelle chinoise de néantisation avec le processus orphique trouve dans l'expérience de vacuité vécue par celui qui se ressentit longtemps comme un immigré une illustration aussi entière que rare.

Une composante d'une autre nature s'ajoute à ce qui a été vu, non pour compliquer la spiritualité chengienne, mais pour la charger de plus de sens encore. Bien qu'elle déborde de beaucoup le cadre de la création littéraire, elle intervient elle aussi largement dans la conception que l'académicien français a de la (de sa) poésie : en tant que thème, elle y est très fondue à ce qui vient de la tradition chinoise ; en tant que raison d'écrire, elle renforce

---

41 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p.220.

42 CHENG (Fr.), *Vraie lumière née de vraie nuit*, op. cit., n.p. Ces vers, d'abord parus dans *Qui dira notre nuit* (op. cit., p.23), ont été repris également dans *À l'orient de tout* (op. cit., p.230). Voir également « Nuit mère de Lumière... », dans *À l'orient de tout*, op. cit., p.231.

43 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p.237.

44 Voir *Le Dit de Tianyi* (op. cit., p.200 et 210), où le narrateur se souvient d'autres immigrés côtoyés à Paris avant qu'ils ne disparaissent – allusion à une misère sur laquelle l'écrivain reste discret.

l'idée d'une mission à remplir. En 1969, celui qui n'était pas encore naturalisé reçut le baptême et prit le prénom de François, comme le petit pauvre d'Assise. Il allait rester longtemps sans expliquer publiquement ce geste, mais plusieurs de ses poèmes permettaient de le comprendre, au moins en partie –, à commencer par celui-ci, où la pierre, « immobile au cœur du temps » et pourtant détentrice de la Promesse taoïste<sup>45</sup>, reconnaît et invite au repos celui qui *n'a pas où poser sa tête* :

Vers le dieu de passage  
Tu fais le geste d'invite  
  
Dieu de soif  
dieu de faim  
Traversant la terre  
Sans savoir où  
poser sa tête

Et cet autre :

Toi à jamais jaillissement  
Ton souffle ombrageant  
vers tout le créé qui afflue  
  
Parfois tu salues  
Là-bas  
l'homme cloué immobile  
  
Qui n'aura de cesse  
À ton instar  
De redonner vie  
Au bois mort<sup>46</sup>

Cyprés s'élançant vers le Ciel, Croix de Golgotha, arbres de vie. Quant à ses romans, ils offraient d'autres indices qui ne pouvaient échapper même à un lecteur pressé<sup>47</sup>.

---

45 Cf. Évangile de Matthieu 8, 20, et Évangile de Luc 9, 58. Les voyageurs chinois d'antan prenaient volontiers une pierre comme oreiller ; les moines n'en avaient pas d'autre.

46 CHENG (Fr.), *Double chant* [1998]. La Versanne : Encre marine, 2002, n.p. Repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, respectivement p. 48 et 63 ; voir aussi p. 286 (qui s'adresse à Marie-Madeleine). Sur toute cette question, consulter BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte*, *op. cit.*, p. 112-121.

47 Dans *L'Éternité n'est pas de trop* (*op. cit.*), dialoguent, à la fin de la dynastie Ming, un médecin-devin taoïste et un missionnaire jésuite. Le personnage de Lao Ding, dans le

Le 16 octobre 2007, reçu docteur *honoris causa* de l'Institut catholique de Paris, Fr.Cheng décida de s'expliquer :

À un moment donné, j'ai compris qu'au sein de l'humanité, il avait fallu que quelqu'un vînt pour dévisager le mal absolu et envisager le bien absolu [et] les prendre en charge, cela au prix de sa vie, offerte comme un don total, afin de démontrer que le bien absolu est possible, que l'absurdité et le désespoir ne sont pas notre issue. C'est ce qu'on appelle une vérité incarnée; c'est ce qu'a accompli le Christ, en qui le bien absolu s'était manifesté comme amour absolu. Ce qu'il a accompli est proprement sur-humain [...]. Que cet accomplissement fût porté par le divin, qu'il révèle par là la part divine de la destinée humaine, c'est une vision que j'accepte aussi. C'est dire que j'épouse volontiers la voie christique. Mon engagement relève de l'adhésion et non de la « croyance ». [...]

Cela est-il en contradiction avec ma vision cosmologique de base, laquelle venait de la grande intuition taoïste? Nullement. Car le taoïsme originel n'a jamais proposé d'idoles. [...] Dans cette vision qui m'est native, je me sens charnellement en connivence avec l'univers vivant; je ne l'abandonnerai pas et je n'ai pas à l'abandonner. Elle me permet au contraire de vivre pleinement la voie christique, celle par laquelle la destinée humaine est portée à son plus haut degré d'exigence et de réalisation<sup>48</sup>.

Un homme, librement conduit par un amour *surhumain*, a réitéré la Promesse d'éternité contenue dans le Souffle initial; ce fut « un des plus "beaux gestes" que l'humanité ait connus »<sup>49</sup>. Entre taoïsme et « voie christique », le grand méditatif que la Chine nous a donné réussit, avec l'aide probable de sa part bouddhiste mais aussi de ce naturel de bonté<sup>50</sup> qui se lit sur son visage, à percevoir ce qu'il appelle dans le discours qui vient d'être cité une « unité organique vitale ». Elle ne l'a pas amené à une conversion à proprement parler, mais à ce qu'il désigne, non comme un

---

*Le Dit de Tianyi (op. cit.)*, est passé du confucianisme au bouddhisme puis au protestantisme.

48 Discours publié dans *Transversalités*, n°105, janvier-mars 2008, p. 167-169.

49 CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté, op. cit.*, p. 78.

50 Voir SABOURIN (Paul), « D'une double culture à l'unité académique: entretien avec François Cheng », *art. cit.*, p. 456: « [...] le véritable amour est la clé de la vie ouverte ». On remarquera que, parmi les évangélistes, qu'il cite de mémoire, Jean revient le plus souvent (voir BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte, op. cit.*, p. 121).



synchrétisme (terme qu'il récuse avec véhémence), mais comme *une symbiose vivante*.

Comment cette *symbiose vivante* se manifeste-telle dans son œuvre poétique? « Il est indéniable que je viens d'une certaine terre et d'une certaine culture[...] »<sup>51</sup>. On a vu que la mission de l'artiste y consistait à sonder le mystère de l'univers. Tandis que le peintre dialoguait surtout avec la nature, le poète, quoi qu'il le fit aussi, s'attachait plus encore, chacun selon son naturel, à l'individu et à sa destinée, associée à celle de l'ensemble du vivant<sup>52</sup>: Li Bai se sentait joyeusement emporté par le Souffle :

Je danse à ma guise :  
    ma manche flottante  
Frôle, d'un seul coup  
    tous les pins des cimes!<sup>53</sup>

Du Fu s'interrogeait, cédait à l'angoisse :

L'âme est-elle vraiment vivante ?  
Si longue la route, pleine de périls...  
L'ombre surgit: sycomores verts.  
L'ombre repart: passes obscurcies

ou pleurait les drames de l'Histoire: « Les Tartares sont là, leurs flèches lavées dans le sang »<sup>54</sup>.

À l'instar de ses grands prédécesseurs, plus proche cependant de Du Fu ou encore de Wang Wei le bouddhiste, l'autre génie de la dynastie Tang, que du bohème Li Bai, Cheng s'adresse à n'importe quel élément de l'univers, ici à la pierre: « Nous ne faisons que passer / Tu nous apprends la patience »<sup>55</sup>.

---

51 CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, *op. cit.*, p. 21.

52 Voir CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, *op. cit.*, p. 148: « Dans l'optique chinoise, la poésie, cette pratique signifiante, est une mise en relation, en profondeur, de l'homme et de l'univers vivant ».

53 LI BAI [VIII<sup>e</sup> siècle], « Le mont Cuivre », dans CHENG (Fr.), *Entre source et nuage. Voix de poètes dans la Chine d'hier et d'aujourd'hui* [1990]. Paris: Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, n°188, 2002, 248 p.; p.25 (sa traduction, ici et dans les deux citations suivantes).

54 DU FU [même époque], « En rêvant de Li Bo » et « Lamentation sur Ch'en-t'ao », dans CHENG (Fr.), *Entre source et nuage...*, *op. cit.*, p. 53 et p. 44.

55 CHENG (Fr.), *Double Chant*, *op. cit.*; repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 27.

Mais la place de l'homme dans cet univers est ce qui l'arrête le plus ; semblable à Tianyi et à son ami le poète Hao-lang lorsqu'à l'horizon, du fond de leur misère, ils aperçoivent le fleuve Amour, il a identifié et reconnu son « lieu » et son « royaume » :

Nous sommes bien d'ici  
égarés  
retrouvés  
Au centre de l'immense cercle  
unis à tous les battements<sup>56</sup>.

Surtout, il a retenu la dimension tragique de la condition humaine :

Quand surgit le terrible  
nous restons sans voix  
Mais le terrible  
n'a d'autre source  
Que le sang nôtre<sup>57</sup>.

Si bien qu'André Velter n'eut pas plus tôt souligné son dialogue avec la nature qu'il compléta le propos : c'est tout autant « avec l'énigme des passions », « la dimension mystique des êtres », que le Poète est en résonance<sup>58</sup>.

Enfant, peu de temps après avoir rencontré la beauté (devant le mont Lu et le corps féminin), celui que ses parents appelaient Chi-hsien découvrit (il avait huit ans en 1937) l'existence du mal et de la cruauté humaine<sup>59</sup>. Les insoutenables photos des « massacres de Nankin » qui lui tombent alors sous les yeux ne cesseront de le hanter, à preuve ces vers publiés en 2009 :

---

56 CHENG (Fr.), *Le Long d'un amour*. Orbey : Arfuyen, coll. Les cahiers d'Arfuyen, n°140, 2003, 85 p. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 186. Cf. *Le Dit de Tianyi*, op. cit., p. 397-399.

57 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 309.

58 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., préface, p. 12 (et revoir ci-dessus, note 18).

59 Voir CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, op. cit., p. 15-20 : « Je sais [explique-t-il, en un présent qui ne peut que renvoyer, *mutatis mutandis*, à ce jeune âge] que, désormais, il me faudra tenir les deux bouts ».

Nous sommes des violents, des violeurs,  
Bourreaux, tortionnaires, exterminateurs,  
Fiers de l'être, pourtant jamais assouvis,  
Dévastant tout sur notre passage,  
si bref passage sur la terre offerte<sup>60</sup>.

D'un XX<sup>e</sup> siècle marqué par les pires drames que l'humanité ait vécus, et dont celui-ci ne fut que le premier que Cheng connut (il s'est procuré sur ce qui se passa en Chine après son départ, notamment lors de la Révolution culturelle, une documentation probablement unique, et soigneusement vérifiée), il assure porter en lui « la conscience tragique »<sup>61</sup>. Ainsi la vie singulière de Fr. Cheng donne-t-elle à son « cheminement » un sens plus précis que la recherche des rencontres dont il a été parlé, qu'il a certes portée à un très haut niveau de transcendance, mais qui pourrait être, somme toute, le fait de maint humaniste.

Une seule question a inspiré sa méditation, le taraudant au point de lui rendre l'acte d'écrire douloureux<sup>62</sup> : la coexistence chez l'homme du bien et du mal, du sens du beau et de l'attrait pour le laid, le potentiel de cruauté qui habite chaque créature<sup>63</sup> et surgit, souvent sans que l'on sache ni comment ni pourquoi. Cette question, qui se retrouve tout au long de son œuvre et lui donne son unité thématique, n'a pu échapper aux lecteurs du *Dit de Tianyi*, marqués, entre autres poignants témoignages, par la lapidation de Hao-lang, victime des enfants fous de la Révolution culturelle. Il reste que c'est dans l'œuvre poétique que cette méditation trouve toute sa profondeur. Aussi Fr. Cheng se place-t-il, avec Rilke (l'écrivain européen le plus proche de la sensibilité chinoise, celui que Lu Yuan a traduit après avoir appris l'allemand au moyen d'un simple dictionnaire, tandis qu'il était emprisonné lors de ladite Révolution culturelle), dans le groupe des « poè-

---

60 CHENG (Fr.), *Vraie lumière née de vraie nuit*, *op. cit.*, VIII. Voir aussi le terrible *ecce homo* de VII.

61 SABOURIN (P.), « D'une double culture à l'unité académique, entretien avec François Cheng », *art. cit.*, p. 454.

62 Ce fut particulièrement le cas pour les *Cinq méditations sur la beauté*. Aussi sont-elles nées, non d'un exercice solitaire d'écriture, mais, comme *Le Courtisan* de Castiglione, de cinq soirées de conversations avec des penseurs amis, organisées par l'éditeur.

63 Le « Visiteur » qui vient à plusieurs reprises torturer Tianyi lui est à la fois extérieur et intérieur (*Le Dit de Tianyi*, *op. cit.*, p. 69). Voir BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte*, *op. cit.*, p. 154 et suiv.

tes de l'être », pour lesquels la poésie « entend appréhender le mystère de l'univers créé et du destin humain, avancer une possibilité de connaître et d'être »<sup>64</sup>. De ses premiers vers français à ceux qui sont encore en gestation, c'est du drame de l'humain qu'il s'agit, « dévisagé »<sup>65</sup> – comme le mot a été employé, on l'a vu, pour Jésus devant le mal – et assumé par l'écrivain<sup>66</sup>, sans qu'il amène au désespoir, que la perspective soit taoïste :

Contempler jusqu'à l'heure extrême,  
l'écoeurement, jusqu'au  
Retournement. Muscles brûlés,  
Os fendus. Un filet de sang  
Re-trace l'initiale promesse  
De la prime nuit où jadis  
Jaillit l'impensable étincelle<sup>67</sup>

ou chrétienne :

Un mot encore  
Jailli du flanc  
Du corps percé  
Pour fixer le jour  
Pour sauver la face<sup>68</sup>.

Au cours de cette méditation, la mort, toujours là (on la rencontre de même des premières pages aux dernières du *Dit de Tianyi*, tandis qu'elle permet de mettre, à la fin du roman qui l'a suivi, l'amour en résonance avec l'éternité), mais ayant cessé d'être une « présence aveuglante » dont l'homme

---

64 CHENG (Fr.), *Le Dialogue. Une passion pour la langue française*, op. cit., p. 70.

65 Voir le sublime poème exceptionnellement pourvu de ce qui ressemble à un titre : « Arbre-résistance », dans *Double Chant*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 104-105 : « Dévisager la violence humaine / Fixer des yeux massacres et cris [...] / Porter haut [...] la frondaison / Dispensant l'onguent de l'unique ombre / Sur le dos brûlé de l'enfant orphelin [...] ».

66 Voir CHENG (Fr.), *Cantos toscans*. Draguignan : Éd. Unes, 1999, 52 p. et *À l'orient de tout*, op. cit., p. 125 : « Le tragique ne doit pas nous détourner / De notre vocation d'ici, de dire / Ce que le souffle de vie a promis [...] ».

67 CHENG (Fr.), *Cantos toscans*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 150. Ainsi s'éclairent les dernières pages du *Dit de Tianyi* (op. cit., p. 411) : « Il ne se peut pas, une ultime fois, que le miracle n'ait pas lieu ».

68 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 309.

sent l'« haleine sur [sa] nuque »<sup>69</sup>, a pris plus de place encore lorsque Fr. Cheng, avançant en âge, s'est mis à vivre dans sa proximité. « S'appri-voisant » à elle (comme Montaigne, mais autrement), savourant chaque instant à lui accordé<sup>70</sup> – c'est la Mort « qui ren[d] unique tout d'ici »<sup>71</sup>, puis finissant par ressembler à ce vieillard arrêté « Au fond du jardin », assis « à sa place », et dont l'esprit « coïncide avec ce qui vit/ Tout de souvenir et d'oubli »<sup>72</sup>. En ce compagnonnage, « Rires et pleurs renouent l'invisible fil »<sup>73</sup>, nostalgie et désir se fondent et s'apaisent, dans ce qui ressemble autant à la conviction taoïste qu'à la foi chrétienne :

Lorsque l'ange fait signe  
Nous savons que ce qui est né de nous  
ne cessera plus d'advenir  
En avant de nous, à notre insu  
soudain nous dépasse, nous sauve<sup>74</sup>.

Dans les poèmes plus récents – « Ultime voyage » (sur la fin restée mystérieuse de Segalen) et « Élégie de Lericci », déjà cités –, et encore dans *Quand reviennent les âmes errantes*<sup>75</sup>, cet ouvrage saisissant entre histoire et mythe, épopée et lyrisme, c'est encore et toujours de la mort qu'il s'agit, non qu'elle soit le terme inévitable vers lequel chacun se dirige, mais parce

---

69 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, op. cit.; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 285.

70 « L'instant: ce moment saillant au cœur de l'écoulement sans répit du temps » (extrait d'une conférence sur *Que nos instants soient d'accueil* prononcée par l'auteur le 6 octobre 2006 à la Fondation Bodmer à Genève, non publiée). Plusieurs poèmes de ce recueil (op. cit.) sont consacrés à ces « instants »: voir p. 47-79.

71 CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p. 261.

72 CHENG (Fr.), *Que nos instants soient d'accueil*, op. cit., p. 75. À rapprocher de la mise en scène, dans « Ultime Voyage » (p. 117-119), de la mort de Segalen: « Sur la berge nous nous asseyons. / S'installe alors autour de nous l'étrange silence » etc.

73 CHENG (Fr.), *Cantos toscans*, repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 125.

74 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, op. cit.; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 320. Voir aussi *Vraie lumière née de vraie nuit*, op. cit., XXI.

75 CHENG (Fr.), *Quand reviennent les âmes errantes*. Paris: Albin Michel, 2012, 154 p. Ce « drame à trois voix avec chœur », que l'éditeur désigne à tort comme un roman, s'achève par un long poème: « Chant des âmes retrouvées ».

que d'elle à la vie, passée et à venir, il n'y a pas de rupture: « La mort n'est point notre issue »<sup>76</sup>.

\*

Ces fragments d'analyse permettent de répondre à la question de la relation qui, dans la pensée et dans l'œuvre du Poète, existe entre spiritualité et création; ils la mettent en phase avec le *dialogue* patiemment développé au long de sa vie. J'ai appris par l'expérience combien la pratique du va-et-vient entre ses titres et la diversité des genres qu'il a pratiqués était éclairante: une fois encore, revenir au *Dit de Tianyi*, dont on pourrait s'étonner qu'il soit si souvent évoqué dans des pages qui ne sont pas consacrées au roman, fournit une clef, valable certes pour les seules situations d'exception, mais tellement explicite quant à l'importance vitale de la création artistique! Dans la clandestinité, chacun de ses héros va accomplir son chef-d'œuvre:

Pour sûr, c'est ce qui nous reste: écrire [et pour Tianyi, peindre]. [...] Y a-t-il un autre chemin pour les enchaînés, s'ils veulent encore transformer tout ce gâchis en instants de vie? (p. 370)

Message à ne jamais oublier, bien qu'il ait besoin d'être transposé lorsque l'artiste travaille librement, et dans des conditions moins inhumaines:

Cette voix, notre seule défense, seul pardon  
Qu'envers et contre tout nous faisons entendre  
Sous peine de mourir  
d'être si seuls dans l'univers<sup>77</sup>.

Ces vers ramènent à l'essentiel de ce que j'ai tenté de dérouler tel un rouleau chinois. En perçant le mystère de l'univers et de l'homme, poussière de vie réduite aux instants et néanmoins promise à l'éternité, puis en traduisant dans son métalangage, pour les ignorants que nous sommes, ce qu'il a appris, le Poète remplit sa mission:

---

76 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, op. cit., p. 191. Le présent article ayant été rédigé il y a plusieurs années, je ne peux malheureusement pas y ajouter une analyse des *Cinq méditations sur la mort* (op. cit.). On pourra consulter mon étude: «François Cheng médite sur la mort», *Travaux de Littérature*, vol. xxv (*Les Écrivains devant la mort*, dir. Laurent Versini), 2012, p. 503-522.

77 CHENG (Fr.), *Qui dira notre nuit*, op. cit., p. 35 et *À l'orient de tout*, op. cit., p. 238.

Qui dira notre nuit  
Sinon nous-mêmes ? [...]  
Qui d'autre sinon nous-mêmes  
Pour nommer ce qui sans cesse advient [...] <sup>78</sup>.

D'où les questions que le vivant pose au grand aîné, ce Shelley découvert et admiré dans son adolescence, retrouvé en 2009 à Lerici («[...] Car jamais/ Je n'ai oublié ton lointain appel/ [...] un jour entendu dans les tréfonds/ D'une vallée chinoise») où, mort lors d'une tempête en mer, son corps avait été incinéré sur la plage («[...] ayant, à bout d'errance, posé ici/ Ta singulière empreinte » <sup>79</sup>) – appel fiévreux à celui qui sait :

Ô toi qui ressens, dis-nous ce que tu connais  
Dis-nous jusqu'à quel degré de l'atroce  
L'homme est à même de creuser. Jusqu'au  
Sans-fond ? [...]  
Toi qui a vécu de quête en quête, [...]  
Dis-nous ce que tu as appris [...]

Décidément, la vocation du Poète prend une signification qui dépasse sa propre destinée :

Le monde attend d'être dit,  
Et tu ne viens que pour dire [...]  
Le monde et son mot de passe <sup>80</sup>.

Un « mot de passe » dont chaque humain a besoin, si bien qu'en le relayant « pour que rien ne soit perdu » <sup>81</sup>, celui qui en est devenu le dépositaire, – tel le personnage du *Dit de Tianyi*, qui se désigne comme « l'auteur » <sup>82</sup> et se sent le devoir de transmettre le *don* que le narrateur lui a fait –, aide ses semblables à vivre.

---

<sup>78</sup> CHENG (Fr.), *Qui dira notre nuit*, op. cit., p.33.

<sup>79</sup> CHENG (Fr.), « Élégie de Lerici », *Cinq méditations sur la mort*, op. cit., p. 159, et pour la citation qui suit p. 160-161. L'académicien reçut, à l'automne 2009, le « Grand Prix de poésie de Lerici ».

<sup>80</sup> CHENG (Fr.), *Cantos toscans*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 149. Voir aussi *Le Long d'un amour*, op. cit. ; repris dans *À l'orient de tout*, op. cit., p. 204.

<sup>81</sup> CHENG (Fr.), *À l'orient de tout*, op. cit., p. 260.

<sup>82</sup> Pour plus de précisions, voir BERTAUD (M.), *François Cheng. Un cheminement vers la vie ouverte*, op. cit., p. 85-91.

Derrière cette doctrine, un sentiment profond, en accord tant avec le *chan* qu'avec le message chrétien, que j'oserai nommer très simplement (aussi simplement que l'écrivain parle de l'âme<sup>83</sup>) l'amour. Il n'est pas douteux en effet que son *cheminement* l'a conduit, comme on le constate à la lecture de *Pèlerinage au Louvre*<sup>84</sup>, à toujours plus d'échanges, à toujours plus de dons. Cet esprit d'amour et de service est probablement ce qui écarte le plus Fr.Cheng d'un Mallarmé et de sa famille. Là encore, je ne peux qu'effleurer la question, en schématisant. Pour difficile qu'il lui arrive d'être, cette poésie n'est point abstraite, elle ne renvoie pas à l'*Idée*; elle n'est pas ésotérique. Loin de craindre, comme le maître du symbolisme, que *nommer* ne « supprime les trois-quarts de la jouissance du poème »<sup>85</sup>, et sans se priver pour autant des ressources de la rhétorique – métaphores, métonymies<sup>86</sup> ou autres –, Cheng, qui ne dissocie pas l'écriture de *la nécessité de vivre*, croit aux vertus de la nomination. « Nommer chaque chose à part/ est le commencement de tout », l'acte premier qui permet à chaque fois que le monde « re-commence » et que nous « re-naiss[ions] »<sup>87</sup>.

Pour dire les choses autrement, sa poésie n'est pas un laboratoire où se poursuivrait quelque chose de l'ordre de l'expérimentation, ni un « jeu littéraire »; je le répète une dernière fois: poète, Fr.Cheng s'interroge, comme il l'a fait tout au long de sa vie et de sa carrière, avec gravité et avec la conscience d'accomplir un devoir, sur le drame de l'homme. Sobre dans son constat, mais ferme dans son espérance: « Toute vie retrouvée de rive en rive ouverte »<sup>88</sup>.

83 Voir notamment CHENG (Fr.), *Cinq méditations sur la beauté*, *op. cit.*, p. 70 et p. 160-161.

84 Deux exemples: p. 38, sur le *Portrait d'un vieillard et d'un jeune garçon* de Ghirlandaio Domenico; p. 164, sur *La Dentellière* de Vermeer.

85 Rapporté par Jules Huret, dans *Enquête sur l'évolution littéraire* [1891]. Éd. de Daniel Grojnowski. Paris: Corti, 1999, 435p.

86 Le « dieu de passage » pour le Christ (*À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 48), et, toujours pour le désigner (on l'a vu), « l'homme cloué immobile », « l'homme enseignant et saignant »; montagne-eau, nuage-pluie, larmes-rosée, etc.

87 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, *op. cit.*, repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 281. On retrouve une impression vivement ressentie par l'immigré lors de son apprentissage du français (*Le Dialogue*, *op. cit.*, p. 38-39). Bel exemple de poème entièrement construit sur la nomination: *Que nos instants soient d'accueil*, *op. cit.*, p. 25-26.

88 CHENG (Fr.), *Le Livre du vide médian*, *op. cit.*; repris dans *À l'orient de tout*, *op. cit.*, p. 289.





Colette BODELOT

Clermont Université<sup>1</sup>

**UNE STRUCTURE LINGUISTIQUE AU SERVICE DE L'ORTHODOXIE  
ANTI-ARIENNE : LES PROPOSITIONS INTERROGATIVES DE « MANIÈRE »  
CHEZ LUCIFER DE CAGLIARI**

**Introduction**

Parmi les interrogatives de « manière » attestées chez Lucifer de Cagliari, nous nous proposons d'étudier celles qui sont introduites plus particulièrement par *quomodo*. Le premier élément de l'adverbe composé *quomodo* est l'adjectif *qui*, formé sur un thème indo-européen en \*k<sup>w</sup>-, susceptible de prendre, d'un point de vue synchronique, une valeur d'indéfini, de relatif ou d'interrogatif en fonction du contexte<sup>2</sup>. Ce pronom-adjectif et le substantif *modus* « manière », avec lequel il s'accorde à l'ablatif, admettent donc différentes traductions : « de quelque manière que, de la manière dont, de quelle manière ».

Si nous choisissons de nous concentrer ici sur l'emploi de *quomodo* affecté à l'introduction d'une interrogative(-exclamative), c'est que cet usage est hautement caractéristique du style polémique de Lucifer de Cagliari, un auteur chrétien du IV<sup>e</sup> siècle. Dans ses traités<sup>3</sup>, écrits probable-

---

1 Université Blaise Pascal, EA 999 (LRL).

2 Sur l'abolition en latin de la frontière fonctionnelle entre les thèmes indo-européens \*k<sup>w</sup>i- indéfini et \*k<sup>w</sup>e/o- interrogatif, voir p. ex. MONTEIL (Pierre), *Éléments de phonétique et de morphologie du latin*. Paris : Nathan, coll. Université, information, formation, 1973, 406 p. ; p. 225-227.

3 Les traités de Lucifer sont au nombre de cinq, tous écrits contre l'empereur Constance : le premier, *Quia in absentem nemo debet iudicare nec damnare siue De Athanasio (Athn.)*, de loin le plus long, consiste en deux livres ; les quatre suivants, *De regibus apostaticis (reg. apost.)*, *De non conueniendo cum haereticis (non conu.)*, *De non*

ment de la fin de 355 à 361 apr. J.-C., année du décès de l'empereur Constance, il s'en prend comme fidèle orthodoxe aux partisans de l'arianisme<sup>4</sup>, à l'issue du concile de Milan de 355, où la majorité arienne, avec l'appui de l'empereur Constance, a fait condamner Athanase d'Alexandrie, le porte-parole de l'orthodoxie. L'opposition de l'évêque à la condamnation injuste d'Athanase lui a attiré la haine de l'empereur et les ennuis de la geôle et de l'exil. Aussi Lucifer ne cessera-t-il dans ses pamphlets de lancer contre Constance ses foudres oratoires<sup>5</sup>.

Certains *quomodo* interrogatifs interviennent – nous le verrons – dans les citations bibliques de Lucifer, qui sont un témoignage important de la bible pré-hiéronymienne. Pour bien comprendre la portée et le sens exacts des *quomodo* répertoriés, nous confronterons l'usage luciférien à celui du latin préclassique et classique, sans oublier de procéder, pour les citations bibliques, à une comparaison avec le texte grec et la traduction ultérieure de la *Vulgate*.

### Les différents emplois (indépendants) de *quomodo* interrogatif

Dans l'interrogation directe ont été relevées 137 occurrences sûres<sup>6</sup> de *quomodo*, toujours univérbé<sup>7</sup>. *Quomodo* n'y donne guère lieu à un authen-

---

*parcendo in deum delinquentibus (non parc.), Moriundum esse pro dei filio (moriend.),* sont beaucoup plus brefs. Ont aussi été conservées des lettres de Lucifer, dont nous ne tenons pas compte ici parce qu'elles ne renferment aucune interrogative en *quomodo*.

- 4 On a souvent critiqué l'étroitesse des vues théologiques de Lucifer. Mais, d'une façon générale, on reconnaît à ce farouche champion de l'orthodoxie le mérite d'avoir défendu, face à l'arianisme, condamné en 325 au concile de Nicée, la consubstantialité du Fils avec le Père ainsi que la divinité du Saint-Esprit et son unité substantielle avec le Père et le Fils. Voir le chapitre « La Théologie de Lucifer », dans DIERCKX (G. F.), éd., *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols, coll. Corpus Christianorum. Series Latina, n°8, 1978, cxxxI-565 p. ; p. cxiv-cxvii.
- 5 Ainsi, Constance est un des principaux destinataires des questions polémiques en *quomodo* de Lucifer.
- 6 Sept emplois de *quomodo* susceptibles d'une interprétation interrogative(-exclamative) sont ambigus: ils pourraient se prêter à une interprétation comme conjonction causale ou temporelle. Attestés dans un contexte « critique », ces énoncés sont particulièrement intéressants, d'un point de vue linguistique, pour éclairer les voies de grammaticalisation de *quomodo*, en l'occurrence son passage d'un statut adverbial à celui d'une conjonction. Dans la même optique, l'emploi de *quomodo* pour introduire une interro-

tique acte de questionnement : il ne manifeste pas l'ignorance du locuteur concernant la manière d'être de quelqu'un ou de quelque chose ou la façon de se dérouler d'un procès, et ne requiert de la part de l'allocutaire aucune réponse informative. Or cet emploi premier a été courant chez les auteurs préclassiques et classiques, aussi bien dans l'interrogative indépendante que subordonnée :

(1) AG. *Sicine ego te orare iussi?* MI. **Quo modo** ego orem? AG. *Rogas?* / *Sic enim diceres, scelestes: [...]* (Plaut. *Poen.* 386-387).

Est-ce de cette façon que je t'ai ordonné de le prier? : De quelle manière dois-je donc le prier? : Tu le demandes? C'est de la façon suivante que tu aurais dû t'exprimer, coquin : [...].

(2) *At quo modo edixit? Haec sunt, ut opinor, uerba in extremo: [...]* (Cic. *Phil.* 3,19).

Mais de quelle manière a-t-il rédigé l'édit? En voici, je pense, les derniers mots : [...]<sup>8</sup>.

---

gation indirecte, donc une proposition subordonnée, où le terme en \*k<sup>w</sup>-, tout en ayant le statut d'un adverbe interrogatif, joue aussi, secondairement, le rôle d'un « relateur » par rapport à la proposition principale, est particulièrement intéressant à étudier. Nous faisons ici abstraction de cet emploi parce que, comme introducteur d'une interrogative subordonnée, *quomodo* a normalement une portée intrapredicative, et ne produit pas d'effet rhétorique. Pour un aperçu récent plus large sur les différents emplois de *quomodo*, voir BODELOT (Colette), « *Quo(=)modo* relatif/ comparatif : son évolution du latin préclassique au latin postclassique », dans ANREITER (Peter) et KIENPOINTNER (Manfred), éd., *Latin Linguistics Today. Akten des 15. Internationalen Kolloquiums zur lateinischen Linguistik* (Innsbruck 4.-9. April 2009). Innsbruck : Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, coll. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, n°137, 2010, 732 p. ; p.207-220 et BODELOT (Colette), « Les emplois de *quomodo* chez Lucifer de Cagliari », dans BIVILLE (Frédérique), LHOMMÉ (Marie-Karine) et VALLAT (Daniel), éd., *Latin vulgaire, latin tardif 9. Actes du 9<sup>e</sup> Colloque International sur le latin vulgaire et tardif* (Lyon 2-6 septembre 2009). Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée, coll. de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée. Série linguistique et philologique 2012, n°8, 1084 p. ; p.425-437.

7 A été relevée en plus une occurrence de *quonammodo* (*non conu.* 41.47), dont l'emploi ne se distingue pas, sur le plan pragmatique, de celui de *quomodo*.

8 Sauf indication contraire, la traduction que nous proposons des passages cités est une traduction personnelle aussi littérale que possible.

*Emplois hors contexte biblique chez Lucifer*

Chez Lucifer, l'emploi de *quomodo* est, sauf exception, rhétorique<sup>9</sup>, c'est-à-dire que l'interrogative qu'il introduit ne fait attendre aucune réponse du fait que l'énoncé est pragmatiquement orienté vers une assertion ou une injonction. On y a affaire à ce qu'on appelle un acte de langage dérivé, dont la force illocutoire n'est pas en rapport direct avec le support formel de l'énoncé, à savoir la modalité interrogative<sup>10</sup>. L'acte assertif ou directif indirect est, dans les exemples inventoriés, de polarité contraire à celle de l'énoncé interrogatif: il est positif si l'interrogative est négative, négatif si l'interrogative est positive :

(3) **Quomodo** etenim inexpugnabilem fidem superare poterit saeuens diu plaga repetita, cum omnis miles Christi sciat ipsum pro quo patitur secum esse praesentem gaudentemque de suorum tolerantia seruorum? (*moriend.* 51.46-49)<sup>11</sup>

Comment en effet vos coups cruels, longs et répétés pourront-ils triompher de notre foi invincible du moment que tout soldat du Christ sait que Celui pour qui il souffre est à ses côtés et se réjouit de l'endurance de ses serviteurs? = **Non** [...] *superare poterit* [...].

(4) *Cum igitur uideas in his esse uoluntatem domini, quomodo haec quae amare se dicat dominus perosa habere dignaris?* (*Athan.* 2,21.11-13)

Puisque tu vois donc en ces paroles se manifester la volonté du Seigneur, comment trouves-tu convenable de détester ce qui, d'après ses paroles, est cher au Seigneur? » = [...], **noli** haec [...] *perosa habere dignari*.

(5) **Quomodo non** es inimicus, qui eadem agas quae egit Achab, cum sic sis inpugnans religionem dei, sicut ille inpugnauerit, sic persequare domum eius, sicut ille persecutus sit? (*non conu.* 4 l.16-19)

Comment n'es-tu pas un ennemi, toi qui fais ce qu'a fait Achab, puisque tu attaques le culte de Dieu, tout comme lui l'a attaqué, que tu poursuis sa maison, tout comme lui l'a poursuivie? = *Es inimicus*, [...].

9 À propos de la question rhétorique en latin, voir p. ex. ORLANDINI (Anna), *Grammaire fondamentale du latin*. Tome VIII: *Négation et argumentation en Latin*. Louvain/ Paris: Peeters, coll. Bibliothèque d'études classiques, n°25, 2001, ix-408 p.; p.278-281.

10 PINKSTER (Harm), *Lateinische Syntax und Semantik*. Tübingen: Francke, 1988, xii-424 p.; p.285-288 et 295-296.

11 Le texte est cité et les références sont données d'après l'édition de G.F.Diercks (*Luciferi Calaritani opera quae supersunt, op. cit.*).

N'y est nullement suggéré, même pas de façon fictive, un dialogue avec un échange informatif entre deux interlocuteurs. On a affaire à des simulacres de questions<sup>12</sup> qui conviennent parfaitement au style pamphlétaire de Lucifer, qui essaie de confondre, à force d'arguments et de procédés d'intimidation, un adversaire qui est physiquement absent<sup>13</sup>. À la différence de l'effet visé par d'autres questions rhétoriques, il ne s'agit pas ici de demandes suggérant une simple confirmation : s'inscrivant dans une trame argumentative soutenue, qui s'attaque aux « fausses » convictions des hérétiques, à leurs crimes et sacrilèges soi-disant avérés, ces questions lancent de véritables défis, sollicitant de l'antagoniste un démenti, considéré comme impossible<sup>14</sup>.

Ces interrogatives, qui s'inscrivent d'ordinaire dans le cadre de séquences vocatives, présentent en surface, sur l'axe syntagmatique, les traits distinctifs suivants :

- elles comportent souvent un *verbum sentiendi* à la 2<sup>e</sup> personne dont dépend une infinitive ; l'énoncé correspond alors illocutoirement à une injonction négative :

---

12 À propos des questions rhétoriques, particulièrement fréquentes dans le *De non conueniendo cum haereticis*, voir CASTELLI (Giovanni), « Studio sulla lingua e lo stile di Lucifero da Cagliari », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, n°105, 1971, p. 225-230.

13 L'impossibilité de répondre est ici de surcroît due au fait que l'on a affaire à un « monologue écrit » : l'interlocuteur interpellé étant physiquement absent, il n'a pas la parole et il lui est matériellement impossible de se défendre. Le locuteur est ici d'emblée « gagnant » à un double titre, ne fût-ce qu'en vertu du seul « principe d'interruption », qui joue sur le plan abstrait argumentatif aussi bien que sur le plan concret physique. L'action, argumentativement et matériellement suspendue ou « interrompue », apparaît comme accomplie. L'acte de parole peut être dit « symbolique », dans la mesure où c'est un raccourci d'action. Cf. FAUCONNIER (Gilles), « Questions et actes indirects », *Langue française*, n°52, 1981, p. 48 et 54.

14 CALBOLI (Gualtiero), « Le frasi interrogativo-esclamative latino e l'infinito », dans ROHRER (Christian), éd., *Logos Semantikos. Studia Linguistica in honorem Eugenio Coseriu, 1921-1981*. Vol. IV. Madrid / Berlin-New York : Gredos / de Gruyter, 1981, 442 p. ; p. 141-142. Le *desideratum* sous-jacent à ces questions rhétoriques serait, d'après ce linguiste, positif : « Fais que je connaisse un x tel que P(x) », l'idée de défi pouvant être paraphrasée par : « Essaie à présent de démontrer le contraire » ; qu'une réponse prouvant le contraire ne soit pas attendue est montré par un test qu'on appelle le « test d'irritabilité ».

(6) **Quomodo adhuc praesumis**, Constanti interea imperator, semper insulsissime, ea ingerere quae te extinguant, nos contra uiuificent? (*moriend.* 61.4-6)<sup>15</sup>

Comment crois-tu encore, Constance provisoirement empereur, toujours parfaitement imbécile, infliger <à nous> ces tourments qui doivent t'apporter à toi la mort, à nous au contraire la vie?

- elles intègrent souvent le verbe *posse* qui donne à l'assertion sous-jacente une force plus générale du fait qu'est exclue jusqu'à la possibilité même d'envisager le contenu énoncé :

(7) **Cum igitur sitis Arriani inhumani, impii, crudeles, homicidae, quomodo dici Christiani poteritis?** (*Athan.* 1,33 l.24-25)<sup>16</sup>

Puisque vous êtes des Ariens inhumains, impies, cruels, homicides, comment pourrez-vous être appelés Chrétiens?

- l'opinion contraire du destinataire est souvent d'entrée de jeu hypothéquée par l'emploi d'un contrefactuel sous forme d'un irréel du présent ou du passé<sup>17</sup> :

(8) **Quomodo esset uobis et nobis unius loci conuenticulum, cum audias item David dicere in psalmo sexto: Ps.6,9: Discedite a me, qui operamini iniquitatem?** (*non conu.* 51.8-10)

Comment y aurait-il pour vous et pour nous un seul et même lieu de réunion, du moment que tu entends aussi David dire dans le psaume six: Ps.6,9: «Éloignez-vous de moi, vous qui pratiquez l'injustice»?

(9) **Quomodo enim non fuisset corruptus tantae blasphemiae uestrae uenenis, quandoquidem, siue in hypocrisi siue ex uero quis communicet uobis, sit in ingenti periculo?** (*non conu.* 111.20-22)

Comment en effet n'aurait-il pas été contaminé par le venin de votre énorme blasphème, du moment que toute personne qui communique avec vous, par hypocrisie ou en sincérité, s'expose à un très grand danger?

---

15 Voir aussi e.g. *Athan.* 2,181.64 et l'exemple (12) cité plus loin (*arbitraris*); *moriend.* 81.26 (*arbitratus es*); *Athan.* 1,61.40 (*putas*); *non conu.* 21.64 (*putasti*); *moriend.* 111.60 (*praesumpseras*).

16 Voir aussi les exemples cités en (3), (10), (13), (14) et (15).

17 On en trouve de très nombreux exemples dans le *De non conueniendo cum haereticis*: souvent le verbe signifiant le contrefactuel est en plus *posse*; cf. 21.17; l.21; l.38; 31.1; l.20, etc., ainsi que les exemples (13), (14) et (15), cités plus loin.

- comme dans toute autre question rhétorique, on y trouve volontiers attestés *enim* ou *etenim*, qui, du fait qu'ils réfèrent à un savoir partagé, indiquent que l'interlocuteur est censé connaître la réponse<sup>18</sup>:

(10) **Quomodo etenim** in te peccasse nos probari poterit, cum te de morte uenire ad uitam urgeamus? (Athan. 2,181.4-5)<sup>19</sup>

Comment en effet pourra-t-on prouver que nous avons commis une faute à ton égard en te poussant à revenir de la mort à la vie ?

(11) **Quomodo enim** omnem nodum soluisti iniquitatis, cum [...] incredulitate tua, qualem te institueris aduersum nos, sis talis permanens et magis magisque sis crescens in maliuolentia tua ad nos disperdendos, [...]? (Athan. 1,42,1.42-45)<sup>20</sup>

Comment en effet as-tu défait tout nœud d'injustice puisque [...] suite à ton incrédulité tu ne cesses d'être tel que tu t'es montré envers nous et que tu deviens de plus en plus malveillant pour causer complètement notre perte, [...]?

- dans le même ordre d'idées, on voit ces questions souvent associées à des subordinées causales introduites, par exemple, par *cum*<sup>21</sup>, *quando*, *quandoquidem*<sup>22</sup>, *qui* + subjonctif ou des hypothétiques en *si* qui motivent ou conditionnent le rejet de l'opinion contraire<sup>23</sup>:

(12) **Quomodo etenim** arbitraris diuinitus permissum puniri inauditos, **quando uideas** Adam et Euam principes nostri generis auditos sententia percussos dei? (Athan. 1,11.12-14)

Comment penses-tu en effet qu'il est permis par un effet de la volonté divine de punir des personnes sans les avoir entendues, du moment que tu vois Adam et

---

18 PINKSTER (H.), *Lateinische Syntax und Semantik*, op. cit., p.295. D'après Jean-Claude Anscombre, une question ne peut être appelée rhétorique que si « son locuteur est présenté comme connaissant par avance la réponse, au même titre que l'allocutaire » – ANSCOMBRE (Jean-Claude) et DUCROT (Oswald), « Interrogation et argumentation », *Langue française*, n°52 (*L'interrogation*), 1981, p.5-22 ; p. 19.

19 Voir aussi exemples (3), (12) et (15).

20 Voir aussi exemple (9).

21 Voir exemples (3), (4), (5), (7), (8), (10), (11), (15), (16), (17).

22 Voir exemple (9).

23 Voir ce que nous avons dit plus haut du travail argumentatif serré auquel se livre Lucifer dans ces interrogatives en *quomodo*. On voit ici que ses adversaires sont mis dans l'impossibilité de répondre et de se défendre à moins qu'ils ne réfutent les motifs et hypothèses mêmes sur lesquels le polémiste fonde son raisonnement.

Ève, les premiers êtres de notre race, frappés par la sentence de Dieu, seulement après avoir été entendus ?

(13) *Nos quomodo tecum esse potueramus, qui ista, quae illi tecum frui elegerunt, habeamus exosa, [...]?* (non conu. 71.21-23)<sup>24</sup>

Comment aurions-nous pu être avec toi, puisque nous détestons ce dont ces hommes ont choisi de jouir avec toi, [...] ?

(14) *Quomodo pacis atque ueritatis amatores esse poteramus, si innocentem falsis per te ac tuos criminibus praegratuatum tamquam reum puniremus?* (Athan. 1,371.40-42)

Comment aurions-nous pu aimer la paix et la vérité, si nous avons puni un innocent qui était accablé par toi et les tiens de fausses incriminations comme un accusé ?

Comme certains des exemples cités l'ont déjà montré, plusieurs des marques énumérées peuvent être réunies en un seul énoncé :

(15) *Quomodo etenim conuenire nobis uobiscum potuerat, cum ad Philippenses dixerit: Philipp. 3,2: Videte canes, uidete malos operarios?* (non conu. 151.16-18)

Comment en effet aurait-il pu y avoir accord entre vous et nous, du moment qu'il a dit aux Philippiens: *Philipp. 3,2: « Prenez garde aux chiens, prenez garde aux mauvais ouvriers » ?*

Avec l'objectif de produire un effet incantatoire et d'assommer complètement l'adversaire avec force arguments<sup>25</sup>, ces interrogatives se présentent parfois en cascades regroupant jusqu'à six interrogatives rhétoriques en *quomodo* :

(16) *Quomodo dissoluisti omnem nodum iniquitatis, cum contra beatum Athanasium susceptum ante annos furorem adhuc ita retineas, ut uelis eius fundi cruorem? Quomodo dimisisti contractos in requiem, cum torquendo uarie non desinas seruos dei? Et quomodo dimisisti contractos in requiem, quando uideas carceres, metalla, exilia uix iam capere posse Christianorum numerum per te damnatorum? Quomodo, etiamsi fregeris esurientibus panem tuum, acceptum habebit dominus, cum seruos fame neces dicatos eius aeternitati? Quomodo, si inducas egenos sine tecto in domum tuam, respicere dignabitur super opus tuum deus, cum uideat seruos suae claritatis reiectos de domibus priuatis, propterea exules factos, quod noluerint suscipere idololatriam tuam per Arrium institutam? Quomodo, si nudos texeris, poteris deo*

---

24 Voir aussi exemple (5).

25 Voir la quintuple répétition de *cum* et l'emploi de *quando*.



*placere, cum seruis ipsius patrimonia tuleris et dixeris: "Si damnaueritis fidem apostolicam atque Arrianam susceperitis, cuncta uestra recipietis"?* (Athan. 1,421.50-66)

Comment as-tu défait tout nœud d'injustice puisque tu continues jusqu'à ce jour d'exercer contre le fortuné Athanase ta fureur conçue il y a bien des années au point que tu veux voir verser son sang? Comment as-tu laissé partir en paix des hommes brisés puisque tu ne cesses de torturer de manière diverse les serviteurs de Dieu? Et comment as-tu laissé partir en paix des hommes brisés du moment que tu vois que les prisons, les mines, les lieux d'exil peuvent dès à présent contenir à peine le nombre de Chrétiens qui ont été condamnés par toi? Comment, même si tu romps ton pain pour les affamés, trouveras-tu grâce aux yeux du Seigneur puisque tu tues par la faim ses serviteurs voués à lui en toute éternité? Comment, si tu fais entrer les pauvres sans toit dans ta maison, Dieu voudra-t-il bien prendre en considération ton acte puisqu'il voit que les serviteurs de sa gloire ont été renvoyés de leurs domiciles, exilés parce qu'ils n'ont pas voulu pratiquer l'idolâtrie instituée en ton honneur grâce à Arius? Comment, si tu couvres les nus, pourras-tu plaire à Dieu puisque tu as enlevé à ses serviteurs leurs biens de famille en disant: « Si vous condamnez la foi apostolique et vous convertissez à la foi arienne, vous récupérez tous vos biens »?

Du fait que l'acte énoncé ou l'éventualité envisagée dans ces interrogations sont rejetés et présentés comme n'ayant pas de raison d'être, *quomodo* n'interroge pas sur la modalité, la manière d'être ou de se réaliser de tel acte précis considéré comme existant, mais il a une incidence plus large mettant en débat le bien-fondé de l'ensemble du contenu qui constitue le thème de la question, au sens de: « Comment se fait-il/ se ferait-il que...? » Servant ici à interroger avec étonnement sur les modalités qui auraient rendu possible la réalisation de tel procès considéré comme improbable (« Comment serait-il possible que...? »), la question rhétorique introduite par *quomodo* nie, en quelque sorte, jusqu'au présupposé même de la question partielle. À ce titre, elle est proche de la question rhétorique totale (« Est-ce que p? »), qui constitue la négation de la proposition (p) sous-jacente à la question<sup>26</sup>.

Pour que *quomodo* puisse garder son sens premier de manière (« de quelle manière », « de quelle façon »), il doit qualifier une relation dont on a

---

26 ANSCOMBRE (J.-Cl.) et DUCROT (O.), « Interrogation et argumentation », *art. cit.*, p. 15 et 17.

préalablement construit l'existence, réelle ou fictive<sup>27</sup>. Or ce sens n'est attesté dans aucun des exemples que nous venons d'étudier. Dans la même optique, un *quomodo non* au sens premier « de quelle manière ne ... pas ? » est inconcevable. *Quomodo non*, dont les premiers emplois, sporadiques, se trouvent chez Cicéron et qui prend un peu plus d'essor à partir des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles<sup>28</sup>, ne peut être attesté qu'au sens dérivé de « comment se fait/ ferait-il que ne pas ? »<sup>29</sup>, avec valeur rhétorique et négation externe. Avec négation interne et emploi véritablement interrogatif de *quomodo* introduisant une question percontative, il se produit un glissement de sens vers la valeur causale « pourquoi ne pas ? »<sup>30</sup>. Ainsi, on pourrait concevoir, sur le modèle de (17), où *quomodo* est suivi d'une réponse en *quia* causal :

(17) *Cum conspicias itaque dei seruos non uestram crudelitatem tyrannorum semper timuisse ac nunc timere posse, sed praecepta cogitasse domini ac cogitare, quomodo tu nos dignaris petulantes iudicare? Nempe quia faciente deo tuam calcemus ut lutum potentiam. (non parc. 9 l.1-5)*

Puisque tu vois que les serviteurs de Dieu ne peuvent pas avoir craint toujours ni craindre à présent votre cruauté tyrannique, mais ont pensé et pensent encore aux recommandations du Seigneur, pourquoi trouves-tu convenable de nous considérer comme effrontés? Parce que, à l'instigation de Dieu, nous foulons aux pieds ta puissance comme de la boue, n'est-ce pas ?

un énoncé du type de (17') en *quomodo non*, également suivi de *quia* :

(17')[...], **quomodo** tu nos **non** dignaris pios et uerecundos iudicare? Nempe **quia**, [...].

27 CULIOLI (Antoine), *Pour une linguistique de l'énonciation*. Tome 3: *Domaine notionnel*. Paris: Ophrys, coll. L'homme dans la langue, 1999, 192 p.; p. 70.

28 FLECK (Frédérique), *Interrogation, coordination et subordination: le latin quin*. Paris: PU Paris-Sorbonne, coll. *Lingua latina*, 2008, 494 p.; p. 89. D'après Fr. Fleck, *quomodo non* connaît un large emploi chez Augustin (p. 96).

29 Voir les exemples (5) et (9), cités plus haut.

30 Pour une comparaison des emplois de *quin* avec *quidni*, *cur non*, *quare non* et *quomodo non*, voir FLECK (Fr.), *Interrogation, coordination et subordination: le latin quin*, op. cit., p. 79-97. À propos de l'adverbial de cause « pourquoi », voir p. ex. les travaux de KORZEN (Hanne), *Pourquoi et l'inversion finale en français. Étude sur le statut de l'adverbial de cause et l'anatomie de la construction tripartite*. Copenhague: Munksgaards Forlag, 1985, 220 p. (= *Revue romane*, n° supplémentaire 30) et « Pourquoi pourquoi est-il différent? L'adverbial de cause et la classification des adverbiaux en général », *Langue française*, n° 88 (*Classification des adverbes*), 1990, p. 60-79.

[...], pourquoi ne veux-tu pas nous considérer comme pleins de dévouement et de retenue? Parce que, n'est-ce pas, [...].<sup>31</sup>

Notons toutefois que, dans la subordonnée en *quia*, le subjonctif *calce-mus* en (17) indique que la cause alléguée est purement subjective. Par l'emploi de ce subjonctif, Lucifer prend ses distances par rapport au point de vue de Constance. Plutôt qu'à une question rhétorique simple, on a affaire à ce que J.-Cl. Anscombe et O. Ducrot<sup>32</sup> appellent une interrogation rhétorique « polyphonique »: «[...] en l'énonçant, son locuteur indique à l'allocutaire une question que l'allocutaire devrait se poser à lui-même ». Or en se désolidarisant, par le subjonctif, de la réponse attribuée à l'allocu-

31 D'après Fr. Fleck (*Interrogation, coordination et subordination: le latin* quin, op. cit., p. 89; « Interrogation sur la manière, interrogation sur la cause et négation: existe-t-il des interrogations négatives portant sur la manière? », *De lingua Latina* (revue en ligne), n°1 (*La négation en latin*), 2008: <http://www.paris-sorbonne.fr/la-recherche/les-unites-de-recherche/mondes-anciens-et-medievales-ed1/linguistique-et-lexicographie/revue-de-linguistique-latine-du-premier-numero-decembre-2008/article/la-negation-en-latin>; consulté le 30.12.2010), le premier exemple authentique est attesté chez Liv. 25,35,6-7: **Quo modo autem non obstitisse aut ab tergo secutum fratrem, ut, si prohibere, quo minus in unum coirent et duces et exercitus hostium, non posset, ipse certe cum fratre coniungeret copias? His anxius curis id modo esse salutare in praesens credebat, cedere inde quantum posset.** / Aussi, pourquoi son frère ne leur avait-il pas opposé de résistance ou ne les avait-il pas suivis afin que, s'il ne pouvait empêcher les chefs ennemis et leurs armées de faire leur jonction, il pût au moins joindre lui aussi ses troupes à celles de son frère? Inquiété par ces incertitudes, il estimait que, pour l'heure, le plus prudent était de battre en retraite autant qu'il serait possible (trad. Fr. Fleck). Avec Eric Charles Woodcock (*A New Latin Syntax*. Londres: Methuen, 1959, 267 p.; p. 221), nous pensons toutefois que cet exemple, du fait qu'il figure au style indirect à l'A.c.l., est à classer parmi les interrogatives rhétoriques (« Comment ne leur aurait-il pas opposé de résistance [...]? »). À ce titre, il est orienté vers une assertion positive, c.-à-d. de polarité inverse par rapport à l'énoncé interrogatif: « Il leur aurait opposé de la résistance [...] ». Cette question en *quomodo* fait d'ailleurs suite à une première interrogation en *quonam modo enim*, de même nature et figurant elle aussi à l'A.c.l.: 25, 35, 4-5: *Imperator ipse [...] ad suspicionem acceptae cladis quam ad ullam bonam spem pronior erat: quonam modo enim Hasdrubalem ac Magonem, nisi defunctos suo bello, sine certamine adducere exercitum potuisse?* / Le général lui-même [...] était plus enclin à soupçonner une défaite qu'à concevoir aucune espérance heureuse: comment en effet Hasdrubal et Magon, s'ils n'avaient pas terminé la guerre qui les regardait, auraient-ils pu amener leurs troupes sans livrer de bataille? (= ils n'auraient pas pu amener leurs troupes [...]).

32 ANSCOMBRE (J.-Cl.) et DUCROT (O.), « Interrogation et argumentation », art. cit., p. 16.

taire, Lucifer réfute encore une fois, indirectement et en quelque sorte a *posteriori*, le présupposé de la question même.

Ainsi, tout porte à croire que c'est, en dernière analyse, la portée large de *quomodo* qui est responsable de la force illocutoire dérivée des énoncés en question.

Par rapport à son emploi intraprédicatif classique, *quomodo* connaît donc chez Lucifer une spécialisation d'emploi pragmatique qui procède, sur le plan structural, de son incidence large à l'ensemble de la proposition; cette portée extraprédicative existe, d'après le *TLL* (8, 1288, l.7-16), dès le latin préclassique chez Plaute<sup>33</sup>, au sens de *qui fieri potest ut*. Pour ce qui est de la force illocutoire dérivée des questions en *quomodo*, nous lisons chez Quintilien :

(18) *Interrogamus etiam [...] ubi respondendi difficilis est ratio, ut uulgo uti solemus: "Quo modo? qui fieri potest?"* (Quint. inst. 9,2,8)

Nous interrogeons aussi sur [...] ce à quoi il est difficile de répondre, comme dans les formules courantes: « Comment? Comment est-ce possible? » (trad. J. Cousin)

D'où auraient procédé alors, selon le *TLL* (8,1288), les sens de: *qui intellegi potest, quod* (l.11), de *cur* (l.12) – lorsque *quomodo* est suivi, par exemple sur le modèle de (17), de *quia*<sup>34</sup> – voire de *num* (l.14), qui oriente, lui, clairement l'énoncé vers une assertion négative<sup>35</sup>.

33 Voir *Men.* 1126: ME I à ME II: **Quomodo** *igitur post Menaechmo nomen est factum tibi?* / Comment se fait-il que tu aies pris par la suite le nom de Ménechme? (trad. A. Ernout).

34 Voir déjà chez Cic. *Tusc.* 1,16: **Quo modo** *hoc nihil est? [...] Quia, quoniam post mortem nihil est, ne mors quidem est malum, [...].* / – Comment! pas de difficulté! [...] – C'est que, puisqu'après la mort il n'existe pas de mal, la mort n'est pas non plus un mal, [...]. (trad. J. Humbert).

35 Voir *Rhet. Her.* 4,18,25 (cité par *Thesaurus Linguae Latinae*, 1900-..., Leipzig et al., Teubner et al., 8, 1288, l.14-15: *Nam qui suis rationibus inimicus fuerit semper, eum quomodo alienis rebus amicum fore speres?* / En effet celui qui a toujours été l'ennemi de ses propres intérêts, comment espérer qu'il prendra à cœur les affaires d'autrui? (trad. G. Achard). Pour l'équivalence avec une interrogation totale en *num*, invoquée par le *TLL*, voir ce que nous avons dit plus haut de la négation du présupposé d'une question partielle qui rejoint l'orientation négative d'une question rhétorique totale (« Est-ce que p ? »), résultant de la réfutation de la proposition (p) sous-jacente à la question.

Mais, à côté de cette évolution interne, il est possible de trouver une explication externe à cet emploi oratoire de *quomodo* chez Lucifer.

#### *Emplois dans les citations bibliques chez Lucifer*

La même valeur rhétorique est en principe attestée dans les citations bibliques introduites par *quomodo* interrogatif chez Lucifer. *Quomodo* y correspond huit fois<sup>36</sup> au πῶς grec qui connaît le même emploi :

(19a) *Sap. 5,3-5: 3 Dicent inter se paenitentiam habentes et per angustiam spiritus gementes: hi sunt quos habuimus aliquando in risum et in similitudinem inproperii. 4 Nos insensati uitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore. 5 Quomodo*<sup>37</sup> *computati sunt inter filios dei et inter sanctos sors illorum est? (Athanasius, 1,32 l.33-38)*

3. Ils se diront entre eux, pleins de regrets et gémissant, l'esprit en détresse : ce sont eux que jadis nous avons tournés en dérision et dont nous avons fait un objet de sarcasme. 4. Insensés, nous tenions leur vie pour de la folie et leur fin pour infâme. 5. Comment donc ont-ils été comptés parmi les fils de Dieu et partagent-ils le sort des saints ?

(19b) ΣΟΦΙΑ ΣΑΛ. 5,3-5: 3 ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάζονται καὶ ἐροῦσιν  
4 Οὗτος ἦν, ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα  
καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμού οἱ ἄφρονες:  
τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν  
καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον.  
5 πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ  
καὶ ἐν ἀγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστίν; (Septante)

(20a) *Mt. 12,34: Progenies uiperarum, quomodo*<sup>38</sup> *potestis quae bona sunt loqui, cum sitis mali? Nam ex abundanti corde unusquisque loquitur de ore suo. (non parc. 25 l.33-35)*

Engance de vipères, comment pouvez-vous dire de bonnes choses puisque vous êtes mauvais ? Car c'est du trop plein du cœur que la bouche de tout un chacun parle.

---

36 Voir Athanasius, 1,23 l.16-17 (=Ps. 10,2/ 1 Lxx); 1,32 l.37-38 (=Sap. 5,5); 2,4 l.78-80 (=Mt. 7,4); 2,20 l.60-61 (=Mt. 22,12); 2,20, l.65-66 (=Mt. 22,12); 2,21 l.48-49 (=Mt. 23,33); 2,22 l.44-45 (=Mt. 23,33); non parc. 25, l.33-35 (=Mt. 12,34).

37 *Quomodo* est maintenu dans le passage correspondant de la *Vulgate*.

38 La *Vulgate* atteste ici encore *quomodo*.

(20b) ΜΑΘΘ. 12,34: γεννήματα ἐχιδνῶν, **πῶς** δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. (Nestle-Aland)

Dans un seul exemple, à savoir (21a), il semble possible, vu le contexte, d'attribuer à *quomodo* une valeur exclamative<sup>39</sup>; *quomodo* n'a pas de correspondant dans la *Septante* (ni dans la *Vulgate*<sup>40</sup>); l'interprétation interrogative de *quomodo non* au sens de « Comment se fait-il que ne pas » reste toutefois possible :

(21a) Tob. 2,8: *Et omnes proximi mei deridebant me dicentes: quomodo non timet hic homo?*<sup>41</sup> *Iam enim inquisitus est huius rei causa ut interficeretur et fugit, et iterum sepelire coepit mortuos (non parc. 8 l.66-68).*

Tous mes voisins se moquaient de moi en disant : comme cet homme n'a pas peur!! comment se fait-il que cet homme n'ait pas peur? On l'a déjà recherché pour le mettre à mort à cause de ce genre d'affaire et il s'est enfui, et le voici qui s'est remis à enterrer les morts.

(21b) ΤΩΒ. 2,8: (S « Codex Sinaiticus ») καὶ οἱ πλησίον μου κατεγέλων λέγοντες Οὐ φοβεῖται οὐκέτι· ἤδη γὰρ ἐπεζητήθη τοῦ φονευθῆναι περὶ τοῦ πράγματος τούτου καὶ ἀπέδρα, καὶ πάλιν ἰδοὺ θάπτει τοὺς νεκρούς. (*Septante*)

## Conclusion

Abstraction faite du dernier exemple, ambigu, qui vient d'être cité, il semble donc que la littérature de traduction ait pu favoriser, par le biais du πῶς grec, l'expansion de lat. *quomodo* pour introduire une question rhétorique. Mais une pareille extension d'emploi n'a été possible que parce que,

39 Ce sens est bien attesté par le *Thesaurus Linguae Latinae*, *op. cit.*, 8, 1288, l.4. Voir e.g. Plaut. *Mil.* 462-463: *Sed quo modo/ Dissimulabat (!)*, que l'on trouve, selon l'édition consultée, avec ou sans ponctuation exclamative : « Mais comme elle cachait bien son jeu! » (trad. A. Ernout).

40 Cf. Tob. 2,8: *arguebant autem illum omnes proximi sui dicentes/ iam huius rei causa interfici iussus es et uix effugisti mortis imperium/ et iterum sepelis mortuos (Vulgate).*

41 La ponctuation des textes anciens étant le fait des éditeurs modernes, il est ici permis de mettre en doute la pertinence de l'intonation interrogative. Écoutons à ce propos l'éditeur G. F. Diercks qui écrit : « [...] il est parfois fort difficile de définir si l'on se trouve devant une interrogation ou une exclamation. Maint lecteur préférera ne pas mettre un point d'interrogation dans certains cas, où cependant je l'ai introduit, et vice versa » – DIERCKS (G. F.), éd., *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, *op. cit.*, p. XCIX.

à l'intérieur de l'histoire du latin, *quomodo* avait déjà été sporadiquement attesté avec la même valeur dès les textes les plus anciens. Le contexte de controverse aidant, Lucifer, bilingue, a exploité au maximum les ressources linguistiques de l'une et l'autre langue pour promouvoir cet emploi polémique et se doter d'une arme verbale redoutable face à ses adversaires. Ainsi perçues, les questions rhétoriques apparaissent chez Lucifer comme autant de projectiles lancés par cet apôtre de l'orthodoxie contre les hérétiques que représentaient à ses yeux les Ariens et notamment l'un de leurs complices, l'empereur Constance, qui devenait une des cibles favorites de la balistique oratoire de l'évêque.







Jean-François P. BONNOT

Université de Franche-Comté et Centre de Recherches  
sur l'Imaginaire – Grenoble

**« CURATION DES MALADIES DE FEMMES », « SUFFOCATIONS DE MATRICE » ET  
« CAUSES OCCULTES » AU XVII<sup>E</sup> SIÈCLE : UN DISCOURS MÉDICAL SOUS  
INFLUENCE OU L'HUMANISME DANS LA TOURMENTE ?**

« La douceur du climat donne un teint plus délicat aux Françaises et la liberté des mœurs de leur pays permet d'y contempler des beautés qu'on admire avec étonnement. Si je pouvais penser qu'il en est au ciel autant de dignes des honneurs divins qu'on en voit en France, je croirais que toutes les Déeses en sont descendues pour habiter parmi les Françaises »<sup>1</sup>.

Lorsque René Gendry écrit à l'exacte moitié du XVII<sup>e</sup> siècle que la « rétention des Menstrues, est causée d'une mauvaise indisposition de la Matrice, laquelle arrêtant le sang menstruel, cause la ruine des trois facultés, qui sont animal[e], vitale et naturelle, étant par ainsi l'origine de presque toutes les maladies des femmes »<sup>2</sup>, il situe d'emblée le corps féminin – dont la matrice restera pour longtemps l'organe emblématique – au sein d'une constellation complexe, où s'affrontent tradition, pesanteur académique et nouvelles connaissances en matière d'anatomie, de physiologie et de pathologie. En effet, le siècle classique est le lieu d'une profonde

---

1 LOCATELLI (Sébastienio), *Voyage de France, mœurs et coutumes françaises (1664-1665). Relation de Sébastien Locatelli, prêtre bolonnais, traduite sur les manuscrits autographes et publiée avec une introduction et des notes par Adolphe Vautier*. Paris: A. Picard et fils, 1905, LXXIV-349 p.; p. 324.

2 GENDRY (René), *Les Moyens de bien rapporter à justice les indispositions et changements qui arrivent à la santé des hommes. [Etc.]*. Angers: Pierre Avril, 1650, 316 p.; p. 41. L'orthographe des citations a généralement été modernisée.

mutation du savoir scientifique et médical, inaugurant une percée de l'« esprit mécaniste » et de l'anthropologie humaniste, notamment avec les travaux de Vésale – au siècle précédent –, puis ceux de William Harvey et Thomas Willis – pionnier de la neurologie moderne. Ceci n'empêche pas bien des esprits très novateurs de rester inféodés aux enseignements de l'Antiquité, à la suite de Paracelse, Severin et surtout Fernel. La position de l'homme de l'art est donc fort périlleuse, puisqu'il est pris en tenaille entre plusieurs contraintes : désir, sincère chez beaucoup d'auteurs, d'informer scientifiquement (selon les normes de l'époque) et de préciser l'étiologie des maladies féminines, comprises dans un sens très large ; bon usage littéraire – comment dire *ces choses* (clarté/ élégance/ pudeur/ compatibilité avec l'ordre public) ; et naturellement contexte religieux et spirituel. J'emprunterai un certain nombre d'illustrations à un corpus d'ouvrages publiés au cours du siècle, afin de mettre en évidence *de quelle étrange manière la voix d'Adam est troublée par le corps d'Ève*<sup>3</sup>, dans les domaines des sciences naturelles et de la médecine.

### Censure et rigorisme moral

Les stratégies de mise à distance de l'objet d'un scandale potentiel doivent être élucidées en priorité, car d'elles dépendent le décryptage du discours et son interprétation. Ce n'est pas tant la *vox populi* qui était alors à craindre, que les instances de censure très actives dans la seconde moitié du siècle, notamment à partir de 1667, année qui voit la création de la fonction de lieutenant général de police de Paris, dont le premier titulaire fut le célèbre La Reynie<sup>4</sup>. Foucault relève qu'il s'agit de mettre en place « une politique de l'effroi [rendant] sensible à tous la présence déchaînée du souverain »<sup>5</sup>. Il est tentant de considérer qu'au moment où le pouvoir religieux

---

3 WAJEMAN (Lise), *La Parole d'Adam, le corps d'Ève. Le péché originel au xv<sup>e</sup> siècle*. Genève : Droz, coll. Les seuils de la modernité, n°11, 2007, 277 p., pl.

4 DENIS (Vincent), « Édit de mars 1667 créant la charge de lieutenant de police de Paris », *Criminocorpus. Revue hypermédia. Histoire de la justice, des crimes et des peines*, mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2008 : [www.criminocorpus.revues.org/80](http://www.criminocorpus.revues.org/80) ; consulté le 29 janvier 2014.

5 FOUCAULT (Michel), *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de histoires, 1975, 318 p., pl. ; p. 53.

commence très discrètement à se déliter, la montée de l'absolutisme politique vient combler ce qui aurait pu constituer un espace de liberté. Le rigorisme moral gagne le royaume ; Bossuet rédige son *Traité de la concupiscence* et en profite pour décocher quelques traits venimeux aux femmes :

Voyez cette femme dans sa superbe beauté, dans son ostentation, dans sa parure. Elle veut vaincre, elle veut être adorée comme une déesse du genre humain. Mais elle se rend premièrement à elle-même cette adoration, elle est elle-même son idole, et c'est après s'être adorée et admirée elle-même qu'elle veut tout soumettre à son empire. Jézabel vaincue et prise s'imagine encore désarmer son vainqueur en se montrant par ses fenêtres avec son fard<sup>6</sup>.

Rien d'étonnant, donc, que l'abbé Bignon, directeur de la librairie, se soit entouré à la même époque d'une cinquantaine de « censeurs royaux », choisis parmi des spécialistes de divers champs scientifiques – académiciens, universitaires et collaborateurs du *Journal des sçavans*. La censure institutionnelle, dont l'autorisation préalable – liée à l'obtention d'un privilège royal – est la manifestation la plus immédiate, s'appuie sur deux fleurons du pouvoir, l'Académie française et l'Imprimerie royale, qui permettent en principe de réguler les flux (Furetière sera exclu de la Compagnie pour avoir publié son dictionnaire<sup>7</sup>). Ses effets restent toutefois assez peu remarquables, les auteurs limitant fréquemment d'eux-mêmes leur liberté d'expression ; cette autocensure trouve aussi son origine dans une transformation rapide de la fraction cultivée de la société, de plus en plus sensible aux interdits de la civilité<sup>8</sup>. Surtout remarquable dans le domaine littéraire – et d'ailleurs concomitante d'une notable normalisation de la langue (à partir de 1630), elle touche bien d'autres champs, dès lors qu'il pourrait y avoir contestation d'une autorité, morale, scientifique ou évidemment politique. Le domaine médical occupe cependant dans ce tableau une place à

---

6 BOSSUET (Jacques Bénigne), *Traité de la concupiscence ou exposition de ces paroles de saint Jean « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde » [etc.]*, dans *Œuvres philosophiques de Bossuet*. Paris : G. Charpentier, 1881, [publ. posthume], 425p. Ce traité est une expansion de la Lettre au Père Caffaro contre le théâtre, publiée en 1694.

7 Pour être exact, le roi ne prononça aucune sentence confirmant cette demande des Académiciens français.

8 BERNSEN (Michael), « Censure, autocensure et l'œuvre de Jean de La Fontaine », dans DOMENECH (Jacques), éd., *Censure, autocensure et art d'écrire : de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles / [Paris] : Éditions Complexe, coll. Interventions, 2005, 375p. ; p.73-86 ; p.79.

part. Jusqu'alors très dépendants, voire mis en tutelle dans beaucoup de leurs domaines de compétence par le pouvoir ecclésiastique – non seulement pour ce qui concerne les expertises dans les procès de sorcellerie<sup>9</sup>, mais également s'agissant des maladies en général et tout particulièrement de celles de l'esprit et de celles touchant le corps de la femme –, les praticiens travaillent à instaurer un espace d'exercice réellement autonome. Certes, dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle, des voix s'étaient élevées pour contester prudemment l'idée selon laquelle les maladies les plus diverses (et non seulement la peste) seraient infligées à l'humanité par décision divine<sup>10</sup>; il faudra toutefois entrer assez avant dans le XVII<sup>e</sup> siècle pour observer l'émergence d'un pré carré, dans les pratiques comme dans les textes. Petit à petit, le médecin occupera un espace autrefois largement dévolu au prêtre, ce dernier finissant par n'apparaître qu'*in extremis*.

### La femme, le diable et le médecin

C'est un long cheminement qui mène du culte des saints (tout particulièrement saint Sébastien), et de la vénération des reliques – y compris celles de personnages historiques, comme Pierre Fourier<sup>11</sup>, curé de Mattaincourt, dont le cœur fut conservé à Gray, en souvenir de son dévouement lors de deux épisodes de peste et de grande misère, d'abord en Lorraine (1632), puis en Franche-Comté (1636-1638)<sup>12</sup>, – à la reconnaissance d'une méde-

---

9 FREYERMUTH (Sylvie) et BONNOT (Jean-François P.), « Apprentissages et représentations du corps féminin et de quelques-unes de ses postures physiques et mentales aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : des intérêts divergents du progrès scientifique et de la stabilité institutionnelle », dans FOULIGNY (Mary-Nelly) et MIRANDA (Marie Roig), dir., *Réalités et représentations du corps dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Nancy : Groupe XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en Europe – Université de Nancy2, coll. Europe XVI-XVII, n°15-16, 2011, 492 p. ; p. 97-114.

10 FREYERMUTH (Sylvie) et BONNOT (Jean-François P.), « De la mémoire en médecine, ou le passage du corps antique au corps moderne », *Europe XVI-XVII*, (Nancy : Groupe XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> en Europe, Université de Nancy), 2009 (*Mémoire et découvertes : quels paradigmes ?*), p. 175-191.

11 (Saint) Pierre Fourier constitue une figure emblématique de ce point de vue. Il accueillit par exemple la future sainte Jeanne de Chantal (1626).

12 BOËTSCH (Gilles) et CHEVÉ (Dominique), « De l'épidémie comme mode de légitimité du pouvoir : la peste, métaphore du désordre nécessaire ? », dans SIGNOLI (Michel) et al.,

cine indépendante. Du saint thaumaturge au médecin posant un diagnostic fondé sur des faits « objectifs », on peut retracer un cheminement semé d'embûches, car il n'y a pas loin du praticien au guérisseur et finalement au sorcier. Ainsi le grand Lucien Febvre rappelle-t-il l'emblématique affaire d'Élisabeth de Ranfaing, qui, pensant être possédée, dénonça Charles Poirot, médecin à Remiremont :

Un jour, rencontrant Poirot, elle défaille. Elle sent que le médecin « lui jette un souffle où un sort était renfermé ». Sans tarder, elle donne tous les signes d'une grande hystérie à la Charcot : paralysie d'une moitié du corps, perte du goût, de l'odorat, du toucher et de l'ouïe, etc. L'apothicaire, consulté, la renvoie, au médecin. C'est-à-dire à Poirot, qui vient. Elle le chasse. Puis le rappelle. Puis le chasse à nouveau. Le confesseur, alerté, juge le cas : c'est le diable. Et il expédie sa cliente à Nancy, où des spécialistes l'exorciseront<sup>13</sup>.

Poirot sera brûlé, au terme d'une longue procédure, de même que plusieurs autres accusés. Le clou de l'histoire est pourtant à venir, car « l'énergumène de Ranfaing », soutenue par les instances catholiques de la Contre-Réforme, et sous le nom de Mère Marie-Élisabeth de la Croix de Jésus, fondera en 1631 le monastère Notre-Dame-du-Refuge à Nancy<sup>14</sup> ! De façon similaire, le prêtre, qui à l'instar du médecin accède aisément à une périlleuse intimité, peut se trouver en grand danger, comme le montre, par exemple, le sort réservé à Urbain Grandier – qui cependant n'était pas confesseur des Ursulines –, acteur en même temps que victime dans le drame de Loudun. Voici encore le cas de Jeanne Pothière, rapporté par Michelet, citant des sources d'époque (Vinchant, annaliste du Hainaut et Massée) : « [voyant la religieuse] piquée d'épines de Vénus, [le diable] prit subtilement la forme dudit Père, et, chaque nuit revenu au couvent, il réussit près d'elle, la trompant tellement, qu'elle déclare y avoir été prise, de compte fait, quatre cent trente-quatre fois... »<sup>15</sup>. Ou celui de sœur Marie [Langlois] du Saint-Sacrement à Louviers en 1642, à qui le démon apparaît

---

éd., *Peste : entre épidémies et sociétés*. Florence : Firenze University Press, 2007, p. 303-310 ; p. 305.

13 FEBVRE (Lucien), « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°1, 1948, p. 9-15 ; p. 10-12.

14 FEBVRE (Lucien), « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *art. cit.*, p. 10-12.

15 MICHELET (Jules), *La Sorcière* [1862]. Paris : Garnier-Flammarion, 1966, 318 p. ; p. 148.

sous les traits du confesseur, de la mère supérieure, enfin d'un « ange de lumière » :

Quand je l'aperçus si beau, ayant le visage si doux et si agréable, mes sens demeurèrent tous interdits de joie et de consolation, il me toucha sur le cœur et je fus fortifiée... : il me dit plusieurs paroles amoureuses que l'époux dit à son épouse aux Cantiques des Cantiques, elles étaient si sensibles que je ne les pouvais supporter ; il me semblait que mon âme allait sortir de mon corps et que j'allais mourir ; il me disait, mettant la main sur le cœur : Que tu serais heureuse, si l'amour te tirait l'âme du corps, tu jouirais de ces doux contentements<sup>16</sup>.

Les livres eux-mêmes sont potentiellement dangereux. En effet, du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XVII<sup>e</sup>, une certaine littérature médicale, surtout lorsqu'elle est gynécologique, donne à lire des passages érotiques ou grivois, sous couvert d'instruire le lecteur. Ceci vaudra au médecin Jacques Ferrand d'être sévèrement inquiété ; il aura toutefois plus de chance que son confrère vosgien et pratiquera l'esquive. Il est vrai qu'il ne s'agissait que d'encre et de papier, ce qui rendait les charges moins accablantes. Alors qu'une première version de son traité<sup>17</sup> sur la « maladie d'amour » publié en 1610 avait été condamnée et brûlée sur ordre du tribunal, il aménagera l'édition de 1623 et en fera disparaître quelques images salaces, comme « un sein moucheté en léopard, des mamelles de chèvre qui pourraient servir de besace à un mendiant »<sup>18</sup>, ainsi que les métaphores désignant le sexe féminin – « labyrinthe d'amour », « vallée des soupirs et misères », « porcherie de Vénus »<sup>19</sup>. Au demeurant, même dans cette version amendée, des passages pour le moins lestes sont maintenus : « Or il arriva qu'un jour il surprit la fille de chambre de Clytemnestre lisant un de ses livres en un chapitre de la description "des parties génitales" ; et

---

16 HILDESHEIMER (Ernest), « Les possédées de Louviers », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 24, n°105, 1938, p. 422-457 ; p. 430-431.

17 FERRAND (Jacques), *De la maladie d'amour, ou melancholie erotique*. Paris: Denis Moreau, 1623, 270 p.

18 LAMBOTTE (Marie-Claude), « À propos de... *Traité de l'essence et guérison de l'amour ou de la mélancolie erotique*, [1610], de Jacques Ferrand Agenois », *Évolution Psychiatrique*, n°66, 2001, p. 717-731 ; p. 720.

19 BRANCHER (Dominique), « Les ambiguïtés de la pudeur dans le discours médical (1570-1620) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°55, 2003, p. 275-297 ; p. 289.

ayant vu que cette fille, au lieu de faire la sotte à la façon ordinaire des autres, commence à l'interroger sur certains doutes qu'elle avait là-dessus, il entra si avant en conférence avec elle, qu'il lui fit sur "son propre con" des démonstrations manuelles de ce qu'elle n'entendait pas par l'écriture»<sup>20</sup>. Ferrand retranchera surtout un chapitre dans lequel il soutenait que les nouvelles maladies, quelque étonnantes qu'elles aient pu être, n'étaient pas nécessairement d'origine divine. Pour le reste, le Toulousain s'inscrit dans une perspective classiquement humorale. Comme le remarque justement Lambotte, l'originalité de l'ouvrage réside surtout dans le fait que, par le truchement de la vue, la maladie est associée à une représentation *abstraite* de la chose aimée. On retrouve ici Bossuet associant, à la suite de saint Jean, *concupiscence* et *vision*<sup>21</sup>. Toutefois, l'Aigle de Meaux fait valoir que la vue subsume tous les autres sens, renvoyant ainsi à la concupiscence charnelle: « Mes petits enfants, nous dit [saint Jean], n'aimez pas le monde ni tout ce qui est dans le monde, parce que tout y est concupiscence de la chair »<sup>22</sup>. D'une manière générale, Brancher observe une tendance chez les auteurs de traités médicaux à faire disparaître les expressions couvertes, les remplaçant par le terme non ambigu (bien qu'encore métaphorique) et surtout dépouillé de son contenu érotique. Ainsi, dans les *Erreurs populaires* de Joubert (1579), «enfer» et «gaine au couteau» sont-ils

---

20 BRANCHER (Dominique), « Les ambiguïtés de la pudeur dans le discours médical (1570-1620) », *art. cit.*, p. 291.

21 On recense quinze attestations de cette association dans ce texte.

22 BOSSUET (J.B.), *Traité de la concupiscence...*, *op. cit.*, p. 391. On peut sans doute lire ceci comme une réminiscence de l'idée, défendue par exemple par Grégoire de Nysse, qu'il n'existerait, même au plan corporel, qu'une seule faculté de perception du monde – l'esprit de l'homme – bien qu'elle se décompose en cinq sens physiques. Voir à ce sujet: FRAIGNEAU-JULIEN (Bernard), *Les Sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*. Paris: Beauchesne, coll. Théologie historique, n°67, 1985, 204 p.; p. 52. La question reste délicate: ainsi Guillaume d'Auvergne (1190-1249), à la fois disciple d'Avicenne et de saint Augustin, considère-t-il que le goût est inférieur à la vue, mais qu'il faut « d'abord goûter pour voir, se laisser mener par le goût pour atteindre au regard intuitif et contemplatif »; cf. CANÉVET (Marianne) et al., *Les Sens spirituels: sens spirituel, goût spirituel, toucher, touches, gourmandise spirituelle, luxure spirituelle*. Paris: Beauchesne, coll. DS, n°15, 1993, 173 p.; p. 54. Voir également, *infra*, le développement à propos de Cureau de la Chambre.

remplacés par « matrice » dans une seconde édition<sup>23</sup>. On a certainement affaire ici à l'un des marqueurs les plus fiables de la transition entre des documents où se combinent deux niveaux de langue, et des textes au contenu plus documentaire et exactement descriptif.

### **Mulier incantatrix et discours médical**

Cette sensualité souvent jubilatoire de l'écriture présente l'inconvénient, en tout cas pour un lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle, de ne pas être en adéquation avec les critères de scientificité aujourd'hui classiques. C'est cependant ailleurs qu'il faut chercher les raisons de l'absence de rigueur d'une majorité d'ouvrages ; on y trouve en effet un important appareil de digressions souvent érudites<sup>24</sup>, quoique fréquemment parasites, empruntées à la mythologie, aux Écritures, à l'histoire ancienne, organisées de telle sorte qu'elles constituent dans bien des cas un catalogue d'idées reçues<sup>25</sup>. Il en va ainsi du livre de Bernier – qui fut médecin de Madame (Marie de Bourbon-Montpensier) et n'avait certes pas une réputation de grand savant<sup>26</sup> –, publié en 1689, et qui se veut une *histoire de la médecine*. Bernier écrit 60 ans après William Harvey, auteur d'une géniale mise au point sur la circulation sanguine<sup>27</sup>. Or il ne fait que nommer le savant anglais sans

---

23 BRANCHER (Dominique), « Les ambiguïtés de la pudeur dans le discours médical (1570-1620) », *art. cit.*, p. 295.

24 Pour une analyse stylistique détaillée, voir FREYERMUTH (Sylvie), « Sémiostylistique des discours de médecine et de chirurgie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : un contraste interne », dans BOUGAULT (Laurence) et WULF (Judith), éd., *Stylistiques ?*. Rennes : PU de Rennes, coll. Inférences, 2010, 502 p. ; p. 159-176.

25 Il n'est pas question de critiquer *d'une manière générale* le recours aux sources antiques – qui font partie du paysage littéraire et scientifique et sont souvent utilisées de façon adéquate, comme le montre par exemple Raymond Baustert à partir d'un cas particulier, mais représentatif : « Les thèmes homériques dans les lettres de consolation de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle » (dans FRAISSE (Luc), éd., *L'Histoire littéraire. Ses méthodes et ses résultats. Mélanges offerts à Madeleine Bertaud*. Genève : Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, n°389, 2001, 869 p. ; p. 555-571.

26 Ménage le qualifie ironiquement de *vir levis armaturae* (terme militaire désignant, chez les Romains, un « fantassin léger »).

27 HARVEY (William), *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in animalibus* [1628]. Original latin et trad. anglaise par Chauncey D. Leake. Springfield (Illinois) : Charles C. Thomas, 1928, 154 p.



précision aucune : « nous avons encore en ce siècle-ci les doctes Guillelm, Harvaeus, Nathanael Higmorus d'Oxford, Jacobus Primerosius, Thomas Willis [...], et tant d'autres qui ont brillé, et qui brillent encore à présent en Angleterre »<sup>28</sup>. Énumérations superfétatoires, occupant des dizaines de pages, à dessein de faire masse et d'ancrer la légitimité de la discipline. Dans le même souci de conférer à son art une rectitude sacerdotale, il s'attaque violemment aux femmes :

[...] quand il est même question des métiers défendus, des remèdes improuvés et des incantations, le texte sacré ne se sert guère du masculin, mais du féminin. Le magicien, l'imposteur, le charlatan, ou le médecin est toujours une manière de *mulier incantatrix* et de Pythonisse. Et voilà sans doute pourquoi l'abbé Trithème ne se sert que du féminin quand il est question de ceux qui font des maléfices [...]<sup>29</sup>.

Comme l'a bien vu Michelet, la femme ne peut s'évader de son rôle subalterne et s'essayer à diagnostiquer et prescrire sans être suspectée de sorcellerie ; on s'en prend à l'initiative féminine comme l'Antiquité finissante et chrétienne s'en prit à Hypatia. Il s'agit évidemment de ne pas caricaturer ; le grand siècle regorge de femmes d'esprit, brillantes, intelligemment savantes, comme Madeleine de Scudéry, qui dessine à travers son double littéraire, la Sapho d'*Artamène ou le grand Cyrus*, le portrait d'une intellectuelle ; il convient avant tout de *parler bien, d'écrire juste* et de *savoir le monde*, tout en se gardant d'être une *femme savante* :

Ce n'est pas que celle qu'on n'appellera point savante ne puisse savoir autant et plus de choses que celle à qui on donnera ce terrible nom : mais c'est qu'elle se sait mieux servir de son esprit et qu'elle sait cacher adroitement ce que l'autre montre mal à propos<sup>30</sup>.

---

28 BERNIER (Jacques), *Essais de médecine où il est traité de l'histoire de la médecine et des médecins*. Paris : Simon Langronne, 1689, vi-559-cxxxvi p. ; p. 119.

29 BERNIER (Jacques), *Essais de médecine où il est traité de...*, *op. cit.*, p. 517.

30 HAASE-DUBOSC (Danielle), « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII<sup>e</sup> siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°13 (*Intellectuelles*, dir. M. Dubesset et Fl. Rochefort), 2001, p.43-67 ; p.7 de l'éd. électronique : <http://clio.revues.org/133> ; consulté le 29 janvier 2014. Raymond Baustert montre fort bien que, d'une manière générale, la « science pédantesque », l'érudition mal employée, « le sec raisonneur » ont très mauvaise presse, notamment chez Méré qui recommande par exemple « l'aimable et savante lecture d'Homère » : BAUSTERT (R.), « La science comme élément de sagesse dans les traités de l'honnêteté au XVII<sup>e</sup> siècle : les Français à l'école de Castiglione »,

Comme le souligne Danielle Haase-Dubosc :

[l]es femmes participent à tous les grands débats du siècle, et se proclament (ou sont proclamées) « femmes d'esprit », « femmes savantes », « femmes doctes » ou encore « sages », « précieuses » et même « libertines ». Mais elles savent leurs créneaux de liberté d'expression limités et leur statut d'intellectuelle, intimement lié à leur subordination de genre, fragile : d'où les stratégies multiples qu'elles déploient pour penser et faire connaître leurs pensées<sup>31</sup>.

Et, de fait, si elles peuvent s'adonner à la littérature ou, comme Madame de La Sablière, aux mathématiques, on ne peut imaginer une femme munie d'un scalpel. Tout au plus sont-elles admises, avec beaucoup de réticence, à exercer la profession de sage-femme. Les exemples d'ouvrages de ce type sont rares et on évoquera d'autant plus volontiers ceux de Louise Bourgeois, dite Boursier (1563-1636), qui dans les premières années du siècle parvint à s'imposer comme accoucheuse de la reine (1601-1609) et proposa plusieurs innovations en ce domaine<sup>32</sup> avant d'être vilipendée par des médecins. L'une de ces affaires mérite qu'on s'y attarde brièvement : Louise Bourgeois rapporte qu'elle avait été appelée en 1603 auprès d'une dame, traitée pour hydropisie par un de ses parents, médecin à la cour, alors qu'elle était enceinte. L'enfant naît avant terme et meurt ; la sage-femme ne parvient pas à obtenir l'expulsion du placenta : « je fis ce que je fais aux autres, rien n'y servait [...] il me tomba au cœur, que le traitement qui lui avait été fait, comme à une hydropique pourrait avoir desséché l'arrière-fais au fond de la matrice ». Afin d'éviter qu'on l'en rende responsable, elle se résout à appeler un chirurgien de bonne réputation qui ne réalise qu'une extraction partielle. Durant la nuit, « à ce que dit le matin sa garde, elle vida un caillon de sang noir, comme encre, gros comme les deux poings, et après un gros faux germe, vers le matin, et depuis qu'elle fut accouchée, jusques à ce qu'elle eut vidé le faux germe, elle avait si peu

---

dans FREYERMUTH (Sylvie), éd., *Le Registre sapiential. Le livre de sagesse ou les visages de Protée*. Actes du colloque « Le registre sapiential », Université de Metz, septembre 2005. Berne : Peter Lang, coll. Recherches en littérature et spiritualité, n°12, 2007, xxiii-424 p. ; p. 167-182 ; p. 180.

31 HAASE-DUBOSC (D.), « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, p. 2.

32 KALISCH (Philip A.), SCOBAY (Margaret) & KALISCH (Beatrice J.), « Louyse Bourgeois and the emergence of modern midwifery », *Journal of Nurse-Midwifery*, vol. 26, n°4, July-Aug. 1981, p. 3-17.

de pouls, qu'il ne se peut moins». Bien entendu, le médecin de cour vient chercher noise à Louise, arguant qu'elle « avait fait appeler le chirurgien, et que c'était des médecins qu'il fallait appeler». L'affaire se termine dramatiquement, puisque « la pauvre Dame mourut le sixième jour, où l'on trouva tout le gros de l'arrière-fais desséché au fond de la matrice, où la gangrène s'était mise »<sup>33</sup>. En 1627, la sage-femme connut d'ailleurs une nouvelle alerte, politiquement plus grave, puisqu'elle concernait Madame, qui mourut de même, sans doute d'une fièvre puerpérale. À nouveau, Louise Bourgeois se défendit pied à pied<sup>34</sup>.

### L'intime féminin, matrice de l'indicible

Louise Bourgeois avait probablement compris, lorsqu'elle écrivait « il faut toujours redouter de traiter une femme grosse, ou non », que le corps féminin est intrinsèquement dangereux, les symptômes pouvant être la marque *d'autre chose* que d'une banale affection. Le *cancer*, qui apparaît dans la littérature spécialisée sous diverses dénominations – ulcère malin, squirre, chancre purulent, etc. –, fournit une illustration de choix, car ses caractéristiques visuelles et quelquefois olfactives qui peuvent éveiller l'effroi, les douleurs atroces ressenties par les malades, l'échec de la thérapeutique, se conjuguent pour favoriser l'assimilation de certaines variétés de ce mal à des manifestations surnaturelles. Le Brun évoque à ce propos *La Vie de la Vénérable Mère Marie-Magdelaine de la Très-Sainte Trinité* (1680) qui était vraisemblablement atteinte d'un cancer du sein. Ses contemporains y voient des marques évoquant la plaie au côté du Christ, car elle

avait eu le côté gauche transverbéré<sup>35</sup>, percé par un rayon de lumière sorti du Saint-Sacrement comme un dard ou une flèche ; [...] sa mère, qui couchait avec elle, les remarqua sans en avoir l'explication : « la mère toute alarmée de

---

33 BOURGEOIS (Louise), *Observations diverses [...] de Louyse Bourgeois dite Boursier, Sage-femme de la Reyne Mère du Roy*. 3<sup>e</sup> livre. Paris : Melchior Mondière, 1626, p.22-31.

34 BOURGEOIS (Louise), *Fidelle relation de l'accouchement, maladie et ouverture du corps de feu Madame*. [S.l., s.n.], 1627, 21 p.

35 La transverbération, contrairement aux stigmates, n'intéresse que la région du cœur et du côté.

ce qu'elle voyait, croyant ou craignant que ce fût quelque chancre fit au plus tôt appeler un chirurgien »; ce dernier déclara « qu'il y avait du divin et du surnaturel dans cette plaie » dont du sang « très pur » sortait tous les vendredis<sup>36</sup>.

Réglant la question du diagnostic médical, ces lésions sont commodément interprétées comme des signes d'élection spirituelle, parce que dans la droite ligne de Thérèse d'Avila, elles confèrent une légitimité au corps souffrant. Décrivant ses expériences, Thérèse écrivait :

Cet Ange avait en la main un dard [...] [T]outes les fois qu'il l'en retirait [du cœur] il m'arrachait les entrailles, et me laissait toute brûlante d'un si grand amour de Dieu que la violence de ce feu me faisait jeter des cris, mais des cris mêlés d'une si extrême joie que je ne pouvais désirer d'être délivrée d'une douleur si agréable [...]<sup>37</sup>.

On peut raisonnablement penser que ces états de transe mystique étaient au moins favorisés par des crises épileptiques<sup>38</sup> – ceci ne remettant évidemment en cause ni la sincérité de Thérèse d'Avila, ni la qualité de sa réflexion spirituelle<sup>39</sup>. Si l'on a affaire à des expériences transcendantales dans les cas que je viens d'évoquer, s'agissant du vulgum pecus, on n'est jamais loin de la « suffocation de matrice », voire de la « fureur utérine »<sup>40</sup>. Selon Constant de Rebecque, il s'agit

---

36 LE BRUN (Jacques), « Cancer serpit. Recherches sur la représentation du cancer dans les biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle », *Sciences sociales et santé*, vol. 2, n°2, 1984, p. 9-31 ; p. 27.

37 THÉRÈSE D'AVILA, *Les Œuvres de sainte Thérèse divisées en deux parties*. Première partie. Trad. Arnauld d'Andilly. Paris : Pierre Le Petit, 1671, 918 p. ; p. 179.

38 VERCELLETTO (Pierre), « Extase, crises extatiques, à propos de la maladie de saint Paul et de sainte Thérèse d'Avila », *Épilepsies*, vol. 9, n°1, 1997, p. 27-39.

39 Il faut encore souligner que des travaux récents en imagerie cérébrale révèlent une activité *spécifique* de certaines zones corticales chez des Carmélites, lors de tâches de rappel de « sensations d'union avec Dieu » ; cf. BEAUREGARD (Mario) et PAQUETTE (Vincent), « Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns », *Neuroscience Letters*, n°405, 2006, p. 186–190. Voir aussi : SAVER (Jeffrey L.) et RABIN (John), « The neural substrates of religious experience », *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, vol. 9, n°3, Summer 1997, p. 498–510.

40 La « suffocation de matrice » renvoie plutôt à l'hystérie, notion elle-même peu opératoire, sinon peut-être en psychanalyse. Cf. FREYERMUTH (Sylvie) et BONNOT (Jean-François P.), « Sémiologie de quelques métamorphoses corporelles et mentales dans l'hystérie féminine au XIX<sup>e</sup> siècle », dans COLAS-BLAISE (Marion) et BEYAERT-GESLIN (Anne), éd., *Le Sens de la Métamorphose*. Limoges : PULIM, 2009, 290 p. ; p. 139-158.

[d']une espèce de manie venant de la matrice, dans laquelle les femmes ou filles ayant perdu toute honte, tiennent des propos déshonnêtes et par des postures lascives invitent les hommes à des actions impudiques. La cause de cette maladie est une grande quantité, chaleur et acrimonie de quelque chose qu'il n'est pas besoin de nommer<sup>41</sup>.

Confronté au corps souffrant, l'homme de l'art doit donc naviguer entre les écueils et ne pas s'aventurer hors d'un chenal très peu balisé. Les signes se multiplient à l'infini et aucune véritable synthèse n'est en vue ; tout se passe comme s'il fallait épuiser l'observable. En cette époque de grandes transitions, il faut bien sûr faire la part d'une médecine *expérimentale* (bien avant Claude Bernard), suivant les préceptes de Bacon, qui déjà a le souci de la *preuve* (William Harvey) et d'une médecine pratique, de proximité, qui ne réussira sa jonction avec la précédente que très tardivement (pour l'essentiel dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle), empêtrée qu'elle est dans les détails, ne mettant rien en perspective, sinon pour ressasser le modèle galénique. La sagesse est ici réduite à néant et bien rares sont les hommes de terrain qui parviennent à dresser un tableau clinique précis, tel l'Anglais Thomas Sydenham, qui décrivit correctement la scarlatine, la chorée qui porte son nom<sup>42</sup> («danse de saint Guy»), la goutte, et proposa des remèdes comme le laudanum (après Paracelse) ou «l'écorce péruvienne» (quinine) dans le traitement de la fièvre quarte (paludisme). Quant à l'étiologie, elle renvoie la plupart du temps à une constellation de notions ancrées dans des représentations morales, entraînant une perception floue du corps malade. Ainsi Dalicourt en appelle-t-il classiquement à l'autorité d'Hippocrate et de Galien « [qui] élèvent si haut la sobriété, et l'abstinence (qui sont les premières espèces de la tempérance) qu'ils assurent que le bon tempérament du corps fait naître les vertus, et ne

---

Quant à la « fureur utérine », il s'agirait plutôt de nymphomanie. Ces correspondances se rencontrent dans la littérature, mais elles restent très insatisfaisantes.

41 CONSTANT DE REBECQUE (Jacob de), *Le Médecin françois charitable...* Lyon : Jean Certe, 1683, 620 p. ; p. 502. Sur l'évolution des conceptions de l'appareil génital féminin, cf. la mise au point d'Anne Carol, dans « Esquisse d'une topographie des organes génitaux féminins : grandeur et décadence des trompes (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°17 (*Prostitués*, dir. Chr. Bard et Chr. Taraud), 2003, p. 203-230 ; en ligne : <http://clio.revues.org/590>

42 Maladie infectieuse à ne pas confondre avec la chorée de Huntington.

leur en donnent point d'autre siège»<sup>43</sup>. L'état normal n'est jamais clairement défini, même si abondent les ouvrages de médecine populaire proposant des remèdes pour conserver une *bonne santé*. Certains, comme celui de Blégnny (1688), ne disent rien de cet état d'équilibre. Bien qu'il donne force recettes de potions, emplâtres, etc., Blégnny préfère suggérer au lecteur de consulter l'homme de l'art, seul à même d'établir l'état du patient<sup>44</sup>. Dans un ouvrage de la même eau, publié deux années auparavant, Caufapé tente une définition de la « parfaite santé », essentiellement fondée sur la « juste proportion » des cinq « substances élémentaires », esprit, soufre, sel, eau et terre, comparables aux quatre humeurs de la théorie galénique. Comme chez Blégnny, l'accent est mis sur le *tempérament*:

c'est dans une juste proportion de ces cinq éléments, que consiste le tempérament, ou la parfaite santé. [...] [i] est très important de bien connaître le tempérament qui nous domine trop ; puisqu'il donne occasion à la plupart de nos maladies ; et qu'il faut régler le régime de vie selon la différence de sa nature, ou selon que l'une de ces cinq substances élémentaires excède dans sa quantité ou dans sa qualité<sup>45</sup>.

Dans *L'Art de connoistre les hommes*, Cureau de la Chambre – médecin de Louis XIV, philosophe s'inscrivant en faux contre la classique tripartition aristotélicienne et thomiste de l'âme<sup>46</sup>, proposant même une théorie *princeps* de l'instinct<sup>47</sup> – tombe cependant dans les chausse-trapes de la pensée « physionomiste »<sup>48</sup>. Comme l'écrit Hoffmann,

---

43 DALICOURT (Pierre), *Le Secret de retarder la vieillesse, ou l'art de rajeunir et de conserver la santé, selon les maximes des plus célèbres auteurs de la médecine*. Paris : Vve Gervais Alliot et G. Alliot fils, 1668, n. p. (préface).

44 BLÉGNNY (Nicolas de), *Secrets concernant la beauté et la santé*,... Tome 1. Paris : Laurent d'Houry et Vve de Denis Nion, 1688, 711 p. (avertissement).

45 CAUFAPÉ (Anicet), *Méthode singulière pour prolonger la vie et conserver la santé*. Toulouse : J. Perch, 1686, 86 p. ; p. 11-18.

46 MARITAIN (Jacques), « Vers une idée thomiste de l'évolution », dans MARITAIN (Jacques et Raïssa), *Œuvres complètes*. Vol. 13. Fribourg (Suisse) : Éditions universitaires ; Paris : Éd. Saint-Paul, 1992, 1299 p. ; p. 612.

47 WILD (Markus), « Marin Cureau de la Chambre on the Natural Cognition of the Vegetative Soul : An Early Modern Theory of Instinct », *Vivarium*, n°46, 2008, p. 443-461.

48 Louis XIV semble avoir beaucoup prisé l'avis de Cureau, s'agissant de juger du caractère des gens en fonction de leur aspect physique.

le vitalisme de Cureau enferme la femme dans un réseau de déterminations [...]. Le type idéal, qui se caractérise par une universalité d'aptitudes et par un tempérament neutre, dès lors qu'il se partage en mâle et en femelle, voit s'altérer sa perfection ; mais la femme en cette répartition a subi un plus grand dommage que l'homme. Commence alors le règne des passions, qui sont signes d'un manque<sup>49</sup>.

C'est que la femme, écrit Cureau, est « bien loin d'être la fleur de bonté, comme on l'a flattée autrefois, on peut dire que c'est l'écorce qui couvre les vices de la nature ». En effet,

la femme est froide et humide pour la fin que la nature s'est proposée et parce qu'elle est froide, il faut qu'elle soit faible et ensuite timide, pusillanime, soupçonneuse, défiante, rusée, dissimulée, flatteuse, menteuse, aisée à offenser, vindicative, cruelle en ses vengeances, injuste, avare, ingrate, superstitieuse. Et parce qu'elle est humide, il faut qu'elle soit mobile, légère, infidèle, impatiente, facile à persuader, pitoyable, babillarde<sup>50</sup>.

L'une des explications possibles de la persévération de ces représentations peut être recherchée dans la montée de deux forces en apparence antagonistes, quoique en fait convergentes : d'une part, dans le sillon de la « restauration » morale initiée par la Contre-Réforme, un fort regain de religiosité favorisera la suspicion à l'égard des dispositions morales et spirituelles de la femme ; d'autre part, le progrès scientifique – incluant une tentative de rationalisation de la différence sexuelle et de la *nature* humaine – invitera également à une certaine ascèse des corps et des esprits. La « fleur de bonté », métaphore religieuse et poétique très vivace, aura donc tendance à se flétrir, au moins dans les cercles les plus dévots et les plus proches du pouvoir, notamment vers la fin du siècle et au commencement du suivant. Saint François de Sales pouvait encore écrire, avec une portée générale, que « Dieu attire les esprits à soi par sa souveraine beauté et incompréhensible bonté [...]. Or, la beauté et la bonté du soleil consistent en sa lumière, sans laquelle rien ne serait beau et rien ne serait bon en ce monde corporel »<sup>51</sup> ; le domaine d'application de la proposition se recen-

---

49 HOFFMANN (Paul), *La Femme dans la pensée des Lumières*. Genève / [Paris] : Slatkine, coll. Références, n°21, 1995, x-621 p. ; p. 64.

50 CUREAU DE LA CHAMBRE (Marin), *L'Art de connoistre les hommes*. 1. Amsterdam : Jacques Le Jeune, 1660, p. 41-43 ; les italiques sont de M. Cureau.

51 FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* [1615], dans *Œuvres complètes*. Tome 4. Paris : Bèthune, 1836, p. 289. Le jeune et aimable Fléchier, en 1660-1662, mettra

trera progressivement sur les sphères du sacré et d'un pouvoir politique de plus en plus « solaire » et éloigné de la commune humanité<sup>52</sup>. Je laisserai le mot de la fin à Henri Martin, historien aujourd'hui bien oublié, qui eut quelques belles formulations, et notamment ceci qui contribue à éclairer la complexité du climat intellectuel et moral :

On disserte sur la méthode, sur l'âme et sur la nature, au lieu de disserter sur le *parfait amant* et la géographie de l'empire du *Tendre*. Un souffle puissant agite la France; les femmes semblent disposées à suivre les hommes dans cette voie austère, et l'on voit des filles de dix-huit ans étudier leur âme et se former l'esprit, non plus dans l'*Astrée* ou dans la *Clélie*, mais dans les *Méditations métaphysiques* ou les *Pensées chrétiennes*<sup>53</sup>.

---

encore clairement en parallèle « beau », « bon » et « raison » : « pour faire la bonté d'une action : il faut qu'elle soit entière dans ses circonstances, qu'elle soit proportionnée par les règles de la raison, et qu'elle ait quelque éclat aux yeux des hommes ; ce qui me fait croire que la bonté et la beauté sont une même chose » (FLÉCHIER (Esprit), *Discours académiques* [1660-1662], dans *Œuvres complètes*. Tome 9. Nîmes : Pierre Beaume, 1782, p. 38.

52 BONNOT (Jean-François P.), « "La Poésie est une échole de toutes les Passions que condamne la Religion" : prédication et engagement politique et religieux en France au XVII<sup>e</sup> siècle », dans BOUJU (Emmanuel), dir., *L'Engagement littéraire*. Rennes : PU de Rennes, coll. Cahiers du Groupe phi, 2005, 414 p. ; p. 99-109.

53 MARTIN (Henri), *La Monarchie au XVII<sup>e</sup> siècle. Étude sur le système et l'influence personnelle de Louis XIV...* Thèse de doctorat. Paris : Plon frères, 1848, p. 19.





Marion COLAS-BLAISE

Université du Luxembourg

## LES *MAXIMES* DE LA ROCHEFOUCAULD : DU STYLE À LA FORME DE VIE

Que dans les écrits du XVII<sup>e</sup> siècle, la figure de l'« honnête homme » soit centrale, il suffit, pour s'en convaincre, de consulter l'ouvrage *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la Cour* de Nicolas Faret ou les *Pensées* de Pascal, *Les Conversations avec le maréchal de Clérambault* du Chevalier de Méré ou *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette.

C'est sur les *Maximes* de La Rochefoucauld<sup>1</sup> que la présente étude prendra appui, en approchant la problématique indirectement : à une étude des investissements figuratifs et thématiques, qui permettent de circonscrire la notion de l'« honnête homme », nous préférons une analyse du *style* qui réaffirme la solidarité entre les plans du contenu et de l'expression. Il ne s'agira pas de retenir la posture essentialiste d'un Buffon et de dire après lui que « le style est l'homme même »<sup>2</sup> – nous ne nous attarderons pas sur la personne de l'auteur ; il importera plutôt de montrer en quoi une *manière de dire*, impliquant des types de modalisation des contenus, fait que la maxime prête ses formes à la manifestation d'une *manière d'être* –, une « manière d'être au monde fondamentale d'un homme », selon la définition du style qu'A. J. Greimas propose en 1962<sup>3</sup> ; une manière d'être avec

---

1 Désormais, on renverra à LA ROCHEFOUCAULD (François de), *Maximes*. Présentation par Jacques Truchet. Paris : Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, n°288, 1977, 188 p., par les abréviations suivantes : M. : maxime, M.S. : maxime supprimée.

2 BUFFON (Georges-Louis Leclerc de), *Discours sur le style. Discours prononcé à l'Académie française par M. de Buffon le jour de sa réception le 25 août 1753*. Édition de l'abbé J. Pierre. Paris : Librairie Ch. Poussielgue, 1896, vii-21 p.

3 GREIMAS (Algirdas Julien), « La linguistique statistique et la linguistique structurale. À propos du livre de P. Guiraud : Problèmes et méthodes de la statistique linguistique », *Le Français moderne*, n°4, 1962, p. 241-254 ; p. 249.

*l'autre*, qui nous conduira à envisager les déterminations sociohistoriques et culturelles marquant le style d'un auteur de leur empreinte.

Sur ces bases, on s'interrogera ensuite sur le passage du style à la *forme de vie*, dans le sillage de la philosophie du langage de Wittgenstein et de la sémiotique.

Convoquant, pour l'essentiel, les horizons théoriques de la sémiostylistique, de l'analyse du discours et de la rhétorique, notre réflexion se développera en trois temps majeurs : d'abord, nous viserons à esquisser les contours de la notion de style au vu de quelques travaux marquants ; ensuite, nous rendrons compte des régimes énonciatifs des maximes de La Rochefoucauld ; enfin, nous franchirons les étapes d'un « parcours de l'expression » qui met le texte, son support et sa pratique en relation avec des stratégies énonciatives dans une situation sémiotique donnée, qui trouvent à signifier, en dernier lieu, dans une forme de vie<sup>4</sup>. Parmi les stratégies signifiantes dont la forme de vie gère l'entre-jeu, on retiendra plus particulièrement la politesse, dont le lien avec l'honnêteté est attesté par la première édition du *Dictionnaire* de l'Académie française.

### **L'espace du « style classique »**

#### *Quand le singulier compose avec le collectif*

D'emblée, notre attention est retenue par les tensions entre le singulier et le collectif, les tentatives d'individuation d'un écrit, mais aussi les déterminations génériques et, plus largement, sociohistoriques et culturelles qui contraignent le texte diversement. Ce point de vue semble d'autant plus approprié ici que la notion d'écriture liée à une « morale du langage » privilégiant l'assomption d'une forme littéraire qui est revendication d'une liberté créatrice est d'un emploi plus récent. Se tournant vers l'amont du moment critique – vers 1850, selon Roland Barthes – où la « Littérature » devient le dépositaire d'un « langage consistant, profond, plein de secrets, donné à la fois comme rêve et comme menace », on cherchera à montrer en quoi le *style* plutôt que l'écriture – en particulier celui de la maxime, en déport du fragment romantique, par exemple – contribue efficacement à créer les

---

4 Nous nous baserons sur des travaux récents de Jacques Fontanille ; cf. *infra*.

conditions de la *circulation* socialement validée d'un dire reçu comme « transparent »<sup>5</sup>.

Cette opposition entre le style et l'écriture invite à éclairer la conception classique du style à la lumière du parcours dont Anna Jaubert projette les étapes : « La première flèche qui conduit de la langue à *un style* (S1), est celle d'une "*première appropriation*" par le sujet parlant » ; un style correspond alors à un ensemble de traits génériques ; ensuite, « la flèche qui conduit de S1 (*un style*) à S2 (*du style*) est celle d'un "particulier en instance d'universalisation", *l'effet de l'art commence véritablement avec le sentiment d'une marque de l'homme requalifiante*, antidote à la contingence des choses » ; enfin, une « *deuxième appropriation* », qui a pour objet la « forme singulière d'une œuvre », est liée au passage de la flèche S2 à S3 (*le style*) : c'est « celle "d'un universel qui se dérobe pour renvoyer à une liberté singulière", une liberté qui se revendique à travers un exercice particulier de la langue, au besoin dans des "limites de rendement" »<sup>6</sup>.

C'est assigner au style classique un *lieu*, nécessairement complexe et traversé de tensions, entre *un style* et *du style*. Désormais, si le style classique est un *geste*, c'est-à-dire une modalisation des contenus, qui traduit plus ou moins une force expressive, il trouve son ancrage dans le collectif, le social. Au point que l'idiolecte, qui, écrit Alain Rabatel, « mieux que le style, permet de penser le singulier dans le langage »<sup>7</sup>, se trouve rejeté sur ses bords.

On en prend toute la mesure au niveau des *valeurs* mises dans le jeu. Tout style est fonction d'une forme de répétition ou de récurrence : « Par *style*, on entend la forme constante – et parfois les éléments, les qualités et l'expression constants – dans l'art d'un individu ou d'un groupe d'individus »<sup>8</sup>, note Meyer Schapiro ; la production d'*effets identitaires*, qui est défi-

---

5 BARTHES (Roland), *Le Degré zéro de l'écriture* [1953]. Paris : Seuil, 1972, 190 p. ; p. 8.

6 JAUBERT (Anna), « La diagonale du style. Étapes d'une appropriation de la langue », *Pratiques*, n°135-136 (*Questions de style*, dir. A. Petitjean et A. Rabatel), 2007, p. 47-62 ; p. 50-51 ; l'auteur souligne.

7 RABATEL (Alain), « La dialectique du singulier et du social dans les processus de singularisation : style(s), idiolecte, ethos », *Pratiques*, n°135-136 (*Questions de style*, dir. A. Petitjean et A. Rabatel), 2007, p. 15-34 ; p. 27.

8 SCHAPIRO (Meyer), *Style, artiste, société*. Essais. Trad. par B. Allan et al. Paris : Gallimard, 1982, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 443 p. ; p. 35.

nitoire du style, en dépend<sup>9</sup>. La notion de style emporte avec elle l'idée de la reconnaissance, même si la permanence compose avec une dose variable d'innovation ou que la possibilité d'un va-et-vient entre la permanence et le renouvellement soit inhérente au système lui-même<sup>10</sup>. Ainsi, dira Georg Simmel, certaines œuvres « ne sont issues que d'elles-mêmes, c'est-à-dire de l'unité énigmatique, absolue de la personnalité artistique et de son caractère unique [...] » : le style n'en suppose pas moins que la « singularité de chaque œuvre est subordonnée à une loi formelle générale »<sup>11</sup> ; il repose sur la conformation à une double norme : externe, dès lors qu'il s'agit de se situer par rapport à des repères imposés et de se plier à des codifications (génériques...) ; interne à une œuvre, quand le repère posé informe la suite des productions ; cette double permanence, obtenue, dirons-nous, par un régime de permanence dans l'imitation (d'un modèle générique...) ou par un régime de permanence dans l'unicité, constituerait même un facteur d'économie, entraînant un « moment de repos ».

Si la rupture ne vaut que par rapport à la permanence qui l'appelle ou la cautionne, le style classique semble encore moins porté que d'autres (par exemple le style romantique) à sélectionner la valeur extrême de l'« audace » que, proposant une modélisation tensive, Jacques Fontanille asso-

---

9 Cf. FONTANILLE (Jacques), « Le style recouvre l'ensemble des faits textuels et discursifs grâce auxquels la praxis énonciative produit et reconnaît des effets d'identité », dans *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*. Paris : PUF, coll. Formes sémiotiques, 1999, x-260 p. ; p. 194.

10 Au sujet des variantes productrices d'un effet de singularisation du style, voir notamment EDELINE (Francis) et KLINKENBERG (Jean-Marie) du Groupe  $\mu$ , « Style et communication visuelle. Un produit de transformations », *Protée*, vol. 23, n°2 (*Style et sémiosis*), 1995, p. 29-36. L'oscillation, voire l'intrication entre la répétition et la création est également soulignée par Jean-Michel Adam : « Par rapport à la reprise d'un ensemble de traits microlinguistiques qui caractérise, selon moi, un style, je définirai un fait de style comme un fait ponctuel de texture attendu ou inattendu au regard du style d'une œuvre, d'un auteur, d'un genre ou d'une école donnés. Un fait de style est donc le produit perçu d'une récurrence ou d'un contraste, d'une différence par rapport à des régularités microlinguistiques observées et attendues d'un texte, d'un auteur, d'une école, d'un genre » (« Style et fait de style : un exemple rimbaldien », dans MOLINIÉ (Georges) et CAHNÉ (Pierre), dir., *Qu'est-ce que le style ?* Paris : PUF, coll. Linguistique nouvelle, 1994, vi-354 p. ; p. 19).

11 SIMMEL (Georg), *La Parure et autres essais*. Trad. par M. Collomb, P. Marty & F. Vinas. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, coll. Philia, 1998, 159 p. ; p. 94.

cie à un degré d'innovation élevé sur l'axe de l'intensité affective et un déploiement minimal sur l'axe de la stabilisation dans l'étendue spatio-temporelle. Sans doute le style classique balance-t-il entre la « constance » et la « persévérance » qui, tout en mettant en œuvre des degrés d'innovation plus ou moins élevés<sup>12</sup>, assure la continuité.

#### *Du « texte-énoncé » à la pratique*

Encore faut-il se demander à quel(s) niveau(x) le style doit être appréhendé. Retenons d'abord celui du « *texte-énoncé* », que Jacques Fontanille loge entre le palier des signes et figures de représentation auxquels il attribue des contenus et des valeurs et l'*objet* qui, l'englobant, lui fournit un support, une surface d'inscription. Dans la foulée, nous verrons que le *texte-énoncé* et l'*objet-support* sont eux-mêmes pris en charge par la *pratique*, dont, en vertu d'un principe d'intégration également descendant, ils accueillent les traces<sup>13</sup>.

« Un "texte-énoncé", écrit Jacques Fontanille, est un ensemble de figures sémiotiques organisées en un ensemble homogène grâce à leur disposition sur un même support ou véhicule (uni-, bi- ou tri-dimensionnel). »<sup>14</sup> Pour appréhender les formes que revêt la manifestation du style, il paraît alors avantageux de concevoir le texte comme un *champ* où se trouvent orchestrées des marques intra-, inter- et contextuelles, singulières et collectives, qui se distribuent diversement par rapport au centre et à la périphérie, en fonction de leurs modes de présence ; les congruences et les combinaisons entre les faits de langue et de texte – de l'unité inférieure au mot ou au syntagme à la construction morpho-syntaxique, aux enchaînements

---

12 FONTANILLE (J.), *Sémiotique et littérature...*, *op. cit.*, p. 198-199.

13 FONTANILLE (J.), *Pratiques sémiotiques*. Paris : PUF, coll. Formes sémiotiques, 2008, viii-303p. ; p.59. Au sujet des niveaux de pertinence du parcours de l'expression, voir également : « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », dans ALONSO (Juan), BERTRAND (Denis), COSTANTINI (Michel) et DAMBRINE (Sylvain), dir., *La Transversalité du sens. Parcours sémiotiques*. Saint-Denis : PU de Vincennes, coll. Essais et savoirs, 2006, 240p. ; p.213-240.

14 FONTANILLE (J.), « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », *art. cit.*, p. 218.

interphrastiques, à tel type de progression ou de séquence textuelle – débouchent sur la constitution d'une ou plusieurs totalités signifiantes.

Le texte comme champ permet ainsi d'approcher le style sous deux angles : celui de la solidarisation entre les plans du contenu et de l'expression ; celui de sa dynamique interne. D'une part, en effet, c'est en son sein, entre confirmation et renouvellement, que peuvent se nouer l'une à l'autre la forme et la substance du contenu et de l'expression, ainsi que le note Georges Molinié :

a/au niveau de la substance du contenu, une unité globale très partagée ;  
b/des structures fantasmatiques, imageantes récurrentes, ce qui nous conduit sans doute dans la forme du contenu, de même que c/des schémas rhétoriques expressifs ; d/enfin, au niveau de la forme de l'expression, un stock lexico-figuré et des tours de phrase, ce qui correspond, dans la tradition rhétorique, à l'élocution, c'est-à-dire exactement à la définition rhétorique du style<sup>15</sup>.

D'autre part, c'est se donner les moyens de « percevoir le style en tension », comme le réclame Anne Herschberg Pierrot, comme « du continu, un continu actionnel et réactionnel avec soi-même et avec les autres textes »<sup>16</sup>. Du même coup, c'est s'obliger à prendre en considération, en plus du sujet d'énonciation, qui s'inscrit plus ou moins dans son texte, les régimes de la réception impliqués dans la co-construction du sens<sup>17</sup>.

La *sémiotisation du contexte* évitera alors d'ouvrir sur les aléas d'une réception *ad hoc* multiforme, instable, qui se soustrait à l'analyse. On concevra la réception plutôt comme une composante essentielle d'une « situation de communication », elle-même constitutive, selon Jacques Fontanille, d'une *pratique*. Ajustable à d'autres pratiques, complémentaires ou concurrentes, au sein d'une situation sémiotique donnée, elle s'organise autour

15 MOLINIÉ (Georges) « Le style en sémiostylistique », dans MOLINIÉ (Georges) et CAHNÉ (Pierre), dir., *Qu'est-ce que le style ?*, op. cit., p. 201-211.

16 HERSCHBERG PIERROT (Anne), *Le Style en mouvement : littérature et art*. Paris : Belin, coll. Belin sup. Lettres, 2005, 203 p. ; p. 44.

17 Au sujet des régimes de la réception, qui se saisit de tous les faits de langue et de texte, y compris de ceux qui ont trait à la matérialité du texte, ou d'un fait circonscrit jugé saillant et érigé en « événement stylistique », voir plus particulièrement COLAS-BLAISE (M.), « Comment articuler la linguistique et la sémiostylistique ? Le champ stylistique à l'épreuve de la matérialité de l'écrit », dans *Actes du Congrès Mondial de Linguistique française*, 2008, CD-Rom, p. 1301-1315. Texte en ligne sur : <http://www.linguistiquefrancaise.org/articles/cm1f/pdf/2008/01/cm1f08259.pdf>

d'une « scène prédicative » : l'« expérience pratique » de la communication correspond alors à une forme de gestion de l'entre-jeu d'un ou plusieurs procès ou prédicats (informer, prescrire, séduire ou persuader...), d'actes d'énonciation et de rôles actantiels attribués plus particulièrement au texte, à son support et à son environnement, les différents rôles nouant entre eux des relations, essentiellement passionnelles et modales (selon le vouloir-faire, le savoir-faire, le devoir-faire...) <sup>18</sup>. Le passage au niveau supérieur de la « situation-stratégie », où se décide l'articulation de la pratique de la communication – ici, de la maxime – avec d'autres pratiques, permet de franchir un pas : une organisation majeure, entre ordre et désordre, simplicité et complexité, ouvre sur des *usages sociaux*, qui lient lisibilité et prévisibilité. Elle ouvre même, on le verra, sur une *forme de vie*, un « mode de vie en général » : à la faveur d'une orchestration de toutes les formes pertinentes et de toutes les schématisations, les expériences, également sensibles, les comportements, les parcours signifiants et les « styles stratégiques » qui les gouvernent se voient pourvus de valeurs et dotés d'une cohérence générale. Tel est bien notre objectif ici : montrer en quoi la pratique de la maxime renvoie à la configuration de l'« honnête homme » au XVII<sup>e</sup> siècle français, dont l'étude a, en définitive, partie liée avec l'analyse des cultures.

### La maxime et ses régimes énonciatifs

D'autres se sont penchés sur les traits caractéristiques de la maxime, en particulier dans une perspective linguistique <sup>19</sup>. Nous nous en autoriserons pour dégager une triple complexité : au niveau de la forme de la maxime ; au niveau des « régimes » appliqués aux grandeurs sémiotiques à différents paliers d'un parcours génératif ; au niveau de l'interaction entre énonciateurs.

---

18 Voir notamment FONTANILLE (Jacques), « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », *art. cit.*, p. 223.

19 Voir notamment SCHAPIRA (Charlotte), *La Maxime et le discours d'autorité*. Paris : SEDES, coll. Les livres et les hommes, 1997, 176 p.

*La maxime n'est pas un fragment*

La maxime, dira-t-on en première approximation, se situe aux antipodes du fragment, tel, du moins, que le conçoit le premier romantisme allemand : en somme, la revendication du béant, de l'informe, de l'inachevé, voire de l'obscur ou de l'incompréhensible incarné par le « point nébuleux » (*die wolkige Stelle*) de W. Benjamin<sup>20</sup> vaudrait en tant qu'elle s'inscrit en faux contre la concision, la clarté et la clôture formelle de la maxime moraliste. Alors que le fragment relève d'une poétique du passage, celle-ci paraît ressortir à une poétique de la perfection qui, en deçà de toute valorisation, invite à *faire le tour*. Comme le rapport du sujet à l'objet est commandé, entre autres, par une *morphologie* textuelle particulière, nous en déclinons quelques aspects.

La maxime se signale, d'emblée, par son caractère fermé, achevé : alors que le fragment renferme la négativité d'une perte, qui peut être irrémédiable, la maxime se présente comme une forme non seulement close sur elle-même, mais proprement aboutie. L'*expérience* de la clôture et de l'achèvement est alors celle d'un énonciateur, en production ou en réception, qui se livre à une aspectualisation moins par prélèvement d'une partie que par la reconstruction de proche en proche d'une totalité. La maxime se voit ainsi conférer une large autonomie. En même temps, elle est sollicitée par ses entours, tendant vers la série dans laquelle elle est prise. Une première complexité se noue ainsi, entre la totalité qu'elle affiche en elle-même et cette autre forme de totalisation qui est comme un autre horizon : en se détachant sur le fond de la série, elle potentialise celle-ci, c'est-à-dire la relègue au second plan, sans la virtualiser vraiment.

En cela, la forme textuelle impose à l'aspectualisation une sélection de tempo et de tonicité. Contrairement au fragment-événement, qui survient de manière impromptue, saisit vivement et subjugue, la maxime met en œuvre une logique « implicative », de l'ordre du *si... alors...*, une progression constante qui se solde par une tension régulièrement ascendante, qui cumule dans le jeu de mots, le paradoxe ou la surprise. Des exemples choisis permettent de le montrer : « Il y a des héros en mal comme en bien » (M. 185) ; « On ne devrait s'étonner que de pouvoir encore s'étonner » (M. 384) ; « On

---

20 Voir notamment SUSINI-ANASTOPOULOS (Françoise), *L'Écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*. Paris : PUF, coll. Écriture, 1997, 274 p.



est quelquefois moins malheureux d'être trompé de ce qu'on aime, que d'en être détrompé» (M. 395); «Le mérite des hommes a sa saison aussi bien que les fruits» (M. 291); «Un sot n'a pas assez d'étoffe pour être bon» (M. 387), etc. D'une part, l'équilibre syntaxique, qui emprunte volontiers un moule binaire, mais aussi un ordonnancement maîtrisé, qui solidarise les parties de l'énoncé à travers des éléments expressifs tels que des répétitions, des paires d'antonymes, des formules figées et métaphoriques, des rimes intérieures ou des allitérations, commandent un tempo et une tonicité modérés, mesurés. D'autre part, l'attente qui se noue au fur et à mesure se résout fréquemment à la fin. Se renforçant de la concision, l'équilibre et l'ordonnancement favorisent, comme pour l'énoncé parémique, la mémorisation et la mise en circulation.

#### *La modalisation des contenus*

La modalisation concerne ici la *manière* dont les contenus sont déterminés à différents niveaux d'un parcours génératif du sens. Sans transiter d'un palier à un autre, on s'attardera, une nouvelle fois, sur l'aspectualisation, en tant qu'elle sous-tend la cohérence et l'orientation axiologique du discours, en leur procurant une manifestation à la fois sensible et perceptivo-cognitive.

Eu égard à l'interaction entre le sujet et l'objet, qui les instaure conjointement, l'aspectualisation suppose, en effet, la *prise de position* par un sujet sensible et percevant, un *corps propre* qui réunit l'univers extéroceptif (le monde naturel) et l'univers intéroceptif (le monde intérieur), un *corps sensible* au cœur de la fonction sémiotique qui noue ensemble les deux plans du langage. Elle suppose également la *prise en charge* par un *sujet perceptivo-cognitif* qui énonce en conférant aux contenus dans son champ de discours des modes de présence variables<sup>21</sup>.

On s'attardera ici sur la portée générale, voire universelle, de la maxime. Les manifestations linguistiques de la construction de la genericité sont diverses : à travers l'article indéfini (« Un sot n'a pas assez d'étoffe pour être bon » – M. 387), l'article défini singulier ou pluriel (« L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit; [...] » – M. 43; « Les vieillards

---

21 FONTANILLE (J.), *Sémiotique du discours* [1999]. Limoges : PULIM, coll. Nouveaux actes sémiotiques, 2003, 303 p.

aiment à donner de bons préceptes, pour se consoler de n'être plus en état de donner de mauvais exemples» – M.93), le déterminant complexe (« Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement» – M.89), l'indéfini *chaque* ou le pronom *chacun* (« Chaque talent dans les hommes, de même que chaque arbre, a ses propriétés et ses effets qui lui sont tous particuliers» – M.S.25); « Chacun dit du bien de son cœur, et personne n'en ose dire de son esprit» – M.98).

Sur ces bases, trois points méritent d'être soulignés plus particulièrement. On constate d'entrée que les maximes exploitent au même titre les deux tensions que Gustave Guillaume dit « anti-extensive » et « extensive ». D'une part, le *un* générique, en tant qu'il correspond à une pluralité indéterminée, un « continu universel », constitue le *terminus a quo* d'un mouvement de formation du singulier (« Un homme entra dans la pièce »). D'autre part, la formation conduit à partir du singulier (« L'homme entra dans la pièce ») au *terminus ad quem* que constitue un pluriel non limité (« L'homme est un loup pour l'homme »)<sup>22</sup>. Du point de vue sémiotique, on dira qu'elles correspondent respectivement à un débrayage disjonctif, encore incomplet, qui expulse un non-je, un non-ici et un non-maintenant sans encore déboucher sur une individuation et une localisation précises, et à un embrayage conjonctif, achevé, qui s'opère à la faveur d'une remontée vers le savoir du sujet de l'énonciation<sup>23</sup>.

Ensuite, il s'agit tout à la fois de poser un nouvel élément dans l'univers de discours (« Il y a de certains défauts qui, bien mis en œuvre, brillent plus que la vertu même » – M.354; « Il y a plus de défauts dans l'humeur que dans l'esprit » – M.290) et de prendre appui sur une totalité constituée (« Tous les sentiments ont chacun un ton de voix, des gestes et des mines qui leur sont propres » – M.255). Entière, la classe peut être balayée en continu ou exposée à une appréhension discontinue pluralisante (« Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures; [...] – M.14). Ramenée à une sous-classe, elle fait l'objet d'une saisie-arrêt qui *ne va pas jusqu'au bout*; des compléments de nom, des

22 GUILLAUME (Gustave), *Langage et science du langage*. Paris : Nizet, 1973, 286 p. ; p. 167-183.

23 Voir FONTANILLE (J.), « Aspectualisation, quantification et mise en discours », dans FONTANILLE (J.), dir., *Le Discours aspectualisé*. Limoges : PULIM, coll. Nouveaux actes sémiotiques ; Amsterdam / Philadelphia : Benjamins, 1991, 234 p. ; p. 130.

adjectifs, des adverbes tels que *presque*, *souvent*, *quelquefois*, responsables d'un « affaiblissement » des quantificateurs universels, des quantificateurs qui opèrent par restriction (*peu de*, *assez de...*) lui procurent ses limites :

La santé de l'âme n'est pas plus assurée que celle du corps ; [...] (M. 188).

Les grands noms abaissent, au lieu d'élever, ceux qui ne les savent pas soutenir (M. 94).

Toutes nos qualités sont incertaines et douteuses en bien comme en mal, et elles sont presque toutes à la merci des occasions (M. 470).

On fait souvent du bien pour pouvoir impunément faire du mal (M. 121).

Il y a peu d'honnêtes femmes qui ne soient lasses de leur métier (M. 367).

Assez de gens méprisent le bien, mais peu savent le donner (M. 301).

Enfin, en déport des vérités générales qui, parfaitement débrayées, relèvent d'un « impersonnel de l'énonciation », qui les rend aptes à transiter de bouche en bouche, les maximes de La Rochefoucauld ne sont pas exemptes de modalisateurs ; ceux-ci ouvrent la voie à un certain degré de subjectivité. Ainsi, l'expression adverbiale *en quelque sorte* (« C'est en quelque sorte se donner part aux belles actions, que de les louer de bon cœur » – M. 432) ou la forme *Il semble que P* (avec le mode subjonctif : « Il semble que la nature ait caché dans le fond de notre esprit des talents et une habileté que nous ne connaissons pas ; [...] » – M. 404 ; « Il semble que nos actions aient des étoiles heureuses ou malheureuses à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne » – M. 58), quoique peu fréquentes, sont particulièrement significatives : elles permettent de soustraire l'impression à toute invalidation. Le sujet s'installe dans un régime de l'énonciation qui est pour le moins double, oscillant entre personnalisation et impersonnalisation et sollicitant plus ou moins la collaboration de l'énonciataire. C'est cette complexité que nous nous proposons de dénouer maintenant.

#### *L'interaction avec l'énonciataire*

L'infinitif dans *C'est X (que) de GInf*<sup>24</sup>, les formes impersonnelles, le pronom indéfini *on*, qui peut exprimer, écrit Émile Benveniste, la « généra-

---

24 PELLAT (Jean-Christophe), « Les Maximes de La Rochefoucauld : formes générales d'un discours particulier », dans NEVEU (Franck), dir., *Faits de langue et sens des textes*. Paris : SEDES, coll. Questions de littérature, 1998, 301 p. ; p. 104.

lité indécise », le pronom *nous* (à extension maximale, quand il « annexe au “je” une globalité indistincte d’autres personnes »<sup>25</sup>, ou non), mais aussi le déictique *je*, qui émerge dans quelques maximes, s’échelonnent sur un continuum borné, sur un bout, par une indistinction ou indifférenciation des instances et, sur l’autre bout, par leur distinction parfaite :

[...] c’est un mauvais moyen de plaire aux autres ou de les persuader, que de chercher si fort à se plaire à soi-même [...] (M. 139).

Il est difficile de définir l’amour. Ce qu’on en peut dire est que dans l’âme c’est une passion de régner, dans les esprits c’est une sympathie, et dans le corps ce n’est qu’une envie cachée et délicate de posséder ce que l’on aime après beaucoup de mystères (M. 68).

On s’est trompé lorsqu’on a cru que l’esprit et le jugement étaient deux choses différentes. [...] (M. 97).

Nous plaisons plus souvent dans le commerce de la vie par nos défauts que par nos bonnes qualités (M. 90).

Nous nous plaignons quelquefois légèrement de nos amis pour justifier par avance notre légèreté (M. 179).

On peut dire que les vices nous attendent dans le cours de la vie comme des hôtes chez qui il faut successivement loger ; et je doute que l’expérience nous les fit éviter s’il nous était permis de faire deux fois le même chemin (M. 191).

Plus précisément, la maxime étant de l’ordre d’une textualité en *soi-même*, achevée, selon la terminologie de la praxématicienne Catherine Détrie, plutôt que d’une textualité en *même*, qui peut être dépourvue, tel le haïku, d’un ancrage spatial, temporel et actoriel<sup>26</sup>, elle concerne le balancement entre une énonciation impersonnelle et une énonciation personnelle caractérisée par des modulations de la *conjonction* et de la *disjonction* des instances énonciatives. C’est dans cet espace que peuvent se déployer les efforts pour, d’une part, particulariser le texte (en dernière instance, à travers le *je/nous* exclusif, qui se dresse face à un *tu/vous*) et solliciter l’*attention* de l’autre plus ou moins efficacement (lien phatique) et, d’autre part, agir sur l’autre : la pression peut s’exercer à travers des arguments qui convainquent, des sentiments qui persuadent, et à travers la gamme des

---

25 BENVENISTE (Émile), *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Paris : Gallimard, coll. Tel, n°7, 1966, 356 p. ; p. 235.

26 Voir notamment DÉTRIE (Catherine), « Texte, textualité, modes de textualisation », dans LIGIA-STELA (Florea), PAPAĞAGI (Cristiana), POP (Liana) et CUREA (Anamaria), éd., *Directions actuelles en linguistique du texte*. Cluj-Napoca : Casa Cărții de Știință, 2010, p. 19-36.

expressions de la prescription qui, ainsi que le montre Jacques Fontanille, convoquent les gradients de l’embrayage et du débrayage<sup>27</sup>. En l’occurrence, la formule modale – *on doit, il est nécessaire, il faut...* – est couplée avec un débrayage objectivant qui finit par n’impliquer directement ni l’énonciateur ni l’énonciataire. La disjonction entre les gradients de l’adresse phatique et de la prescription, dont la corrélation est en sens inverse – notamment en vertu d’un accroissement du nombre des acteurs visés par la forme impersonnelle –, est alors maximale.

Cependant, la force du lien phatique et la force prescriptive paraissent elles-mêmes atténuées quand la maxime recourt à l’assertion avec un effacement énonciatif : par exemple dans « Il n’appartient qu’aux grands hommes d’avoir de grands défauts » (M. 190) ; « Il y a des héros en mal comme en bien » (M. 185). S’ajoutant aux effets de rythme, aux répétitions binaires, à la reformulation antithétique, à la construction en chiasme, l’affaiblissement de cette double composante de l’interaction entre énonciateurs facilite le figement de la maxime et sa mise en circulation. En construisant le simulacre de la désinscription du « je » lié à un présent déictique, la stratégie énonciative ouvre la voie à l’adoption, par le sujet énonçant, de la posture du « surénonciateur » dont le point de vue, ainsi que l’explique Alain Rabatel, se voit conférer une « autorité (*auctoritas*) [...] par rapport à toutes les autorités (*auctor*) citées (à comparaître) »<sup>28</sup>. En effet, même si, en l’occurrence, La Rochefoucauld ne convoque pas de sources extérieures, que ce soit pour les placer dans la posture du dominé ou pour y puiser une caution supplémentaire, les négations en particulier ont une fonction dialogique : dans « Notre repentir n’est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu’une crainte de celui qui nous en peut arriver » (M. 180), le surénonciateur se pose en surplomb en regard de la doxa, la convoquant (« le repentir est un regret du mal que nous avons fait ») pour mieux s’en dire distant.

---

27 FONTANILLE (J.), *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*, op. cit., p.179-181. Jacques Fontanille dégage une tension entre la « force du lien phatique » et celle de la prescription (p. 180).

28 RABATEL (A.), « Stratégies d’effacement énonciatif et posture de surénonciation dans le *Dictionnaire philosophique* de Comte-Sponville », *Langages*, vol.38 (*Effacement énonciatif et discours rapportés*), n°156, 2004, p. 18-33 ; p.24.

Dernière étape : les maximes mémorables se prêtent à une « sur-assertion », au sens où l'entend Dominique Maingueneau quand, étudiant l'énoncé aphorisé, il décline les facettes d'une « mise en relief » : la généralité, précisément, mais aussi une typographie rendue saillante, l'insistance prosodique, une structure syntaxique prégnante, le recours aux tropes, ou l'utilisation de connecteurs de reformulation<sup>29</sup>. L'important, pour nous, c'est qu'à la lumière de l'énoncé aphorisé, la maxime autonome, détachable de la série des maximes qui l'enserme, promise à la migration, apparaisse comme soustraite à tout « jeu de langage » et à toute négociation :

Dans l'énonciation aphorissante, [...], il n'y a pas de positions corrélatives, mais une instance qui parle à une sorte d'« auditoire universel » (Perelman), lequel ne se réduit pas à un destinataire localement spécifié : l'aphorisation institue une scène de parole où il n'y a pas interaction entre deux protagonistes placés sur un même plan<sup>30</sup>.

Ensuite, dans la mesure où l'énoncé aphorisé propose un nappage énonciatif homogénéisant, sera éligible surtout la maxime non polyphonique, complètement débrayée. On dira enfin, en maintenant la comparaison entre la maxime et l'énoncé aphorisé, que, dans ce cas, elle paraît indifférente à la médiation par des supports ou des modes de la circulation différents.

Telle est la complexité de la maxime figée, détachable, mémorable : elle se prête, comme le proverbe, à une large diffusion ; en même temps, à l'inverse du proverbe, qui relève de la « sagesse populaire », elle proclame la paternité du surénonciateur qui « énonce sa vérité »<sup>31</sup>, qui s'adresse à l'homme, à *propos* de lui, en endossant la responsabilité d'un dire soustrait à la discussion<sup>32</sup>.

---

29 MAINGUENEAU (Dominique), « Des énoncés sans texte ? », dans LIGIA-STELA (Fl.), PAPAAGI (Cr.), POP (L.) et CUREA (A.), éd., *Directions actuelles en linguistique du texte*, op. cit., p. 179.

30 MAINGUENEAU (D.), « Des énoncés sans texte ? », art. cit., p. 181.

31 MAINGUENEAU (D.), « Des énoncés sans texte ? », art. cit., p. 182.

32 Pour Charlotte Schapira, la maxime est « une création individuelle signée » (*La Maxime et le discours d'autorité*, op. cit., p. 98).

## La maxime et l'honnête homme

Cependant, on l'a vu, les maximes ne font pas toutes l'objet d'une « sur-assertion » et la posture de la surénonciation peut se combiner avec celle de la coénonciation, voire avec celle de la sousénonciation, quand, peut-être par coquetterie oratoire, l'énonciateur laisse s'installer le doute : « [...] et je doute que l'expérience nous les [les vices] fit éviter [...] » (M. 191). C'est cette complexité de la posture énonciative, qui est définitoire du style de la maxime de La Rochefoucauld, que nous confronterons maintenant avec les notions d'*ethos* et de forme de vie.

### *La maxime et l'ethos*

« *Ethé*, écrit Roland Barthes, sont les attributs de l'orateur [...] : ce sont ses traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression : ce sont ses *airs* »<sup>33</sup>. Focalisant l'attention sur l'image de soi *discursive*, plutôt que *prédiscursive*<sup>34</sup>, nous avançons qu'à travers une posture énonciative complexe, qui fait composer les unes avec les autres l'autorité d'un discours qui prend de la hauteur, la prise en compte de l'autre (à travers le *nous*) et l'humilité (relative) d'un discours particularisé, l'énonciateur de la maxime satisfait aux trois « airs » prévus par Aristote : la prudence (*phronesis*), qui est le propre d'un discours réfléchi et nuancé ; la vertu (*areté*), qui se combine avec la franchise ; la bienveillance (*eúnoia*)<sup>35</sup>. Ceux-ci retiennent notre attention doublement : la *manière de dire* est censée renvoyer à une *manière d'être* ; la manière de dire ne concerne pas seulement l'expressivité, mais la charge argumentative elle-même et la notion d'*ethos* signale une adéquation idéale entre les plans de l'*expression* et du *contenu*. Dominique Maingueneau résume

---

33 BARTHES (Roland), « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, n°16 (*Recherches rhétoriques*), 1970, p. 172-223 ; p. 212 ; l'auteur souligne.

34 Voir notamment MAINGUENEAU (D.), « Ethos, scénographie, incorporation », dans AMOSSY (Ruth), dir., *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*. Lausanne : Delachaux & Niestlé, coll. Sciences des discours, 1999, 275 p. ; p. 78.

35 Au sujet des trois raisons qui « déterminent notre conviction en dehors des démonstrations », voir ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 1378a 6, *apud* Ekkehard Eggs, « Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne », dans AMOSSY (R.), dir., *Images de soi dans le discours...*, *op. cit.*, p. 31-59.

les deux exigences en ces termes : « [...] on ne peut dissocier l'organisation des contenus et la légitimation de la scène de parole »<sup>36</sup>.

Enfin, la composante sociale de l'*ethos* allie la dimension individuelle avec la dimension *sociale* correspondant à des comportements (*héxis*) propres à un groupe<sup>37</sup>. Elle réclame la prise en considération, au-delà de la rédaction des maximes, d'autres stratégies de signification pertinentes dans un contexte sociohistorique donné : la notion de *forme de vie*, telle qu'elle a été développée en sémiotique, fournira un cadre à ces interrogations.

#### *Du style à la forme de vie*

À la suite des *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein, Jacques Fontanille oppose la « forme de vie » au « style de vie », d'inspiration sociologique : « [...] les "formes de vie", quoique socialement et culturellement déterminées, doivent pouvoir à tout moment être inventées et/ou récusées par la praxis »<sup>38</sup>. Elles reposent sur un ensemble de sélections congruentes que l'énonciateur opère en parcourant les strates d'un parcours génératif. Dans les travaux récents, la forme de vie est considérée comme une forme intégrative coiffant tous les niveaux de pertinence du plan de l'expression : en son sein sont pourvues de valeur des stratégies attestant des styles stratégiques, schématisables parce que traduisant des régularités de comportement. C'est en ce sens qu'elle est liée à l'expérience d'un *ethos*<sup>39</sup>.

À travers cette double détermination, rompant avec l'existant (ainsi avec la grossièreté régnant à la cour d'Henri IV) et produisant des effets d'identité, la forme de vie permet de penser la maxime comme un mode d'expression privilégié de l'*honnête homme* français. Tous deux peuvent se définir à travers la *politesse* : celle du dire, dont l'adéquation de la forme à une

---

36 MAINGUENEAU (D.), *Analyser les textes de communication*. Paris : Dunod, coll. Lettres sup, 1998, VIII-211 p. ; p. 81.

37 Voir aussi RABATEL (A.), « La dialectique du singulier et du social dans les processus de singularisation : style(s), idiolecte, ethos », *art. cit.*, p. 28.

38 FONTANILLE (J.), « Style et formes de vie », dans MAURAND (Georges), [éd.], *Le Style*. Toulouse : Université de Toulouse-Le Mirail, 1995, 333 p. ; p. 73.

39 FONTANILLE (J.), « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », *art. cit.*, p. 228.



modalisation spécifique des contenus est un gage<sup>40</sup> – ce que la maxime *dit*, l'expression le *montre*; celle de l'être, qui la subsume, recourant également à d'autres langages. La politesse alimente ainsi un ensemble de stratégies d'interaction avec l'autre, stratégies individuelles, mais portant aussi la marque du social. « La politesse de l'esprit consiste à penser des choses honnêtes et délicates » (M. 99); « Il y a une sorte de politesse qui est nécessaire dans le commerce des honnêtes gens. [...] Comme on doit garder des distances pour voir les objets, il en faut garder aussi pour la société »<sup>41</sup>. On cerne mieux les choix axiologiques à la base de la forme de vie de l'honnête homme : le goût de la sage distance, en deçà des extrêmes, celui des bords qu'on ne franchit pas, de la justesse en tant qu'elle se définit par la médiété, d'un tempo et d'une tonicité moyennes, de la mesure en toutes choses.

Telles sont également les valeurs que le style de la maxime nous communique, à sa manière, à travers la posture complexe de l'énonciation, tendue entre la sur- et la sousénonciation, les choix formels et les points de vue opérant sur les catégories sémantiques. Au terme de ce parcours, nous pouvons conclure que le style de la maxime trouve dans la forme de vie de l'honnête homme sa motivation.

---

40 On sait qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, polir, c'est aussi « composer un ouvrage, rédiger un texte avec un grand souci du détail; y mettre la dernière main en vue de le parfaire » (*Le Robert*). Pour une analyse approfondie, voir COLAS-BLAISE (M.), « La politesse au point de vue de la sémiotique », dans WAUTHION (Michel) et SIMON (Anne-Catherine), dir., *Politesse et idéologie. Rencontres de pragmatique et de rhétorique conversationnelles*. Louvain-la-Neuve/ [Paris]: Peeters, coll. Bibliothèque des « Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain », n° 107, 2000, 365 p.; p. 351-365.

41 LA ROCHEFOUCAULD (Fr. de), *Réflexions diverses*, dans *Maximes*, *op. cit.*, p. 112-113.





Franck COLOTTE

Université du Luxembourg

## PARÉNÈSE ET PEINTURE DE SOI DANS LES *LETTRES À LUCILIUS*. L'HUMANISME SÉNÉQUIEN, UN HUMANISME PLURIEL ?

*Ego quidem potiora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus,  
et me prius scrutor, deinde hunc mundum.*

*Ep. VII, 65, 15*<sup>1</sup>

### Remarques liminaires

Une des particularités des *Epistulae morales* est que Sénèque y développe pour la première fois dans le monde romain une conception de « l'homme intérieur » que les siècles chrétiens à venir sauront reprendre et amplifier. Ces lettres revêtent une dimension parénétiq ue dans la mesure où, dans chaque « lettre-opuscule », Lucilius, le poète épicurien en quête de consignes de vie, se voit prodiguer un enseignement préparatoire à sa conversion vers le stoïcisme<sup>2</sup>. Sénèque se propose aussi d'y faire le bilan de sa propre vie, à savoir la somme des expériences personnelles qu'il a accumulées au cours de sa carrière politique et de son cheminement philoso-

---

1 SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*. Texte établi par François Préchac. Trad. par Henri Noblot. Paris : Les Belles Lettres, coll. des universités de France, vol. II, 7<sup>e</sup> tirage, 2003, p. 111 : « L'objet de mes soins, de mes méditations est supérieur, ce sont les pensées qui assurent la paix de l'âme. Je commence par fouiller en moi-même, puis je fouille dans les secrets du monde ».

2 Sur le stoïcisme, nous avons consulté avec profit : MULLER (Robert), *Les Stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*. Paris : J. Vrin, coll. Bibliothèque des philosophies, 2006, 290 p. ; INWOOD (Brad), *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford : Clarendon Press, 1985, 348 p.

phique. En ce sens, outre un manuel complet de philosophie, les *Epistulae morales* constituent une sorte de journal de notre philosophe dans lequel ce dernier se peint lui-même<sup>3</sup>.

Qui était donc Lucilius ? Un ami de longue date, un homme cultivé, un ancien épicurien désireux de se convertir au stoïcisme, procureur en Sicile. Face à cet autre moi, sorte de miroir vivant de la confiance philosophique et du programme de vie, Sénèque ne déclame jamais : son éloquence, délivrée de toute intention civique ou ostentatoire, s'est dépouillée de la théâtralisation qu'implique une foule. Elle prend racine dans une intériorité en quête de sagesse et elle s'adresse, dans l'amitié et l'ouverture du cœur, à une autre intériorité fraternelle. D'emblée, Sénèque vise le *genus humile*, le genre bas de la conversation privée, et suppose une tension de l'orateur, contrôlant sa démarche progressive, et une attention à l'autre, pour le comprendre, le reprendre et l'aider. La philosophie de ses *Lettres* s'incarne donc dans le vécu psychologique de deux âmes qui cheminent et progressent de concert. Il faut se garder, cependant, d'étendre trop vite à leur contenu une interprétation « psychologisante » : selon leur dénomination latine, les *Lettres* sont des *Epistulae morales* et en ce sens traitent de « métaphysique appliquée ». Chaque développement d'ordre moral, même le plus banal en apparence, est lourd de sens parce que porté par une doctrine sous-jacente non encore dévoilée. C'est ainsi qu'à travers une causerie familière et des conseils privés apparaissent çà et là, placés à dessein, des mots et des notions relevant du vocabulaire stoïcien, mais

---

3 Sur Sénèque, nous avons consulté avec profit : GRIMAL (Pierre), « Sénèque et le Stoïcisme Romain », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, II, 36. Berlin/ New York : W. de Gruyter, 1989, p. 1962-1992, qui dresse un tableau très complet des liens unissant notre auteur à cette école philosophique, sans oublier l'ouvrage de référence du même auteur : *Sénèque ou la Conscience de l'Empire*. Paris : Fayard, 1991, 503 p., en particulier les pages 219-243 consacrées aux *Lettres à Lucilius*. L'article de Michael von Albrecht, « Seneca. Leben, Datierung », dans *Geschichte der Römischen Literatur von Andronicus bis Boethius mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*. München : K.G. Saur, 1994, vol. 2, p. 918-954, ainsi que les monographies de Gregor Maurach, *Seneca. Leben und Werk*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, x-218 p. ; de Villy Sørensen, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof*. Trad. par Monika Weseman. München : Beck, coll. Beck's historische Bibliothek, 1984, 352 p. ; et de Brad Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford : Clarendon Press, 2005, xvi-376 p., constituent d'excellentes synthèses pour une première approche globale.

choisis et utilisés de telle sorte qu'ils participent également du langage courant, comme par exemple le terme de *commodum*, par lequel Sénèque traduit la notion technique de « préférable » élaborée par Chrysippe. D'autre part, pour changer d'attitude, il convient au préalable de modifier ou de redresser le fonctionnement de ses facultés intellectuelles, et les paroles du maître visent d'abord à amener l'élève à « ordonner » son intelligence (*componere mentem*) afin qu'elle demeure sous la domination infuse de la raison. Le philosophe entraîne donc Lucilius à un effort de rationalisation de soi qui lui permette précisément de rationaliser sa perception du monde et son contact avec lui. Chaque lettre crée par conséquent un système de rationalité critique et autocritique dans lequel elle fait entrer son lecteur.

Notre corpus est constitué des vingt-neuf premières *Lettres*<sup>4</sup>, groupement épistolaire se détachant en tête du recueil comme une introduction au stoïcisme doublée d'une exhortation à la conversion philosophique : cette série recense les principales situations à vivre qui nécessitent une analyse critique suivie d'un changement de conduite. Il s'agit de commencer par installer le disciple dans une nouvelle attitude de vie. Sénèque part donc des faits de l'expérience quotidienne, – comme par exemple le temps mal employé dans la *Lettre 1*, la mauvaise influence de la foule et des spectacles romains dans la *Lettre 7*, le vieillissement dans la *Lettre 12* et la place accordée à l'entretien de son corps dans la *Lettre 15* –, pour favoriser ce nécessaire retour à soi, sans passer encore par l'enseignement dogmatique proprement dit. Ainsi, l'objectif de la présente étude est d'examiner en quoi formation philosophique d'un *proficiens* et peinture de soi constituent les deux versants d'un même projet philosophico-littéraire, d'un même cheminement d'apprentissage. Dans ses *Lettres*, Sénèque met l'accent sur la recherche des vraies valeurs permettant à l'homme de trouver son équilibre intérieur. Dans cette démarche, la figure de l'autre constitue l'axe essentiel autour duquel s'articule le processus d'auto-transformation en sage. L'humanisme sénèqueien, que nous envisageons dans ce mouvement

---

4 Pour le texte latin, nous avons consulté les éditions de Otto Hense (*Opera quae sunt omnia. III, Ad Lucilium Epistularum Moralium quae supersunt*. Leipzig : Teubner, 1914, 634 p.) ainsi que de L.D. Reynolds (*Annaei Senecae, Ad Lucilium Epistulae Morales*. 2 vol. Oxford : Clarendon Press, 1965, 323 + 238 p.). Pour la traduction française, nous nous sommes conformé à l'édition bilingue de François Préchac et Henri Noblot (voir note<sup>°</sup>1).

de balancement réciproque de soi à l'autre et de l'autre à soi, pourrait donc être considéré comme l'humanisme « pluriel » d'un lettré épris de philosophie morale, qui, au soir de sa vie, se fait à la fois pédagogue, mentor et directeur de (sa propre) conscience.

### **Humanitas : enjeux et perspectives**

Dans la langue latine, le terme *humanitas* recouvre trois valeurs principales, qui peuvent servir à nous conduire dans notre discours<sup>5</sup>. Il désigne d'abord ce qui caractérise l'homme, ce qui fait que l'homme est un homme. Il désigne ensuite le lien qui existe entre les hommes, le souci que les hommes ont ou qu'ils doivent avoir les uns des autres, et correspond en ce sens au grec « *philanthropia* ». Enfin, il désigne ce par quoi l'homme devient vraiment un homme, sa formation, ce que les Grecs appelaient « *paideia* », et ce que nous nommons « éducation » ou « culture ». Ces différentes significations (notamment les deux premières) permettent de mettre en relief l'approche « plurielle » qu'adopte notre auteur dans son double projet de réforme de soi et de l'autre.

Au premier sens du terme, *humanitas* se trouve une fois chez Sénèque, à propos de la théorie platonicienne des idées<sup>6</sup>. Il parle de « l'humanité en soi » (*ipsa humanitas*<sup>7</sup>) d'après laquelle l'homme est façonné. Cette partie – la raison – est celle par laquelle il est libre, précède les animaux et suit Dieu<sup>8</sup>. La nature a donné à l'homme une grande âme, que notre auteur appelle également *spiritus* – « souffle de vie » afin de souligner son analogie

---

5 BOYANCÉ (Pierre), « L'humanisme de Sénèque », dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias I*, Presidencia del Consejo ejecutivo del Congreso Internacional de Filosofía. Madrid : Librería Editorial Augustinus, 1965, p. 229-245. Sur le concept d'*humanitas*, nous renvoyons également à l'étude plus générale de LIPPS (Peter), *Humanitas in der frühen Kaiserzeit: Begriff und Vorstellung (nach den erhaltenen Werken von Seneca, Lukan, Persius, Petron, Curtius Rufus, Velleius Paterculus)*. Diss., Freiburg, 1966 – en particulier, p. 17-69.

6 BOYANCÉ (P.), « L'humanisme de Sénèque », *art. cit.*, p. 232.

7 VII, 65, 7, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, vol. II, p. 108.

8 IX, 76, 6 : « *In homine optimum quid est ? Ratio : haec antecedit animalia, deos sequitur* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, vol. III, p. 57.

avec le monde qu'il imite, autant que peut le faire un mortel<sup>9</sup>. Sénèque insiste par ailleurs sur l'idée de l'intériorité : si l'on souhaite se faire une idée juste de l'homme, il convient de le considérer dans sa « nudité » (*nudo homine*<sup>10</sup>), c'est-à-dire « ramené à son essence, dépouillé de tout ce qui est autour de lui, sur lui, sans être lui »<sup>11</sup>. Or, l'homme lui-même doit savoir se tourner vers l'intérieur de lui-même, s'arracher aux choses extérieures, pour ne prêter d'attention qu'à lui-même<sup>12</sup>. C'est de cette manière qu'il trouvera le principe de sa liberté : la liberté par rapport aux choses extérieures, cette liberté devant néanmoins se fonder sur l'affranchissement des passions. Comme nous le verrons, l'effort persévérant de la volonté dans la lutte contre la partie irrationnelle de notre âme est déterminant<sup>13</sup>.

En outre, aucune école philosophique n'est, selon Sénèque, davantage attachée aux hommes, plus attentive au bien commun que l'école stoïcienne<sup>14</sup>. Ce qui fait la force de l'homme, ce n'est pas seulement la raison, c'est aussi son instinct social (*societas*)<sup>15</sup>. Il en résulte l'unité du genre humain, qui se manifeste par ce que notre philosophe appelle le *commune jus generis humani*<sup>16</sup>. Animal social (*sociale animal*<sup>17</sup>), l'homme ne peut se montrer ni orgueilleux ni avide : Sénèque revendique avec force le fait que le *proficiens* sache vivre pour lui (*sibi vivere*), mais il réclame avec la même véhémence que cette indépendance ne soit pas synonyme d'égoïsme,

9 XVIII, 104, 23 : « *gloriosum et excelsum spiritum* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. IV, p. 164.

10 SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, III, 18, 2, cf. SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*. Texte trad. par François Préchac. Paris : Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1926, vol. I, LV-141 p. ; p. 76-77.

11 BOYANCÉ (P.), « L'humanisme de Sénèque », art. cit., p. 233.

12 VI, 56, 5 : « *Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. II, p. 62-63.

13 II, 16, 1 : « *Perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est* », cf. (VI, 56, 5), op. cit., vol. I, p. 64.

14 SÉNÈQUE, *De Clementia*, II, 5, 3 (« [...] *Sed nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior* », cf. SÉNÈQUE, *De la Clémence*. Texte établi et trad. par François-Régis Chaumartin. Paris : Les Belles Lettres, coll. des universités de France. Série latine, vol. 379, 2005, XCII-124 p ; p. 49.

15 SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, IV, 18, 2, cf. *Des Bienfaits*, op. cit., p. 116.

16 V, 48, 3, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. II, p. 24.

17 SÉNÈQUE, *De Clementia*, I, 3, 2, op. cit., p. 7.

qu'elle soit au contraire mise au service d'autrui. Situait l'amitié par rapport au lien social qui nous lie au genre humain, il la qualifie de lien social le plus intime (*interiorem societatem*<sup>18</sup>). Cette dimension sous-tend le miroir multidimensionnel et à géométrie variable qu'il tend à Lucilius et qu'il se tend à lui-même. Elle constitue le point de départ de ce long cheminement que constitue un travail sur soi, et ce, dans la double perspective d'une conversion au stoïcisme et d'une autoanalyse psycho-philosophique.

### Sculpture de soi

La philosophie antique est en effet une philosophie de la construction de soi par la volonté. Certes, on songe à l'oracle de Delphes, à Socrate, mais l'épicurisme, le stoïcisme et les Cyrénaïques s'adressent à l'être brut, qu'ils invitent à la construction et à l'affinage de ses formes. Plotin utilise cette image de la sculpture de soi dans les *Ennéades* pour expliquer que chacun ressemble *a priori* à un bloc de marbre brut et que, seulement *a posteriori*, il pourra faire surgir la forme sculptée cachée dans la pierre par un travail sur soi. Les sages antiques disent que nous ne sommes que ce que nous faisons de nous, bien avant Sartre et l'existentialisme. Savoir ce que l'on est, puis ce que l'on peut être, permet de savoir ce que l'on peut devenir – donc être. L'Antiquité fait de la relation maître-disciple une pédagogie : le disciple apprend par l'exemple, puis par le discours, comment il peut devenir ce qu'il est. Sénèque illustre pleinement ce projet philosophique : Paul Veyne, qui voit dans le stoïcisme « une philosophie du repli actif de soi sur soi »<sup>19</sup>, recommande même au *proficiens* de s'initier à cet auteur en débutant par ses *Lettres à Lucilius* dans la mesure où « elles exposent la philosophie stoïcienne à partir du moi, le moi du néophyte, Lucilius, à qui ces lettres offrent un cours savamment gradué de stoïcisme et une série d'exercices d'auto-persuasion »<sup>20</sup>. Cette autonomie du moi et cette possibilité d'un travail de soi sur soi éclairent de façon probante la dimension propédeutique et parénétiq ue des vingt-neuf premières *Lettres*.

18 v, 48, 3, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. II, p. 24.

19 VEYNE (Paul), *Sénèque : une introduction. Suivi de la lettre 70 des Lettres à Lucilius*. Paris : Tallandier, coll. Texto, 2007, 295 p. ; p. 21.

20 VEYNE (P.), *Sénèque. Une introduction...*, op. cit., p. 20.



Ainsi, dans un échange amical et de type familial, Sénèque va aider son ami progressant dans la voie de la sagesse. Il doit donc lui enseigner peu à peu les principes de ce qui constitue, à ses yeux, la vraie doctrine : le stoïcisme. L'enseignement de la morale, parénétiqne, ne se fait cependant pas de façon classique, qui serait vraisemblablement ennuyeuse et inefficace : le maître donne des recommandations générales à son disciple (souvent exprimées par des adjectifs verbaux d'obligation). Bien que notre philosophe s'adresse à un ami, il lui faut adopter la démarche pédagogique socratique : en partant de l'expérience du disciple, le professeur doit déstabiliser l'élève, le faire sortir de ses certitudes, déranger son confort moral. Pas de discours moral, pas d'enseignement théorique de la vertu. Pourtant, si on regarde de près, dès les premières lettres, on distingue les thèmes des protreptiques classiques, c'est-à-dire des exhortations à la philosophie, comme dans l'*Hortensius* de Cicéron : réflexion sur le temps, mise en garde contre le divertissement, les lectures désordonnées et les curiosités intellectuelles néfastes, puis réflexion sur les valeurs fondamentales, et avant tout sur le juste prix de la vie et de la mort.

Dans une telle démarche, le rôle de la volonté apparaît comme essentiel<sup>21</sup>. Sénèque sent son âme non pas devenir meilleure, mais prendre une autre attitude à l'égard du monde. Cela correspond au passage de l'état de perfectionnement à celui de la sagesse. C'est une sorte d'illumination : tous les efforts de la vie antérieure trouvent soudain leur sens dans la domination de la volonté sur l'être<sup>22</sup>. La volonté établit la paix intérieure, en mettant en avant la voix de la raison et en refusant d'entendre les appels vers les désirs insensés. Le bien vient en effet de ce qui favorise la nature rationnelle de l'homme, comme l'expose Cicéron par la voix de Caton dans son

---

21 Sur la question de la volonté, nous renvoyons le lecteur à la monographie de VOELKE (André-Jean), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : PUF., coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale, 1973, 216 p. La confusion entre connaissance et volonté ayant été à maintes reprises soulignée, ce dernier montre cependant que pour les Stoïciens, « la raison est volonté » (p. 5), ce qui explique qu'on ait pu dire à leur propos à la fois qu'ils méconnaissent toute idée de volonté et qu'on trouve chez eux les linéaments de la notion de volonté personnelle.

22 Sénèque analysera cette sagesse intérieure plus précisément dans la *Lettre 121*, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. v, p. 75-83.

*De Finibus*<sup>23</sup>. La morale n'est donc pas un code de déontologie humaine, mais une attitude vis-à-vis du monde : il faut dès lors être actif, vigilant, faire usage de la tension, de la force d'âme (*tonos*). L'inverse est décrit à la fin de la *Lettre* 3<sup>24</sup> : c'est l'état de *dissolutio*, c'est-à-dire le contraire de la volonté, qui pour les stoïciens est l'amour de soi, ce qui motive pour la conservation de soi. D'autre part, il ne saurait y avoir d'enseignement philosophique sans la volonté de l'élève, comme le montre le début de la *Lettre* 38<sup>25</sup> : Sénèque y oppose l'élève qui hésite encore à s'engager dans la voie de la philosophie à celui ayant déjà la volonté d'apprendre et tirant le plus grand profit des leçons. D'une manière générale, la volonté peut recouvrir plusieurs autres notions : la liberté, la vertu, l'action droite. Sénèque appelle *impetus* tout ce qui nous pousse à aller vers le souverain bien, qui doit par la suite devenir *habitus*, disposition durable<sup>26</sup>. La volonté est aussi ce qui aide à persévérer, une fois la direction prise : Sénèque insiste sur l'importance de la persévérance à la fin de la *Lettre* 71<sup>27</sup>. La principale caractéristique de la morale stoïcienne est donc d'être une morale de la volonté et de l'action.

### **Autrui : une pierre angulaire tripartite**

Dans une telle optique, les *Lettres à Lucilius* sont une sorte de testament philosophico-littéraire écrit au moment d'une mort que l'auteur sait imminente – en raison de sa maladie, mais aussi des circonstances politiques –, et adressé en réalité à un triple destinataire. Le maître ne s'adresse pas seulement à son disciple, mais encore à lui-même, voire à l'humanité tout entière, comme il le précise dans la *Lettre* 8 : «[...] *posterorum*

---

23 CICÉRON, *De Finibus bonorum et malorum*, III, en particulier les paragraphes 75-76 dans lesquels Cicéron brosse un portrait du sage stoïcien ; cf. CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Texte établi et trad. par Jules Martha ; 3<sup>e</sup> tirage de l'édition revue et corrigée par Claude Rambaux. Paris : Les Belles Lettres, coll. des Universités de France. Série latine, n°63, vol. II, 2002, p. 49.

24 I, 3, 5, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. I, p. 9.

25 IV, 38, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 157-158.

26 II, 16, 6 : « *Contine illum et constitue, ut habitus animi fiat quod est impetus* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 66.

27 VIII, 71, 36 : « *volo et mente tota volo* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. III, p. 28.

*negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo*»<sup>28</sup>. Nous comprenons dès lors qu'à la démarche proprement philosophique consistant en un repli sur soi s'ajoute une démarche d'ouverture sur l'autre, dans l'idée que la vérité ne peut naître que de ce double mouvement d'échange centripète et centrifuge.

Autrui est d'abord un maître doublé d'un mentor. Lucilius n'est pas un néophyte en philosophie, mais s'initie au stoïcisme en se laissant guider par un maître – Sénèque, qui lui fait profiter de son expérience. En ce sens, les *Lettres* sont bien un récit de formation rendant compte de la progression graduelle de Lucilius, invité à dialoguer non seulement avec son maître réel, mais encore avec un guide intérieur. Pour se donner le goût de la vertu, Sénèque choisit un modèle idéal qui trouvera son incarnation, dans le panthéon des sages romains, en Laelius, Caton ou Scipion. Le Cordouan s'inspire lui-même d'Épicure, qui jugeait lui aussi très profitable le fait de se placer sous l'égide d'un mentor intériorisé : « Il nous faut faire choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait »<sup>29</sup>. Contrairement à Épicure, qui s'érigeait lui-même en modèle, Sénèque fait preuve d'une plus grande modestie dans la mesure où il ne prétend pas être à la tête d'une sagesse parfaite : il est lui-même encore un *proficiens*, très éloigné de la perfection d'un Scipion ou d'un Caton. Or, comme le note Gregor Maurach<sup>30</sup>, Sénèque souhaiterait secrètement que son disciple le considère à la fois comme son maître extérieur et comme

---

28 I, 8, 2, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 22-23 : « [...] *posterorum negotium ago. Illis aliqua possint prodesse conscribo: salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt* » / « je travaille pour le compte de la postérité. Je songe à elle en composant des écrits que j'espère utiles. J'y enregistre des conseils d'hygiène morale, des formules, peut-on dire, de médication pratique, non sans avoir éprouvé leur vertu sur mes propres plaies : mon mal n'a pas disparu sans doute ; au moins il ne s'étend plus » (trad. par Noblot).

29 I, 11, 8, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 38 : « [...] *Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus* ».

30 MAURACH (Gregor), *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*. Heidelberg : C. Winter, coll. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge. Reihe 2, n°30, 1970, 213 p. ; p. 58.

son mentor intérieur : si une confiance parfaite s'établit entre eux, le disciple intériorisera l'image du maître, qui éclairera toute sa vie. La voix extérieure deviendrait ainsi une voix intérieure, mais Sénèque se montre une fois de plus circonspect : la voix du maître doit être doublée par la voix des grands sages, dans l'idée que l'exemple des hommes célèbres stimule et renforce la volonté de l'homme d'accomplir des progrès destinés à les imiter autant que faire se peut. La recherche de la vertu est par conséquent personnalisée et favorisée, par une saine émulation, la stimulation par un modèle en vue d'une maturation personnelle. Cette mise sous tutelle philosophique par une autre conscience n'est cependant que provisoire : elle prépare à l'autonomie spirituelle du *proficiens* en qui s'opérera un processus d'auto-transfiguration en sage. Se laissant guider à partir de ce moment-là par sa propre conscience, il réalisera que sa sagesse ne saurait évoluer en vase clos et se rendra compte de la nécessité d'un ami avec qui partager et communiquer.

Autrui apparaît également sous la forme de l'ami, c'est-à-dire d'un autre moi qui ne détruit pas l'autonomie du sage, mais qui la rend plus douce et moins solitaire. Sénèque traite principalement de ce thème de l'amitié dans une sorte de triptyque constitué des *Lettres* 3, 6 et 9. Dans la *Lettre* 3, la démonstration de Sénèque se fonde sur des faits. Elle part de l'expérience que chacun peut faire, en particulier Lucilius, dont une phrase dans une lettre a déclenché cette leçon. Le maître veut clarifier le vocabulaire avant tout, prend en compte tous les cas et les compare avec la vie courante par l'adverbe *quomodo*. Sénèque écarte l'utilisation banale du terme « ami » car il sait que l'emploi quotidien galvaude les mots et donc le sens des relations. L'amitié ne serait-elle qu'une relation occasionnelle ou une relation politique ? Rappelons que les *Lettres* ont été écrites au moment où notre auteur est revenu de ses ambitions et a épuisé les joies du pouvoir et de la fréquentation des grands. Les conseils prodigués à Lucilius sont donc ceux d'un homme qui connaît bien ce milieu, et ne l'a sans doute pas traversé indemne. Sénèque recommande donc la prudence dans le choix de ses amis, mais préconise la confiance absolue une fois l'amitié accordée. Il rejette deux comportements tout aussi blâmables l'un que l'autre : les confidences inconsidérées et la défiance inacceptable, ce qui pourrait même nous donner à penser que le fil conducteur de cette lettre est non pas l'amitié, même si elle occupe la plus grande part de la lettre, mais l'éloge de la *mediocritas*, c'est-à-dire de la juste mesure. Sénèque enseigne le stoïcisme par le « faire », par l'action de méditer d'abord sur l'éthique,

avant d'en venir, plus tard, à la théorie. Ce dernier insiste par ailleurs sur la rigueur d'une langue appropriée, concept et langage étant indissolublement liés.

Dans la *Lettre 6*, Sénèque veut partager avec son ami la joie de progresser et précise que c'est le fait de la vraie amitié (*illius verae*<sup>31</sup>): la vraie amitié résiste à tout, et en particulier au souci de l'intérêt personnel. Elle exige que les amis partagent tout: «*ipsos omnia habere communia*»<sup>32</sup>. À cette communion, il ajoute une autre qualité: le besoin de l'échange intellectuel et philosophique. Les amis ont un même idéal: «*[...] in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit*»<sup>33</sup>. Le terme «*honesta*» est important dans la mesure où il situe très haut l'échange – sur un plan moral, et manifeste la nécessaire estime réciproque. Et cette communion entraîne le désir de tout partager: ainsi les *Lettres* remplissent-elles cette mission consistant à faire partager une idée, une trouvaille, un progrès, un sentiment, et dans un échange réciproque, surtout l'échange direct (*viva vox*<sup>34</sup>). Le développement sur l'amitié s'achève sur l'éloge inattendu de l'amour de soi. Comme nous l'avons vu, Sénèque répète souvent cette idée de la nécessité de la vie intérieure<sup>35</sup>: elle relève de la nécessaire autarcie des stoïciens. Il s'agit d'accorder de l'importance à sa faculté de raisonner, c'est-à-dire, suivant la conception stoïcienne, à la part de divinité qui est en soi<sup>36</sup>. Cet amour de soi, ou amitié, demande un effort, un apprentissage, comme en témoigne le verbe *coepi* dans l'expression «*amicus esse mihi coepi*»<sup>37</sup>.

Dans la *Lettre 9*, la définition de l'amitié donnée par Sénèque se fonde sur celle d'Épicure. On sait que les épicuriens accordaient une grande place à l'amitié, et il est logique de d'abord se référer à eux. Or, Sénèque trouve leur définition faible, et même en souligne l'égoïsme. Il reprend les mêmes circonstances, maladie, prison, pauvreté, mais en change les sujets

31 1,6,2, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 17.

32 1,6,3, SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 17.

33 1,6,3, SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 17.

34 1,6,5, SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 17.

35 1,8,6 et VI,60,4: «*Vivit is, qui multis usui est, vivit is, qui se utitur*», cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. II, p. 92.

36 MULLER (R.), *Les Stoïciens: la liberté et l'ordre du monde*, op. cit., p. 107.

37 1,6,7, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 18.

et les compléments. On a un ami pour lui donner et non pour être sauvé par lui. Cela est d'ailleurs intéressant : si on donne, on ne sera pas déçu, et on ne risquera pas de voir le prétendu ami s'enfuir à la première difficulté. Cette définition très exigeante est complétée par l'idée que l'amitié est « à la vie, à la mort » : « Quel est donc mon but en me préparant un ami ? C'est d'avoir quelqu'un pour qui je puisse mourir, quelqu'un que je suivrai en exil, que je protégerai de ma personne, au salut de qui je dévouerai mes jours »<sup>38</sup>. Le sage, quant à lui, se suffit à lui-même, mais il a besoin d'amis. Or, Sénèque définit l'âme du sage par l'expression suivante : « *animo sano, et erecto, et despiciente fortunam* ». Les trois adjectifs ont une valeur particulière. Le premier, *sano*, traduit la sagesse, suivant la vieille tradition romaine, faite de bon sens, de sérénité et de courage. *Erecto* est l'apparence : le soldat, debout, attend le danger sans avoir peur. Il prépare le troisième adjectif, *despiciente*. Non seulement le sage résiste aux coups de la fortune, mais même il les méprise. La lettre répète par ailleurs à satiété la formule « *se ipso contentus est sapiens* » : le sage se suffit à lui-même. L'autarcie est l'objectif d'autosuffisance que doit viser le sage. Il trouve tout en lui-même, comme la définition du souverain bien le laisse entendre (*ex se totum*<sup>39</sup>). La reconstruction de soi, après l'épreuve, exige la solitude, le repos reconstituant. L'idéal est cette autonomie, mais liée à la sociabilité : le sage ne doit pas être impassible comme les statues<sup>40</sup>, dit Épicure, mais respecter les relations naturelles, et se comporter avec respect envers les dieux, la famille, les concitoyens. Il n'est pas un solitaire replié orgueilleusement dans sa tour d'ivoire : la vie en société est indispensable. Le sage est indépendant, certes, mais il a besoin des autres pour être heureux. Or, Sénèque fait la distinction entre le besoin et le manque. Le besoin correspond à des outils et le manque à un déséquilibre de l'âme, l'essentiel résidant dans une vie équilibrée entre l'intérieur et l'extérieur. C'est à nouveau

38 I, 9, 10 : « *In quid amicum paro ? Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cujus me morti et obponam et impendam* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 29.

39 I, 9, 15 : « *Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit : domi colitur, ex se totum est* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. 1, p. 31.

40 Dans la *Lettre 63*, Sénèque confesse qu'il n'a pas pu s'empêcher de pleurer la mort de son ami Annéus Sérénus : « *Haec tibi scribo is, qui Annaeum Serenum, carissimum mihi, tam inmodice flevi* » (VII, 63, 14, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. II, p. 101).

une option d'équilibre et de mesure que propose ici notre auteur : l'amitié permet d'une part de garder le juste milieu entre le besoin de communiquer et la défense de notre intimité personnelle, d'autre part elle tient compte des limites imposées par la faiblesse humaine. Le stoïcisme envisagé par Sénèque n'aboutit donc pas à une dureté inhumaine : en représentant de la nouvelle « stoa », le Cordouan rejette le rigorisme et l'insensibilité, et met au contraire en avant une vision dynamique et active de l'amitié.

En se fondant sur ces remarques, force est de constater que l'ami apparaît en dernier lieu comme celui avec lequel le sage peut vivre l'expérience fondamentale de la communication<sup>41</sup>. Autrui apparaît donc bien comme mon collègue (et non mon rival), qui se pose les mêmes questions que moi, mais qui n'aboutit pas forcément aux mêmes réponses. Sénèque plaide en effet en faveur d'un dialogue universel entre tous ceux qui méditent sur la nature de l'homme, sa destinée et son bonheur. Cette communion dans la recherche spirituelle transcende les différences entre écoles philosophiques : dans l'idée que la recherche de la vérité unit tous les philosophes, Sénèque fait souvent référence à Épicure. Il s'en explique dans la *Lettre 12* : « Je ne cesserai pas de t'administrer de l'Épicure, afin que les gens qui jurent sur la parole du maître et considèrent non ce qui est dit, mais qui l'a dit, sachent que les excellentes choses sont la chose de tous »<sup>42</sup>. Le *modus operandi* sénèqueien en matière de réflexion consiste donc à réclamer la liberté de « diviser » (*dividere*) la pensée des autres, comme on le ferait au sénat (*in senatu*), et d'approuver ce qui peut lui être profitable<sup>43</sup>. Nous comprenons ainsi que la vérité ne peut jaillir que de la seule mise en commun de toutes les expériences individuelles, d'un partage et d'un dialogue universels. À la dynamique de fermeture qui conduirait le sage, dans une perspective exclusive et égoïste, à se pencher sur sa propre âme, Sénèque oppose par conséquent une dynamique d'ouverture qui met en relation avec autrui : pour les *proficientes* en quête de sagesse, la vérité – d'où qu'elle provienne – ne peut éclore que dans la tension de cette double postulation.

---

41 xviii, 109, 9 : « *Sapiens non potest in habitu mentis suae stare nisi amicos aliquos similes sui admisit cum quibus virtutes suas communicet* », cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. IV, p. 192.

42 I, 12, 11, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. I, p. 44.

43 II, 21, 9, cf. SÉNÈQUE, *Les Lettres à Lucilius*, op. cit., vol. I, p. 89.

### **Conclusions : les *Epistulae morales*, un espace dialogique et philosophique bicéphale**

Arrivé au terme de notre étude, nous pouvons formuler quelques remarques de synthèse. Instrument d'action permettant de régler son âme et celle d'autrui, les *Lettres à Lucilius* constituent un ensemble épistolaire précieux dans la mesure où ce document à la fois anthropologique et philosophique rend compte d'un double cheminement centripète et centrifuge, maître et disciple étant l'un pour l'autre un miroir et une passerelle les accompagnant dans le processus d'auto-transformation en sage stoïcien, but ultime poursuivi par chacun des deux amis et *proficientes*, Sénèque et Lucilius.

Le terme d'*humanitas* – polysémique – insiste clairement sur les concepts d'intériorité et de raison, de dépouillement, de retour à soi, mais aussi d'instinct social, l'amitié étant le lien social le plus intime. Philosophie humaniste, le stoïcisme vers lequel tendent nos deux acolytes leur insuffle l'idée que la construction de soi et la recherche de la vérité résident dans l'introspection et le dialogue avec autrui. Cette sculpture de soi nécessite une formation, un travail en amont : selon la métaphore plotinienne, l'affinage des formes du bloc de marbre (que nous sommes) est à ce prix. Cette quête de la sagesse (quelque peu utopique car exigeant de notre condition humaine des qualités dont elle ne dispose pas à un tel degré de perfection) requiert un certain nombre de réformes et de pratiques. Prodigant des conseils de sagesse pratique, Sénèque cherche à jouer le rôle d'un directeur de conscience qu'anime le principe essentiel du « faire », du *learning by doing* pour reprendre une expression de la didactique moderne. Lucilius apprend ainsi la valeur du temps, de l'amitié, l'importance de la conversion intérieure par l'imitation d'un modèle choisi par les grands hommes, la nécessité d'un retrait dans l'*otium* philosophique, la dimension surdéterminante de la volonté. Il prend conscience du fait qu'un sage, quoiqu'il se suffise à lui-même, a besoin d'amis, que l'homme est tissé de faiblesses et victime d'une adversité qui est, pour son âme, l'occasion de s'aguerrir et de déployer toute sa vaillance. Lucilius doit vivre pleinement chaque jour comme si c'était le dernier, persévérer pour progresser vers la sagesse. Prônant une morale du juste milieu (notamment en matière de gestion des revenus et biens matériels, de participation à des réjouissances festives), il enseigne à son disciple à s'en tenir aux besoins naturels, le dénuement



intérieur et extérieur (que lui-même a peu connu car il fut l'un des hommes les plus riches de son temps!) devant primer sur tout autre considération.

Quel intérêt présente cet enseignement pour Lucilius en vue d'une auto-transformation en sage ? En même temps que Sénèque, il apprend la santé morale et le métier d'homme, non pas de l'homme bouffi de vices superfétatoires et de pensées erronées provenant de la foule, mais de l'homme « nu », c'est-à-dire réduit aux constituants essentiels d'une âme qui, guidée par la raison, traverse avec mesure, circonspection et persévérance toutes les circonstances et moments d'une vie en maintenant un équilibre indispensable à la construction de soi et à la lutte contre tout ce qui pourrait entraver le repli et le retour à soi.

Dans ses *Lettres*, Sénèque s'adresse par conséquent autant à Lucilius qu'à lui-même, ne serait-ce que parce qu'enseigner, c'est apprendre une deuxième fois. En ce sens, la correspondance qu'il entretient avec cet autre moi – dans laquelle l'échange avec l'ami véritable joue un rôle essentiel – jette les bases d'un humanisme « pluriel » : chacun constitue un miroir pour la construction de l'autre. En définitive, les *Lettres à Lucilius* – espace dialogique bicéphale – resteront dans la mémoire culturelle européenne comme un point de repère intemporel où deux amis cherchent, par le biais du stoïcisme, à sculpter l'homme éternel.





Alain CULLIÈRE

Université de Lorraine

**POUR UNE SPIRITUALITÉ DU QUOTIDIEN. LE *TOBIT* MORALISÉ  
DE GABRIEL FOURMENNOIS (1601)**

Le livre de Tobit se caractérise par sa forme romanesque et sa visée didactique. Il se présente comme un petit récit bien construit, mouvementé, dont se dégage une leçon morale très accessible, qui porte sur les relations au sein de la famille, le respect des traditions et la sainteté du mariage. Les vertus d'obéissance, de fidélité et de chasteté sous le regard de Dieu y sont exaltées. Par ailleurs, il comporte de belles prières faites pour les temps d'épreuve et autres actions de grâce. C'est pourquoi il a toujours été très lu et médité, bien que son origine soit incertaine et qu'il ait été écarté des Bibles hébraïque et protestante. Tout au long de la Renaissance, il a été adapté pour le théâtre scolaire, notamment dans l'Allemagne luthérienne et dans les Pays-Bas acquis à la Réforme. Il s'agit le plus souvent de pièces latines un peu laborieuses, mais qui devaient à la fois donner des leçons de vie et de grammaire<sup>1</sup>. Dans ce large corpus, l'*Histoire de Tobit représentée par personnages en forme de tragi-comédie*, publiée en 1601 à Utrecht par Gabriel Fourmennois, occupe une place singulière. Première à avoir été composée sur le sujet pour les écoles françaises de l'étranger, elle se distingue par la personnalité de son auteur et par son originalité dramatique<sup>2</sup>.

---

1 Ce répertoire européen est analysé par James de Rothschild dans son édition du *Mistère du Viel Testament* [1878-1891], New York: Johnson Reprint Corporation, 1966, t. V, p. XII-XLVI.

2 À Utrecht, par Salomon de Roy, Imprimeur ordinaire de Messieurs les États dudit Pays, 1601, in-4°: [2], 80 p. (Londres: British Library, cote 839.d.21/1). La page de titre reproduit le verset *Tb* 8, 9. Au-dessous, une vignette montre Tobit assis, portant la main à ses yeux, et devant lui son épouse et son fils debout. De part et d'autre de la vignette,

Fourmennois n'était pas enseignant. Né vers 1550 à Tournai, animé d'un grand zèle patriotique et religieux, il a combattu pendant près de trente ans dans les armées confédérées en lutte contre l'occupant espagnol, depuis la révolte du prince Guillaume d'Orange jusqu'à la formation des Provinces-Unies. Sans se prétendre homme lettré, il reconnaît avoir toujours eu plaisir, au cours de cette vie militaire, à consacrer à l'écriture une partie de ses « oisives vacations ». Au hasard des batailles et des sièges, il a ainsi composé des chansons et des complaintes qui furent imprimées sur placard, soit pour glorifier les héros de la résistance locale, soit pour rappeler l'idéal calviniste. Dans les années 1600, lorsque la lassitude et la ruine conduiront les belligérants à parler de paix, il continuera, par ses vers, à inciter à la vigilance et à dénoncer les mauvais compromis. On perd sa trace en 1608, après la publication de son recueil d'*Avis familiers*, où il combat, en se posant en « zélateur de la prospérité » de son pays, toute idée de trêve proposée par le roi d'Espagne. Ainsi, celui que ses amis appellent le « Capitaine Fourmennois » n'a pas seulement les mérites d'un « vaillant gendarme ». On reconnaît que s'il sait « batailler sous Mars », il peut aussi « écrire de tous arts » sous Apollon et que, de ce fait, les lauriers verts doivent « couronner d'honneur » aussi bien ses vers que ses armes<sup>3</sup>.

En mars 1601, il publie simultanément, sur les mêmes presses, deux longues œuvres poétiques dédiées aux représentants des États généraux des Pays-Bas, à qui il prend soin de rappeler, en des termes assez semblables, son patriotisme et ses états de service. Les vers en sont rudes, mais la gêne que l'on ressent à les parcourir tient aussi aux défauts d'atelier. L'imprimeur, manifestement peu habitué à produire des textes en français, semble avoir manqué de maîtrise. Il est vrai que les ouvriers, alors en petit nombre et peu qualifiés, composaient souvent, tant bien que mal, des planches dans des langues qu'ils ne comprenaient pas. L'une de ces œuvres, intitulée *Harangue décrite au livre doré de Marc Aurèle empereur*, paraphrase en un millier de vers l'histoire du Paysan du Danube vulgarisée jadis par Guevara. De cet épisode célèbre, qui dénonce la tyrannie exercée par

---

verticalement, on lit le verset Ps<sup>hébreu</sup>27, 1 : « L'Éternel est ma lumière et mon salut ». Cette pièce n'a pas été répertoriée par James de Rothschild.

3 Les œuvres de Fourmennois, l'*Histoire de Tobit* exceptée, sont décrites dans *Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas* [1964]. Bruxelles : Éd. Culture et Civilisation, 1979, t. III, p. 45-49.

les Romains sur les territoires conquis, il était commode de faire une satire politique applicable à d'autres temps et d'autres lieux. Fourmennois, qui ne se préoccupe guère de ceux qui ont exploité le thème avant lui, en propose une lecture radicale. Il veut y voir un «vrai miroir» de «la cruauté des Espagnols», que ce soit celle qui s'exerce au loin contre le Nouveau Monde, ou celle, plus proche, dont souffrent les Pays-Bas<sup>4</sup>. L'autre œuvre, qui est justement la tragi-comédie dont on a parlé, se situe sur un plan différent. L'inspiration s'y veut plus intime. L'auteur explique dans une *Épître* d'ouverture qu'il a récemment perdu un fils et qu'il a trouvé chez Tobit un écho à sa douleur. Ces deux œuvres, matériellement proches, se révèlent complémentaires : la voix du soldat courroucé ne pouvait couvrir celle du père accablé.

L'*Histoire de Tobit* n'a toutefois pas été élaborée dans le secret, à des fins strictement consolatoires. En parcourant les pages liminaires, on se rend compte que l'auteur écrit sous le regard bienveillant d'un cercle d'amis qui l'exhortent et le lisent. Il explique qu'il aurait été poussé par eux à développer son projet au-delà des limites qu'il avait imaginées. C'est bien souvent une marque d'affectation et de fausse modestie que de prétendre ne publier que sous la pression de l'entourage, mais il semble bien que Fourmennois soit sincère et qu'il ait effectivement évolué dans une petite société où ses talents étaient attendus et reconnus. On le voit donc, avec peut-être un peu de naïveté, endosser l'habit du poète qui veut se rendre utile par son «ignorante plume» comme il le fut par son épée. Le livre de Tobit était de nature à produire le «fruit agréable aux yeux et profitable à l'âme» qu'on lui réclamait. Comme il parle d'amitié, d'union et d'éducation, offrant ainsi un «miroir» de la vie sociale, l'adaptation théâtrale envisagée pouvait constituer un honnête spectacle «à quelques banquets de noces ou semblables festins». Mais, en matière de représentation et de distribution de rôles, Fourmennois songeait surtout à un cadre scolaire. Selon lui, ses acteurs ne sauraient être que de «jeunes écoliers ou semblables bons esprits». Machinalement il se pose en pédagogue, soucieux de moralité comme d'apprentissage linguistique. Dans sa lettre dédicatoire, il assure

---

4 Sur ce poème, voir notre article «La deuxième version poétique du Paysan du Danube (1571)», dans DUCIMETIÈRE (Nicolas), JEANNERET (Michel) et BALSAMO (Jean), éd., *Poètes, princes et collectionneurs. Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*. Genève : Droz, coll. Travaux d'humanisme et Renaissance, n°493, 2011, 554 p. ; p. 153-170.

travailler à « l'édification d'un chacun », mais tout autant « pour l'exercice de la jeunesse en la langue Gallicane ». Il s'adresse aussi dans un sonnet « aux maîtres d'écoles, leurs disciples, et tous pères de familles » pour que sa pièce soit apprise « par cœur » et représentée « en saison, lieu et temps ».

Même si on ne lui connaît comme auteur dramatique que son *Tobit*, il semble bien avoir eu une certaine expérience de la scène, du moins en milieu scolaire. Il fréquentait en particulier Antoine Lancel, maître d'école à La Haye, qui publiait comme lui à l'époque des pamphlets hostiles aux Espagnols, ainsi que des moralités qu'il faisait jouer par ses élèves<sup>5</sup>. Fourmennois aurait notamment composé un *Épilogue* pour le *Marchand converti* de Naogeorgus, lors d'une représentation assurée par les écoliers de Lancel. C'est ce dernier qui le rapporte dans ses vers encomiastiques figurant en tête du *Tobit*<sup>6</sup>. Par ailleurs, dans un préambule de plusieurs pages, Fourmennois propose pour sa pièce, avec schémas et tableaux, d'ingénieux conseils de mise en scène.

On n'abordera pas ici la question dramaturgique. Notons simplement que l'*Histoire de Tobit*, en sept actes et en deux mille vers exactement<sup>7</sup>, est faite, selon les prescriptions de l'auteur, pour être jouée en deux journées de deux heures, éventuellement en trois journées. Elle comporte vingt-huit personnages qui peuvent être interprétés, puisqu'ils ne sont pas simultanément en scène, par douze acteurs. Pour les encourager, Fourmennois prend soin de préciser que ceux qui seraient amenés à jouer plusieurs rôles

---

5 Sur Antoine Lancel, voir également la *Bibliotheca Belgica*, *op. cit.*, t. III, p. 668. On y cite un *Miroir de l'Union Belgique*, sl, nn, 1604, pièce en 5 actes et en alexandrins dédiée aux États des Provinces-Unies, dans laquelle figurent de nombreux personnages allégoriques : la Religion, le Jésuite, l'Espagnol fléau du monde, le moine Soûl-de-lard, le prêtre Père-Pillart, Satan en habit de jacobin, mais aussi l'Union Belgique, le comte Maurice de Nassau, l'Historiographe et le Bon Patriote. On connaît de Lancel une autre pièce, publiée à La Haye en 1605, intitulée *Comédie en laquelle se représentent les quatre états du monde, leurs disputes et leurs fins*. Les « quatre états » y sont figurés par le Pape, l'Empereur, le Médecin et le Paysan, qui se disputent la préséance. La mort les met d'accord à la fin.

6 Le *Mercator seu judicium* (1540) de Thomas Naogeorgus, violent antipapiste allemand, fut souvent joué. Il a été traduit et publié par Jean Crespin en 1558. On connaît plusieurs rééditions de la traduction, notamment genevoises.

7 Fourmennois fait lui-même le décompte de ses « lignes », p. 5.

n'auraient pas forcément plus à apprendre, car les seconds rôles correspondent à de « moindres leçons ». Il invente des procédés pour bien entrer en scène et en sortir, imagine un finale avec danse et musique. Mentionnons encore qu'en regard des vers il a fait figurer de multiples didascalies. Certaines, fort curieuses, suggèrent des mimiques ou des astuces pour le décor. Il explique encore qu'il avait songé à proposer une version abrégée, donc réduite à une seule journée et dont le texte aurait été imprimé en italiques, mais cela aurait introduit de la confusion et le mieux était donc de laisser les amateurs, armés de « quelque jugement », choisir entre « brièveté » et « prolixité ».

Fourmennois recommande également de ne pas « farcer » sa pièce, de ne pas y ajouter tel ou tel « appât dissolu » sous prétexte que « le monde est plus prêt d'ouïr des fables » que « d'entendre au point qui touche son salut »<sup>8</sup>. Il s'est contenté lui-même d'ajouter « quelques joyeusetés [...] très convenables » qui devraient suffire au plaisir du public. Pour lui, « contrescrire » le livre de Tobit ne doit pas conduire à le dénaturer. Tout comme il a suivi scrupuleusement dans sa *Harangue* les chapitres de Guevara, procédant simplement à une mise en rime, il entend ne pas s'écarter au théâtre de son modèle. Il suffira de dérouler fidèlement le texte connu. Dans ce cas, la fidélité, mise au service de l'édification, est plus que jamais nécessaire. Ainsi, de page en page, il prend soin de mentionner en marge la référence de tous les chapitres et versets. Encadrés par les didascalies d'une part et par ces références textuelles d'autre part, les vers occupent une position centrale sur des feuillets à l'écriture serrée, un peu éprouvante. Le protestant Fourmennois ne considère évidemment pas le livre de Tobit comme canonique. Il souligne d'ailleurs son caractère « apocryphe », qui suppose des variantes. Par avance, il s'excuse auprès du public, à qui il conseille de lire et méditer l'histoire en prose avant de découvrir ses vers, pour tous détails de sa pièce qui lui paraîtraient non conformes au texte qu'il connaîtrait. Mais il n'empêche que le récit, quel qu'il soit, est plein de « saintes admonitions » et que son héros Tobit a statut de « saint patron ».

Fourmennois, qui suit la tradition grecque, prend pour protagoniste le personnage du père, nommé Tobit, et non celui de Tobie ou Tobias, le fils.

---

8 Il songe surtout aux intermèdes licencieux qui punctuaient les représentations des mystères et autres drames liturgiques depuis la fin du Moyen Âge.

En revanche, il est plus difficile de dire sur quelle recension il s'appuie. Si les biblistes distinguent en général une version brève et une version longue, la première étant parfois étonnamment plus précise et plus nourrie que la seconde, le récit ne change guère en substance. En notant même à un moment que la narration peut varier « suivant aucuns textes », Fourmennois montre qu'il a diversifié ses approches. Il reste toutefois sensible à l'unité d'ensemble, au point de parler, comme on va le voir, de « pureté » du texte, ce qui implique de sa part une démarche scrupuleuse. Son souci est celui de tous les auteurs du temps qui redoutent de paraphraser les textes saints. On sait bien que la poésie, plus encore que la prose, est par nature frivole et la rhétorique, où se combinent le jeu et le plaisir, risque non seulement de trahir les mots, mais de modifier insidieusement l'âme des auteurs. Si sincère soit le souci d'exhortation pieuse et d'exaltation du texte, l'envie de louer Dieu dans un beau style peut aussi se muer en délectation mondaine. En dehors des coquilles et autres maladroites typographiques qu'on a déjà signalées, les vers de Fourmennois peuvent nous paraître sans grâce, maladroitement chevillés, sans fioritures, sans souffle. Mais ne serait-ce pas chez lui, dans une certaine mesure, tout comme chez Marot et Bèze dont il s'inspire parfois<sup>9</sup>, l'effet d'un dépouillement salutaire ?

Suivre la source reste donc pour lui l'essentiel et sa part d'invention se mesurera au décalage strictement nécessaire à la réécriture. De scène en scène, il va mentionner en des termes identiques les différents degrés de ce décalage. Voici les annonces qu'on peut lire :

ACTE I [Tb 1]

Scène 1

Scène 2 : « pour montrer le cours du monde est par ci par là un peu moralisée »

Scène 3 : « un peu moralisée »

Scène 4

Scène 5 : « un peu moralisée »

Scène 6 : « moralisée pour démontrer le cours du monde »

---

9 Le grand *Prologue* initial (p. 19-20) et le petit qui précède l'acte V (p. 52) font songer au prologue de *l'Abraham sacrifiant* de Théodore de Bèze. Par ailleurs, la fin du *Prologue* initial (« Non, n'y envoyez pas, venez même tout voir. ») est copiée sur le refrain du *Cri du Jeu de l'Empire d'Orléans* de Marot (*Adolescence Clémentine, Ballades*, 2). De plus, dans la scène 3 de l'acte IV, au moment du repas chez Raguél (p. 49), Fourmennois a inséré comme « cantique à Dieu » la version poétique du Psaume hébreu 128 composée par Marot, qui n'entre pas dans le décompte des 2000 « lignes » de sa pièce.



Scène 7: « n'est que pour démontrer les premiers mariages de Sara »

ACTE II [Tb 2-3]

Scène 1: « pour démontrer le cours du monde est un peu moralisée »

Scène 2: « est moralisée pour noter la faveur des rois et princes »

Scène 3: « le tout moralisé démontrant le cours du monde »

Scène 4: « n'a aucun passage et n'est que pour démontrer le deuil des premiers mariages de Sara »

Scène 5: « un peu moralisée selon le texte et le monde »

Scène 6: « est un peu moralisée »

Scène 7: « est pur texte »

Scène 8

Scène 9: « un peu moralisée selon le texte »

ACTE III [Tb 4-7,8]

Scène 1: « est pur texte »

Scène 2: « pur texte »

Scène 3: « est quasi tout pur texte »

Scène 4: « moralisée selon le cours des voyageurs »

Scène 5: « un peu moralisée suivant aucuns textes qui disent que Sara fut en sa chambre trois jours et trois nuits sans boire ni manger, en continuelles prières »

Scène 6: « à la fin est un peu moralisée »

Scène 7: « montrant le cours du monde, est moralisée et entremêlée d'honnêtes civilités »

ACTE IV [Tb 7,9-8,9]

Scène 1: « n'a aucun texte et n'est que pour démontrer les amours de Sara vers Tobie »

Scène 2: « au commencement un peu moralisée »

Scène 3: « un peu moralisée d'honnêtes civilités »

Scène 4: « moralisée et tirée de divers chapitres »

Scène 5: « La prière est pur texte »

ACTE V [Tb 8,10-10]

Scène 1: « un peu moralisée »

Scène 2: « La prière est pur texte »

Scène 3: « un peu moralisée pour amener Gabaël aux noces »

Scène 4: « est bien peu ou point moralisée »

Scène 5: « est, suivant le pur texte, peu moralisée »

Scène 6: « n'est que pour gagner temps, tandis que Tobie s'achemine vers son père, et montrer les devis des pèlerins et voyageurs »

ACTE VI [Tb 11-13]

Scène 1: « est un peu moralisée »

Scène 2: « assez selon le texte, mais un peu moralisée »

- Scène 3 : « est un peu moralisée pour mieux démontrer le cours du monde »  
Scène 4 : « est pour donner temps à Tobit d'être en devis familiers avec sa fille Sara »  
Scène 5 : « est purement selon le texte »
- ACTE VII [Tb 14]
- Scène 1 : « est principalement pour, en démontrant les œuvres de Dieu, donner temps à Tobit de se présenter malade »  
Scène 2 : « est de divers passages, mais principalement est pour, en démontrant la prospérité de Tobie, lui donner temps d'avoir six enfants avant la mort de son père »  
Scène 3 : « pour en la personne de Tobit montrer le cours du monde, est diversement moralisée, hormis l'exhortation de Tobit »  
Scène 4 : « en la personne de Tobit est montré comme on traite les malades »  
Scène 5 : « est moralisée pour en la personne de Tobit et autres montrer le cours du monde »  
Scène 6 : « moralisée pour démontrer le train des amis et d'une famille »

Ainsi trois types de scène apparaissent : celles qui donnent le « texte pur », celles, plus librement agencées, qui ne se rattachent à « aucun passage » précis ou qui recourent à « divers chapitres », celles enfin qui sont dites « moralisées ». À chacune correspond un mode de réécriture.

Les dix scènes de « pur texte » restituent les instants sacrés : les prières de Tobit, ses pieuses exhortations paternelles lorsqu'il se croit proche de la mort, les lamentations de Sara, le recueillement des jeunes époux au soir des noces, l'élan de Raguel quand il découvre que la malédiction qui pesait sur sa fille est levée, l'action de grâce de Tobie au moment de regagner Ninive, l'incantation de son vieux père recouvrant la vue, la leçon de l'archange Raphaël, suivie de la louange à Dieu de Tobit, enfin ses dernières recommandations à l'agonie. Comme tous les auteurs protestants qui mettaient en scène les grands personnages bibliques ou paraphrasaient les Psaumes dans leurs intermèdes tragiques, Fourmennois s'interdit d'orner, donc de pervertir, la parole inspirée. Puisque la Réforme est venue régénérer la lettre autant que l'esprit, on ne comprendrait pas que le poète vienne la mettre à nouveau en péril. Or, ce qui fait justement la richesse du livre de Tobit, c'est qu'il présente l'oraison comme pratique naturelle et constante dans l'épreuve, acte de foi face à elle, témoignage de reconnaissance au-delà. Le dramaturge ne peut escamoter cet aspect, d'autant que son rôle est de provoquer un processus d'identification et d'imitation. On pressent des difficultés, mais fort heureusement, il se trouve que le livre de Tobit se plie de lui-même aux exigences scéniques, faisant alterner avec

beaucoup d'équilibre le pittoresque et la piété, l'action et la méditation. C'est sûrement ce qui explique son succès au théâtre. Quand Fourmennois parle de « pur texte », il entend une stricte paraphrase, simplement soumise aux règles prosodiques. En fait, il a tendance à étoffer un peu les prières les plus brèves, mais il se garde bien d'y introduire une ferveur personnelle. Son rappel constant de la « pureté » est comme un gage d'authenticité.

En revanche, on trouve au minimum dans chaque acte une scène libre, qu'on peut considérer comme inventée, c'est-à-dire ne s'appuyant sur aucun passage précis, sans toutefois gauchir le texte. C'est le cas de la dernière du premier acte, où Sara apprend que ses parents lui destinent pour mari un garçon « sage et honnête » qui a fait sa demande. Elle en accepte l'idée avec modestie et soumission. Elle ignore encore que ce premier époux, tout comme ceux qui suivront, mourra dès le soir des noces, victime d'un démon. Cette scène a un double intérêt : d'une part elle permet, comme le veut le texte biblique, de mettre presque simultanément sous nos yeux les deux personnages que Dieu veut éprouver, à savoir le vieux Tobit frappé de cécité et Sara condamnée à un éternel veuvage ; d'autre part, elle montre avec une simplicité touchante la relation parentale idéale, c'est-à-dire celle où les parents s'efforcent, d'une façon aussi ferme qu'affectueuse, d'assurer l'avenir de leur fille unique. De la même façon, la réapparition rapide de Sara à la scène<sup>4</sup> du second acte rappelle que deux destins se nouent au même moment. Mais cette fois, il faut admettre que beaucoup de temps s'est déjà écoulé, car la jeune femme, pleine de tristesse et de remords, dit avoir déjà vu mourir prématurément sept maris. Elle s'abandonne au désespoir, tandis que Tobit de son côté, dans une scène parallèle, appelle la mort. Au début de l'acte IV, on assiste encore à deux autres monologues de fantaisie qui ont l'avantage d'offrir au public l'illusion d'un sentiment tragique qu'il connaît bien : Sara se sent attirée par les « doux yeux » du jeune Tobie qui l'a visitée et, même si elle craint toujours qu'il ne subisse le sort de ses précédents époux, elle souhaite s'« aventurer » à nouveau vers le mariage ; juste après, sa mère, « perdue de deuil et de mélancolie », vient exprimer ses appréhensions. Tous ces passages, qui n'ajoutent rien au récit, servent de repères ou de connexions.

Dans les trois derniers actes, les scènes inventées ont surtout pour effet, comme le dit Fourmennois, de « donner temps » aux personnages. Ainsi, la scène 6 de l'acte V fait dialoguer Gabaël, parent de Tobit, qui s'en retourne chez lui après les noces, et Béliade, un personnage secondaire

qui figurait au début de la pièce dans un rôle d'exposition. Leurs propos insignifiants de voyageurs correspondent au moment où, ailleurs, Tobie marié et sa suite sont censés revenir à Ninive. Au dernier acte surtout, les intermèdes familiers permettent à tel ou tel personnage, qu'on vient de quitter et que l'on retrouvera vieilli juste après, de dérouler le cours de sa vie. Au terme de l'histoire, il faut bien que Tobit s'achemine vers la mort et que son fils, avec son épouse et ses six enfants, accomplisse ses destinées.

Le récit, qui se déroule sur deux générations et qui comporte des épisodes concomitants dans des lieux différents, ne permet pas d'écrire une pièce régulière, à l'antique en quelque sorte. Mais ce n'était pas là la préoccupation de l'auteur, et pas davantage celle de ses prédécesseurs. Fourmennois procède par tableaux, un par scène le plus souvent, avec son décor propre. En revanche, il cherche à bien restituer, comme on vient de le voir, le temps qui passe. Donner cette illusion du temps ne signifie pas qu'il faille le resserrer. Il aurait pu faire abstraction du début du livre, qui évoque les longues années de déportation à Ninive, ou encore du dernier chapitre où les personnages vieillissent sans nouvelles épreuves, jouissant définitivement des bénédictions célestes. L'itinéraire du jeune Tobie guidé par l'Ange, de son départ à son retour, à la fois mouvementé, sentimental et merveilleux, présente à lui seul une certaine unité dramatique, mais ce serait escamoter la leçon que de la réduire à ces péripéties. Ce serait effacer en grande partie le personnage du vieux Tobit, qui donne son nom au livre, son fils n'étant au fond qu'un intermédiaire immature. Le premier chapitre et le dernier rappellent que l'action divine se déroule sur le long terme, qu'elle s'inscrit dans la civilisation plus qu'elle ne brise l'instant, que le temps de la réconciliation et de la prospérité est aussi durable que celui de la servitude et de l'exil. Sensible à ce message, Fourmennois s'applique à suivre le texte sans rupture et sans impatience.

Enfin, on constate que la plupart des scènes sont dites « moralisées ». Le terme revient avec insistance. Comme s'il s'agissait d'un effet regrettable, l'auteur juge bon de préciser qu'elles le sont « peu » ou « un peu ». De même qu'on parle d'un Ovide moralisé pour désigner une réécriture allégorique qui invite à voir derrière la fable antique un message à valeur chrétienne, sans doute faut-il comprendre que le public doit trouver dans cette *Histoire de Tobit*, au-delà des vertus chrétiennes, une leçon de portée générale. Il est dit, selon le cas, que cette moralisation est faite pour « noter la faveur des rois », ou pour donner à entendre « les devis des pèlerins et

voyageurs», ou pour révéler « le train des amis ou d'une famille », mais le plus souvent c'est pour « démontrer le cours du monde ». On peut penser par là que les péripéties vont être relatées de façon à refléter la vie sociale, qu'on va procéder à une sorte d'expansion ou généralisation du discours qui favorise l'adhésion de l'auditoire et qui ne consiste pas forcément en un exposé des passions humaines, comme dans la tragédie antique. Le meilleur moyen consisterait à marteler des sentences, faciles à retenir et à méditer dans les collèges, comme le faisaient la plupart des auteurs dramatiques. Mais Fourmennois n'entend pas procéder ainsi. Pour comprendre sa démarche, le mieux est d'examiner un exemple. On reproduit ci-dessous la scène 3 de l'acte II, qui présente un « tout moralisé démontrant le cours du monde ». Donnons-en d'abord la source biblique :

Quand je revins dans ma maison et que me furent rendus Anna mon épouse et Tobias mon fils, à la fête de la Pentecôte qui est la sainte fête des sept semaines, on fit pour moi un bon déjeuner et je m'étendis pour manger. Je vis de nombreux mets et je dis à mon fils : « Va, et amène celui d'entre nos frères que tu trouveras dans le besoin et qui se souvient du Seigneur. Voici que je t'attends. » Quand il revint, il dit : « Père, quelqu'un de notre clan a été étranglé et jeté sur la place. » Moi, avant de goûter à rien, je me précipitai et j'emportai cet homme dans une maisonnette, en attendant que le soleil fût couché. Rentré chez moi, je me baignai et je mangeai mon pain dans l'affliction. Je me souvins de la prophétie d'Amos, comme il a dit : « Vos fêtes se tourneront en deuil et toutes vos réjouissances en lamentation », et je pleurai (*Tb* 2, 1-6)<sup>10</sup>.

Rappelons que, dans la tradition grecque, les trois premiers chapitres, écrits à la première personne, permettent à Tobit de relater son existence et d'éclairer déjà la suite des événements. Ce procédé n'a pas d'incidence sur l'adaptation théâtrale. Dans le premier acte, Fourmennois multiplie les comparses qui, par leurs propos, exposent la situation, évitant ainsi à Tobit de trop soliloquer. Dans la scène 3 de l'acte II qui va suivre, présentée avec une graphie et une ponctuation modernisées, on a conservé, entre parenthèses, l'essentiel des didascalies marginales. Les personnages annoncés sont Tobit, Anne son épouse, Tobie, le roi Sarcedon et deux comparses à son service, Béliade et Candace. On sait au début que Tobit, qui avait été exilé sous le règne précédent, a été autorisé à revenir chez les siens.

---

<sup>10</sup> *La Bible. Ancien Testament*. II. Éd. Édouard Dhorme. Paris : NRF / Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n° 139, 1959, CLXXX-1972 p ; p. 1572.

TOBIT (*entre au théâtre avec sa femme et son fils*  
Reconnaissant les biens que l'Éternel nous fait,  
Ma femme, apprête-nous un banquet très parfait  
Pour la solennité de cette Pentecôte.  
Au reste, mes amours, que de son cœur on ôte  
Tous regrets. Si louons du Seigneur la bonté.

ANNE  
J'y vais, il sera fait, j'ai jà tout apprêté.

TOBIT  
Et toi, mon fils, va-t-en, va tôt sans que diffères,  
Amène à ce banquet de nous les pauvres frères  
Qui craignent l'Éternel. Voici, je t'attendrai.

TOBIE  
J'y vais.

TOBIT  
Donc hâte-toi.

TOBIE  
Tôt j'en amènerai.

SARCEDON (*se représente ici et ne fait que passer*)  
Qu'on jette hors d'ici et de devant ma face  
Cet étranglé.

BELIADE, CANDACE  
Là, là, jetons-le sur la place.

TOBIE  
Voici un mort!

TOBIT  
Un mort?

TOBIE  
C'est un pauvre étranglé  
De nos frères captifs.

TOBIT  
N'en sois tant ébranlé,  
Ains allons, allons voir sur qui tomba cette ire.  
Voici l'un des amis, mon fils, que je désire.  
(*Selon le texte, Tobit, ayant transposé le mort en sa maison et pris son repas,*  
*dit :*)

Ores me souvient-il du bon prophète Amos,  
Qui dit : « Quand cuiderez être à l'aise et repos,  
Vos banquets, vos festins, vos fêtes solennelles  
Se changeront en pleurs, en angoisses mortelles. »

Toute la matière du texte se retrouve, sauf l'allusion au bain. La parole d'Amos est soigneusement rapportée. Ce qui frappe, c'est l'accumulation de très courtes répliques, familières et banales. La présence d'Anne au début, qui assure que le banquet est déjà prêt, l'insistance de Tobit qui pousse son fils à aller inviter des frères (« J'y vais. – Donc hâte-toi. – Tôt j'en amènerai. »), l'incrédulité à la découverte du cadavre (« Voici un mort! – Un mort? »), tout cela ne sert qu'à accentuer les émotions, à créer un rythme vif ou suspensif. La scène est plus longue qu'il n'y paraît, car elle comporte une gestuelle silencieuse. Il faut laisser au jeune Tobie le temps de quitter la maison et de gagner la place, de s'arrêter devant l'étranglé, puis de revenir vers son père qui gagne à son tour la place. Le corps est ensuite transporté dans la maison ou à proximité. Le repas final, qui n'a plus l'apparence du banquet prévu, se déroule finalement sans mot dire et c'est après seulement que le vieux Tobit se souvient de la prophétie d'Amos. Quant à l'irruption du roi et de ses deux acolytes jetant le corps, elle doit heurter les regards. Il aura suffi de ce détail brutal pour qu'à l'ambiance festive du début, entretenue par des mots anodins, succèdent le silence et la désolation.

Cette scène contrastée, étirée dans le temps, implique un vaste décor. Il faut imaginer d'un côté la maison de Tobit, ouverte par un pan pour permettre de voir au-dedans et de suivre les allées et venues, et à l'autre extrémité la place où le roi passe en hâte et où le fils va se rendre, non sans avoir fait au moins quelques pas, comme pour marquer la distance. Le transport du cadavre exige ensuite, de la maison vers la place, puis de la place vers la maison, donc d'un bout à l'autre du théâtre, une étonnante déambulation.

La « moralisation » à laquelle l'auteur fait allusion doit donc être comprise comme une recherche de théâtralisation totale qui, sans contaminer le « pur texte », en souligne les articulations, en dévoile les non-dits. Ce qui paraîtrait redondant ou inutile à un lecteur doit ici être montré, du moins dans ce type de spectacle qui procède par tableaux pleins et colorés, selon une esthétique de l'abondance qui rappelle l'art flamand. On n'y fait pas appel à la suggestion mais à la captation et à la plénitude du regard. De cette façon, on comprend que l'épisode qui vient d'être évoqué à titre d'exemple, où l'on voit le roi et ses hommes de main jeter le cadavre en place publique, que le texte biblique tait car le lecteur peut aisément l'imagi-

ner, se révèle essentiel quand on veut sur scène « démontrer le cours du monde ».

Ce théâtre de l'abondance est donc lourd de mots et d'images. Gabriel Fourmennois multiplie ces fragments de dialogue dont l'extrait ci-dessus donne une idée, faits d'échanges insignifiants, parfois babillards, sur le mode de la conversation courante. Il charge aussi sa pièce de personnages secondaires, hommes « israélites » ou « niniviens », serviteurs, mendiants et voisins. Il fait même intervenir à la fin les enfants de Tobie, qui portent leur petit baluchon au moment de retourner chez Raguel. Dans le théâtre scolaire, on introduisait en général beaucoup de personnages pour impliquer une majorité d'écopiers, mais ce n'est pas là l'intention de Fourmennois. On a d'ailleurs signalé plus haut qu'il envisageait de faire jouer plusieurs rôles à un même acteur. Il cherche plutôt à provoquer le mouvement de la vie ordinaire. Par exemple, les deux « satellites » qui accomplissent les basses besognes aux ordres de Sarcedon étaient déjà présents dans le premier acte. Comme on l'a vu, Béliade réapparaît aussi dans l'acte V, en compagnon de route de Raguel. Leurs noms, à valeur symbolique ou grotesque, ne figurent pas dans le livre de Tobit mais se retrouvent ailleurs dans la Bible. Candace, qui est l'appellation générique des anciennes reines d'Éthiopie, évoque l'incroyance sombre<sup>11</sup>. Quant au nom de Béliade, il incarne forcément le mal<sup>12</sup>, et Fourmennois suggère que l'acteur qui tient le rôle interprète aussi dans les scènes suivantes le personnage de Satan, venant ricaner sur les malheurs dont Tobie et Sara seront frappés. Loin de disperser l'attention, ces passants, qui peuvent se ressembler tout en tenant leur rôle, rappellent que le monde est hétéroclite, toujours identique et nouveau. Tobie et les siens, ballottés par les événements, se confondent un peu avec leur entourage, tantôt amical, tantôt hostile. Ils n'ont rien d'exceptionnel sur ce théâtre où la morale est sans cesse en action. Il importe aussi que leur langage ait les accents du quotidien. Ces répliques un peu plates qu'ils échangent ou qu'ils entendent visent à combattre en permanence la tendance du public à toujours grandir les héros tragiques. Mais les protagonistes de *l'Histoire de Tobit* ne touchent à la tragédie que dans la mesure où Dieu les approche par l'entremise de son Ange. Pour le

---

11 Ce nom apparaît dans le Nouveau Testament (Ac 8, 27).

12 Voir les termes proches Bélial et Béliar (2 S 22, 5; 2 Co 6, 15).



reste, ils relèvent de la comédie humaine, où chacun pourra les reconnaître. Ils ne sont pas éprouvés au-dessus de leurs forces.





Jeanne-Marie DEMAROLLE

Université de Lorraine

## D'ÉTIENNE PASQUIER À PIERRE CHARRON : LA FONCTION DES RÉFÉRENCES À L'EMPEREUR JULIEN

Dans le vaste complexe culturel dénommé « Renaissance »<sup>1</sup>, le retour à l'Antiquité est considéré comme un phénomène majeur, nourri en particulier par la multiplication d'éditions et de traductions de textes anciens restés jusqu'alors inaccessibles, voire inconnus. Les écrits tardifs sont alors particulièrement prisés. Parmi eux, ceux d'auteurs latins tels Ammien Marcellin<sup>2</sup> ou Eutrope<sup>3</sup>, d'auteurs grecs<sup>4</sup> comme l'empereur Julien<sup>5</sup> et Zosime<sup>6</sup>, ou

- 
- 1 Voir les stimulantes réflexions de JOUANNA (Arlette), « La notion de Renaissance. Réflexions sur un paradoxe historiographique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°49, 2002, p. 5-16.
  - 2 Comme nous le verrons, la redécouverte d'Ammien Marcellin a joué un rôle fondamental dans l'élaboration d'une image nouvelle de Julien : en 1546, Érasme a introduit dans les *Vitae Caesarum*, publiées à Bâle, les *Res Gestae* d'Ammien qu'on retrouve en 1568, dans la collection des *Varii historiae romanae scriptores* d'Henri Estienne.
  - 3 Bernard de Girard a fait une traduction française du *Breviarium* en 1560. Montaigne invoque Eutrope au ch. 19 du livre II des *Essais*. Toutes nos références et citations seront empruntées à : MONTAIGNE (M. de), *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, 2<sup>e</sup> éd. Paris : Gallimard, 1980, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°14, xxiv-1791 p. Se reporter par ailleurs aux recherches de VILLEY (Pierre), *Les Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne, contribution à l'étude des sources des Essais*. Paris : Hachette, 1908, 264 p.
  - 4 Souvent lus d'abord dans des traductions en latin.
  - 5 Fils d'un demi-frère de Constantin, Julien (331-363) avait échappé au massacre de sa famille perpétré par son cousin Constance II. Il avait ensuite vécu une jeunesse difficile, en relégation à Macellum avec son demi-frère Gallus, avant d'être autorisé à aller étudier à Antioche et à Constantinople. Les menaces que faisaient peser sur l'Occident les invasions germaniques incitèrent Constance II à prendre Julien pour successeur et à l'envoyer en Gaule avec le titre de César (en 355). À la suite de ses succès militaires

encore byzantins tels Zonaras<sup>7</sup>, Nicéphore Calliste<sup>8</sup>, intéressent directement notre propos. En effet, jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, l'empereur Julien n'était connu que par la tradition historiographique chrétienne à laquelle il devait son infamant surnom « l'apostat ». Cette tradition était née au lendemain même de la mort tragique de Julien lors de sa malheureuse campagne contre les Perses. Elle avait été lancée dans ses *Invectives* (*Orationes* IV et V) par Grégoire de Nazianze, puis avait pris pratiquement sa forme définitive en grec dès le V<sup>e</sup> siècle chez les historiens de l'Église, Socrate, Sozomène et Théodoret, relayés dans l'Occident latin par Rufin d'Aquilée. Des œuvres de l'auteur prolige qu'avait été Julien n'étaient connus en fait que des extraits de son *Contre les Galiléens*<sup>9</sup>, cités à des fins de réfutation par les historiens ecclésiastiques. Le personnage lui-même n'était plus qu'un émule assoiffé de sang des grands empereurs persécuteurs de Néron à Dèce, véritable suppôt de Satan voué à la magie<sup>10</sup>. En trouvant place dans la vaste compilation de Vincent de Beauvais, le *Speculum historiale*, la légende « noire » attachée à Julien avait traversé tout le

---

sur les Alamans, ses soldats le proclamèrent Auguste ; il quitta alors la Gaule pour affronter Constance. Le décès inopiné de celui-ci, en évitant une guerre civile, fit de Julien le seul Auguste légitime jusqu'à sa mort en juin 361. Sur la vie et le règne de cet empereur, l'ouvrage classique reste celui de BIDEZ (Joseph), *La Vie de l'empereur Julien*. Paris : Les Belles Lettres, coll. d'études anciennes, 1930, x-408 p. ; mais, pour une approche récente, on se reportera à la synthèse de BOUFFARTIGUE (Jean), *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris : Institut d'études augustiniennes, coll. des Études augustiniennes. Série Antiquité, n°133, 1992, 752 p.

- 6 La première traduction complète de cet auteur paraît en 1576 grâce à Johannes Löwencklau.
- 7 Les *Chroniques* ou *Annales* ont été publiées à Bâle en 1557 et traduites dès 1560 par Jean Millet de Saint-Amour à Lyon.
- 8 Son œuvre a été traduite à Bâle en 1555 par J. Lange. C'est de Nicéphore que Jean Bodin s'inspire lorsqu'il mentionne le retour d'exil des Ariens. Montaigne l'a peut-être utilisé également, selon P. Villey (*Les Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne...*, *op. cit.*, p. 217).
- 9 En 1546, Georges de Trébizonde a publié à Bâle une traduction de la réfutation faite par Cyrille d'Alexandrie du *Contre les Galiléens* dans son *Adversus Iulianum*. Il n'en subsiste que les dix premiers livres, eux-mêmes consacrés au premier livre du traité de Julien. Comme toutes les œuvres antichrétiennes, le *Contre les Galiléens* a été brûlé au V<sup>e</sup> ou au VI<sup>e</sup> siècle.
- 10 Au VI<sup>e</sup> siècle, l'historien byzantin Malalas avait toutefois rendu justice aux exploits de Julien en Gaule.

Moyen-Âge occidental<sup>11</sup>. Elle reste vivace au début du XVI<sup>e</sup> siècle, même chez les humanistes, puisqu'elle inspire les affirmations erronées de l'un d'eux, le Picard Charles de Bovelles. En 1553, dans son *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate*, après avoir placé à tort à Amiens<sup>12</sup> le coup d'État de Julien contre Constance II, il n'hésite pas à condamner fermement le jeune empereur : « *Cum rejeto Christi cultu magicas artes amplexus, daemonium disciplinus factus esset* »<sup>13</sup>. Or, une trentaine d'années après, il en va tout autrement sous la plume de Jean Bodin, et moins d'un demi-siècle plus tard, Montaigne, dans le chapitre des *Essais* qui traite de la liberté de conscience (livre II, ch. 19), voit même dans le dernier représentant de la dynastie constantinienne « un très grand homme et rare »<sup>14</sup>. Dans cette véritable réhabilitation de Julien<sup>15</sup>, Montaigne a été précédé par plusieurs écrivains qui, s'ils n'ont pas tous l'autorité littéraire de l'auteur des *Essais*, n'en illustrent pas moins tout un courant d'intérêt pour le dernier empereur païen durant la période 1560-1595. La Renaissance est bien ici rupture.

Mais on sait que le XVI<sup>e</sup> siècle est aussi celui de l'invention de la méthode historique<sup>16</sup>, qui a pour objectif d'établir « le fait vrai ». Aussi

---

11 À telle enseigne que bien des hagiographes n'ont pas hésité à lui imputer le martyre d'un certain nombre de saints ! Citons le cas de la sainte céphalophore Libaire, qu'il aurait vainement poursuivie de ses assiduités au sanctuaire des Leuques à Grand (Vosges) avant de la faire décapiter, à en croire une *Passio* du XII<sup>e</sup> siècle. Mais au XIV<sup>e</sup> siècle c'est Julien qui est tué de la main de saint Mercure dans un des *Miracles de Notre Dame*. Sur la « fortune » historiographique de Julien, voir BRAUN (René) et RICHER (Jean), [éd.], *L'Empereur Julien*. Vol. 1 : *De l'histoire à la légende (331-1715)*. Paris : Les Belles Lettres, 1978, 430 p.

12 C'est à Lutèce qu'il fut proclamé Auguste par ses soldats en 360.

13 BOVELLES (Charles de), *Liber...* Paris : R. Estienne, 1533, 107 p. ; p. 102.

14 Rappelons que le 20 mars 1581, les Inquisiteurs rendirent ses *Essais* à Montaigne en le « blâmant d'avoir excusé Julien » (MONTAIGNE (M. de), *Journal de voyage en Italie*, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1229. Aussi Montaigne supprima-t-il en 1582 le passage où il récusait l'apostrophe « Tu as vaincu Nazaréen », prêtée à Julien mourant par Théodoret de Cyr. Mais il le rétablit en 1588.

15 Voir NAKAM (Géralde), *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps : témoignage historique et création littéraire*. Paris : Nizet, coll. Littérature II, n° 16, 1984, 497 p.

16 Pour des études générales, fort nombreuses depuis trente ans, sur les problèmes de conception et d'écriture de l'histoire, se reporter par exemple à : GUENÉE (Bernard), *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris : Aubier-Montaigne, coll. histo-

nombre d'écrivains de l'Antiquité remis à la première place par les humanistes (Aristote, Thucydide, Polybe, Cicéron, Tacite, Ammien Marcellin) fournissent-ils, de toute évidence, de précieuses références argumentaires aux créateurs de la méthode. L'histoire est mise à contribution pour procurer des exemples. En 1566, J. Bodin donne la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* dont les idées prennent une grande importance à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Or, la *Methodus* contient déjà une défense de Julien.

Enfin, dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, la France est déchirée par la guerre civile, qu'ouvre, le 1<sup>er</sup> mars 1562, le massacre des protestants de Wassy par les troupes du duc de Guise. Les atrocités et les exactions de toutes sortes commises au nom de la religion sont au cœur du quotidien. Au moment où Montaigne rédige, les horreurs d'août et septembre 1572 ont été condamnées et le problème de la tolérance est lancinant. L'édit de Beaulieu (1576) a reconnu la liberté de conscience et celle du culte (exception faite de Paris). Elles sont à nouveau garanties en 1578 par la paix de Bergerac, et Montaigne, maire de Bordeaux, est directement concerné par la signature de la paix de Fleix en 1580. La remise en perspective de Julien permet à Montaigne de transmettre des idées d'une brûlante actualité. Mais ces douloureux conflits ne sont pas non plus sans effet sur le développement du rationalisme. L'offensive contre «l'athéisme» est considérée comme la panacée des divisions entre chrétiens. C'est alors Julien lui-même qui est convoqué comme polémiste antichrétien par ceux qui débattent de christologie, qu'il s'agisse de suivre ses violentes critiques ou, une fois de plus, de les réfuter.

On le voit, c'est à trois niveaux que la figure de Julien a retenu l'attention des humanistes et abouti à une nouvelle approche historiographique. Toutefois, dans la mesure où, depuis une trentaine d'années<sup>17</sup>, il a large-

---

rique, 1980, 439 p.; DUBOIS (Claude-Gilbert), *La Conception de l'histoire en France au XVI<sup>e</sup> siècle (1560-1610)*. Paris: Nizet, 1977, 668 p.; et VIALON-SCHONEVELD (Marie), [éd.], *L'Histoire et les historiens au XVI<sup>e</sup> siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, 204 p.

17 Voir par exemple DEMAROLLE (Jeanne-Marie), « La redécouverte de Julien l'Apostat à la Renaissance », dans CHEVALIER (R.), éd., *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*. Paris: Les Belles Lettres, 1977, ix-396 p.; p. 87-100 (= *Caesarodunum*, n° XII bis); NAKAM (Géralde), « Sur deux héros des *Essais*: Alcibiade, Julien l'Apostat », *IX<sup>e</sup> Congrès international Guillaume Budé, Rome, avril 1973. Actes du Congrès*. Tome II. Paris: Les Belles Lettres, 1975, 2 vol., p. 651-670.

ment été fait justice du jugement négatif jadis porté par Richard Förster<sup>18</sup>, estimant que les humanistes avaient laissé Julien dans l'oubli, ce n'est pas sur le terrain de la réhabilitation<sup>19</sup> que nous allons nous placer, mais sur celui de l'écriture de l'histoire. Nous prendrons en considération plusieurs écrits qui ont réservé une place plus ou moins étendue à Julien. Celui-ci apparaît chez Étienne Pasquier, Pierre Martini, dans la *Methodus*, mais aussi dans le *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, chez Claude Fauchet ou encore chez Balthasar Grangier, Philippe Duplessis-Mornay et Pierre Charron. Si ces auteurs n'appartiennent pas tous à la catégorie des historiens, à commencer par Montaigne qui pratique avant tout « l'écriture du moi », et par les apologistes, leur « usage » de Julien apparaît révélateur d'une pratique de la présentation du matériau « historique »<sup>20</sup>. Le corpus manque certes d'homogénéité puisqu'il regroupe des écrivains qui s'intéressent à Julien avec des finalités et dans des contextes socio-culturels différents, même si la plupart font partie des « robins ». Sa diversité ne nous en paraît pas moins éclairante au sujet de l'intérêt suscité par un personnage qui occupe, pendant plus d'une trentaine d'années, une place si importante dans les travaux savants.

### Un corpus diversifié

Chronologiquement, un premier groupe d'œuvres s'insère dans les années 1560 à 1566. En 1560, Étienne Pasquier (1529-1615), connu alors surtout comme avocat, publie le premier livre des *Recherches de la France*<sup>21</sup>. Il fonde son travail, « entreprise de grant labeur et qui requiert de

---

18 Il estimait que les humanistes avaient laissé Julien dans l'oubli, mais il ne s'attachait qu'aux œuvres poétiques : cf. FÖRSTER (Richard), *Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit*. Berlin : Duncker, 1905, 120 p. (= *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, vol. 5, n°1).

19 Celle-ci repose essentiellement sur les vertus de l'idéal philosophique qui sont incarnées par Julien et qui prouvent qu'on peut être vertueux et païen.

20 Sur cet aspect, consulter HUPPERT (George), *L'Idée de l'histoire parfaite*. Trad. de l'américain par Françoise et Paulette Braudel. Paris : Flammarion, coll. Nouvelle bibliothèque scientifique, 1972, 216 p.

21 Voir HUPPERT (G.), « Naissance de l'histoire en France : les "Recherches" d'Estienne Pasquier », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 23, n°1, 1968, p. 69-105.

feuilleter plusieurs livres anciens »<sup>22</sup>, sur le document authentique, seul susceptible de permettre une reconstitution aussi vraie que possible du passé. C'est en tant que grand capitaine que Julien, présenté au chapitre VI et plus encore au chapitre VII, intitulé « Des courses que firent les François és Gaules et en quel temps ils s'impatroniserent »<sup>23</sup>, l'intéresse au premier chef. Six ans plus tard, deux ouvrages fort différents font aussi place à Julien. Au quatrième chapitre de sa *Methodus*<sup>24</sup>, intitulé « Du choix des historiens », Jean Bodin introduit une première défense du personnage, et le huguenot navarrais Pierre Martini fait précéder sa traduction en latin du *Misopogon* et des *Lettres* de Julien (celles-ci avaient été publiées dès 1499 par Alde Manuce) d'une biographie détaillée<sup>25</sup>. En une trentaine de pages, il brosse un portrait mesuré de l'empereur en s'appuyant sur Ammien Marcellin, sans négliger pour autant Grégoire de Nazianze. Pierre Martini est en fait le premier à donner une image quelque peu positive de Julien, mettant en valeur ses vertus. Toutefois – prudence ou conviction profonde ? –, il qualifie l'apostasie de « crime » et conclut :

*Julianum imperatorem singulari ingenio et eloquentia fuisse monumenta eius declarant [...] Verum laudes istas omnes una impietatis et ἀνοσιασίας macula in perpetuum deleuit atque extinxit*<sup>26</sup>.

Un deuxième groupe d'œuvres se situe durant les années 1579 à 1595 : l'impact des affrontements religieux y transparaît, notamment dans les emprunts au traité polémique de Julien, le *Contre les Galiléens*<sup>27</sup>.

22 Nous avons utilisé : *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*. 2 vol. Amsterdam : Imprimeur-libraire : Compagnie des libraires associés, 1723. *Les Recherches de la France* se trouvent dans le t. I, livres I-IX, col. 1-1015.

23 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier, op. cit.*, t. I, livre I, ch. VII, col. 21.

24 La *Methodus* a été consultée dans BODIN (Jean), *La Méthode de l'histoire*. Trad. par Pierre Mesnard. Maison-Carrée : Impr. polyglotte africaine ; Paris : Les Belles Lettres, public. de la Fac. des Lettres d'Alger, 2<sup>e</sup> série, t. XIV, 1941, I-XLIV-413 p. Julien est également mentionné dans le chapitre V : « Du jugement exact à l'égard des histoires ».

25 JULIEN (empereur), *Juliani Imperatoris Misopogon et epistolae*. Éd. Petrus Martinus. Paris : apud A. Wechelum, 1566, 317 p.

26 *Juliani Imperatoris Misopogon et epistolae, op. cit.*, p. 1.

27 Ce traité devait beaucoup aux précédents livres de ce genre, le *Discours vrai* de Celse (fin du II<sup>e</sup> siècle) et le *Contre les chrétiens* de Porphyre. Perdus, ils ne sont connus que partiellement et indirectement par les extraits qu'en ont donnés les apologistes chrétiens dans leurs réfutations. Mais Julien, à la différence de Celse et de Porphyre, avait été



En 1579, Claude Fauchet, appelé à être nommé historiographe de France par Henri IV, commence la publication de ses *Antiquitez gauloises et françoises*<sup>28</sup>. Cet ouvrage est le plus célèbre d'une catégorie faite de recherches érudites sur les origines et les causes lointaines de l'histoire d'une ville ou, comme c'est le cas ici, d'une nation. *Les Antiquitez* prétendent à une utilité collective et le règne de Julien y est brièvement présenté (chapitre III du livre II) en raison des victoires remportées en Gaule par le César. On a déjà mentionné le chapitre 19 du deuxième livre des *Essais* intitulé *De la liberté de conscience*. Il est presque entièrement consacré à Julien, qui apparaît plus ponctuellement dans deux chapitres (16 et 42) du livre I ainsi qu'au chapitre 21 du livre II. Montaigne a puisé largement chez Ammien Marcellin, mais il s'est vraisemblablement inspiré aussi de Jean Bodin<sup>29</sup> dont il lit la *Methodus* à partir de 1578. La même année paraît la première traduction en français d'une œuvre de Julien, les *Césars*. Son traducteur, Balthasar Grangier<sup>30</sup>, y présente une biographie de l'empereur conforme à la nouvelle approche formulée par Pierre Martini.

Mais trois œuvres sortent résolument du champ de l'historiographie revue à la lumière des auteurs païens pour emprunter à l'œuvre polémique.

---

élevé dans le christianisme et certaines de ses critiques reposaient sur une connaissance et une expérience personnelles.

- 28 Nos références renvoient à FAUCHET (Claude), *Les Antiquitez gauloises et françoises contenant les choses advenues en France jusques en l'an 751 de Jesus-Christ augmentées de trois livres contenant les choses advenues en Gaule et en France jusques en l'an 751 de Jesus-Christ*. Paris : J. Perrier, 1599.
- 29 D'après VILLEY (Pierre), *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Tome 1 : *Les sources et la chronologie des Essais*. Paris : Hachette, coll. Bibliothèque de la Fondation Thiers, n°14, 1908, 2 vol., x-422 p. ; p. 322.
- 30 Cette traduction est attribuée tantôt à Bonaventure Grangier, doyen de la Faculté de médecine de Paris, tantôt à Balthasar Grangier (voir *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, (Paris), t. 63, 1915, col. 691 ; et MICHAUD (Jean-François), *Biographie universelle ancienne et moderne*. Tome 17 (1854). Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, reprod. Anastatique, 1967, p. 354), aumônier du roi, conseiller d'État, avant tout connu par une traduction de Dante. Le titre exact des *Césars* est *Discours de l'Empereur Julian sur les faits et deportemens des Caesars, traduit de grec en français avec annotations et la Vie dudit empereur*. B. Grangier n'omet pas, après avoir détaillé les vertus de Julien, d'émettre des restrictions car il s'est « tant efforcé d'estaindre la mémoire de notre Sauveur » (*Discours de l'Empereur Julien sur les...*, *op. cit.*, p. 15).

C'est en effet au *Contre les Galiléens* que font appel Philippe Duplessis-Mornay, Pierre Charron et le *Colloquium* de Jean Bodin. À Antioche, pendant l'hiver 362-363, Julien avait mis en forme une critique ordonnée et virulente du christianisme<sup>31</sup>. La situation religieuse contemporaine la replace dans l'actualité intellectuelle<sup>32</sup>. En 1578, le protestant Philippe Duplessis-Mornay<sup>33</sup>, animé d'une foi profonde, publie une apologie de la religion chrétienne<sup>34</sup> en trente-quatre chapitres. Dans les chapitres 31 à 33, il réfute de près les « objections » de Julien contre la divinité du Christ, objections que les athées de son époque reprenaient à leur compte. Vers 1593, l'auteur de la *Methodus* rédige en latin un surprenant *Colloquium Heptaplomeres* que ses idées avancées, voire même hérétiques, feront rester longtemps inédit<sup>35</sup> : à Venise, sept savants s'entretiennent de la religion. Chacun d'eux se fait le porte-parole d'une religion ou d'un courant de pensée : Coroni du catholicisme, Salomon Barcassius du judaïsme, Octave Fagnola de l'islamisme, Toralba de la religion naturelle. Quant à Jérôme Senamy, « achrisme » sceptique<sup>36</sup>, il considère que toutes les

- 
- 31 Voir JULIEN (empereur), *Contre les Galiléens : une imprécation contre le christianisme*. Introduction, traduction et commentaire par Christopher Gérard. Bruxelles : Ousia, coll. Ousia, n°29, 1995, 181 p. ; DEMAROLLE (Jeanne-Marie), « Le *Contre les Galiléens* : continuité et rupture dans la polémique de l'empereur Julien », *Ktéma*, n°11, 1986, p. 39-47 ; et en dernier lieu ROBERT (Fabrice), « La rhétorique au service de la critique du christianisme dans le *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, n°54, 2008, p. 221-256.
- 32 « Le libertin classique [...] est devenu savant. Il a lu Julien », écrit Henri Busson dans *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance : 1533-1601* (Paris : Letouzey & Ané, 1922, p. 539-565.
- 33 Voir DAUSSY (Hugues), « L'instrumentalisation politique et religieuse de l'histoire chez Philippe Duplessis-Mornay », dans BOHLER (Danièle) et MAGNIEN SIMONIN (Catherine), éd., *Écritures de l'histoire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. Genève : Droz, coll. Travaux d'humanisme et Renaissance, n°406, 2005, 565 p. ; p. 471-484.
- 34 MORNAY (Philippe de), *De la vérité de la religion chrestienne : contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahumedistes & autres infidèles*. Anvers : C. Plantin, 1581.
- 35 De très larges extraits ont été traduits au siècle dernier par CHAUVIRÉ (Roger), *Colloque de Jean Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavants sui sont de differens sentimens*, Thèse Lettres, Paris, 1914.
- 36 Il fait entendre, estime-t-on, le point de vue qu'adopte alors Jean Bodin lui-même (BUSSON (H.), *Les Sources et le développement du rationalisme...*, op. cit., p. 541). Toutefois, lorsque Curtius rappelle la véritable haine de Julien pour les martyrs et le culte dont ils sont l'objet, il adopte bien le point de vue de Bodin, très hostile au culte

religions se valent. Dans ce *Colloquium* prédominant, comme chez Duplessis-Mornay et peu après chez Charron, mais dans une perspective toute différente, les emprunts aux attaques fondamentales de Julien contre la nouvelle religion qui, à la raison, substitue la foi. À peine deux ans plus tard, c'est au tour du célèbre prédicateur catholique Pierre Charron de publier ses *Trois Vérités*<sup>37</sup> : il reprend des attaques lancées par Julien, ainsi que l'avait fait Duplessis-Mornay. Mais il fait aussi état de la politique de Julien, qui n'hésite pas à alimenter les dissensions entre les sectes chrétiennes pour mieux affaiblir le christianisme<sup>38</sup> et prévenir une opposition générale à son encontre.

Ce sont des motivations diverses qui ont mis Julien au cœur de plusieurs productions humanistes. Étienne Pasquier et Claude Fauchet, en exploitant les victoires de Julien contre les Barbares, ne font que narrer quelques années d'une histoire nationale. L'utilisation des auteurs païens antiques donne à l'auteur de la *Methodus*, qui veut expliquer comment rédiger une histoire universelle, et à Montaigne, qui met en parallèle la politique religieuse de Julien et celle des rois de France<sup>39</sup>, la possibilité de battre en brèche l'autorité jusqu'alors omnipotente des historiens de l'Église. Enfin, dans le contexte des guerres civiles, la crise de la pensée religieuse et le développement de l'apologétique relancent l'intérêt pour le *Contre les Galiléens*.

Mais il convient maintenant de s'interroger sur les procédés d'écriture et d'argumentation employés par ces auteurs pour présenter Julien. Leurs références à Julien, qu'il s'agisse de la dénomination de l'empereur et des connotations qui lui sont associées, du rappel des sources et du mode de

---

des saints : « Et l'Empereur Jullian n'avoit rien à reprocher plus fortement aux chrétiens que ce qu'ils adoroient les martyrs comme des dieux et que, sous ombre de devenir tels, ils souhaitoient le martyre avec passion a fin destre couchez dans le catalogue des Dieux » – *La Méthode de l'histoire*, L. VI, *op. cit.*, p. 195.

37 *Les Trois Vérités contre les athées, idolastres, juifs, mahumetans, herétiques et schismatiques*. Bordeaux : Imprimerie de S. Millanges, 1595, 535p. C'est à la deuxième édition, parue à Paris chez la Vve P. Berthault en 1620, que renvoient nos références. Voir I. II, ch. VI et VIII et I. III, ch. I.

38 *Les Trois Vérités...*, L. III, ch. I, *op. cit.*, p. 1.

39 « L'Empereur Julien se sert, pour attiser le trouble de la dissension civile de cette mesme recepte de liberté de conscience que nos Roys viennent d'employer pour l'estaindre » (*Essais*, *op. cit.*, p. 654).

présentation des textes anciens, en permettent, sans prétendre à l'exhaustivité, une première approche.

### Références et valeur argumentative

De façon générale, en situation d'énonciation du nom de l'empereur, les deux apologistes reprennent, ce qui n'a rien de surprenant, l'expression médiévale consacrée, « Julien l'Apostat ». Étienne Pasquier fait de même<sup>40</sup>. Mais même Duplessis-Mornay ne l'emploie pas de façon exclusive : il écrit ainsi par trois fois « Julien l'Empereur »<sup>41</sup> ou simplement « Julien »<sup>42</sup>. Les autres écrivains soit ne font pas suivre l'anthroponyme de l'épithète injurieuse (tels B. Grangier et P. Martini qui rappellent cependant l'apostasie), soit refusent de la prendre à leur compte.

Pour Montaigne, « il est surnommé l'Apostat » ; pour Jean Bodin, « il est regardé comme Apostat » et pour Claude Fauchet, « les Chrestiens l'appelerent Apostat »<sup>43</sup>. Or, c'est l'apostasie, véritable scandale après la conversion de Constantin, qui avait pesé le plus lourd dans l'anathème lancé par les historiens ecclésiastiques. Ils n'étaient pas sans savoir qu'aucun édit de persécution avait été pris et que les persécutions elles-mêmes étaient restées, somme toute, limitées.

La correspondance de Julien prouve que l'empereur était opposé à des mesures sanglantes par crainte de faire naître de nouveaux martyrs<sup>44</sup>, mais

---

40 MORNAY (Ph. de), *De la vérité de la religion chrestienne...*, *op. cit.*, p. 803 ; CHARRON (P.), *Les Trois Vérités...*, *op. cit.*, p. 133 ; PASQUIER (É.), *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 19. Toutefois, si É. Pasquier se contente d'écrire que « Julien reprit les anciennes brisées du paganisme », il nuance aussitôt ce que ce revirement peut avoir de scandaleux par une critique implicite de la politique chrétienne : « le paganisme estoit lors aussi grandement avily, par la puissance et autorité que les Chrestiens avoient occupé sur eux ».

41 *De la vérité de la religion chrestienne...*, *op. cit.*, p. 808.

42 *De la vérité de la religion chrestienne...*, *op. cit.*, p. 804, 806, 807.

43 MONTAIGNE (M. de), *Essais*, *op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 651 ; BODIN (J.), *La Méthode de l'histoire*, *op. cit.*, p. 65 ; FAUCHET (Cl.), *Les Antiquitez gauloises et françoises...*, *op. cit.*, p. 67.

44 Lettres 83 (« Je ne veux pas qu'on mette à mort les Galiléens ») et 115 (« Mon but est que nul d'entre eux n'ait à subir de violences ») – JULIEN (empereur), *Œuvres complètes*,

la brièveté du règne ne donne sans doute pas une idée juste de la politique religieuse générale de Julien. On peut penser que les déceptions nées de l'incompréhension de sa politique de tolérance, des défaites en Perse, et l'influence croissante des théurges de son entourage auraient laissé libre cours aux violences<sup>45</sup>. Montaigne est toutefois le seul à revenir explicitement sur l'apostasie de Julien, l'en excusant de façon assez spécieuse par son respect de la loi, tandis que sa passion pour la philosophie antique<sup>46</sup> l'avait toujours empêché d'être véritablement chrétien de cœur<sup>47</sup>. Au procédé de la distanciation s'ajoute celui de la connotation, qui oblige le récepteur à sortir du registre religieux conflictuel pour gagner celui de l'histoire politique ou des sentiments moraux. Lorsqu'il n'est pas simplement appelé Julien, le neveu de Constantin est qualifié par sa fonction « l'empereur Julien », ce qui l'inscrit dans la continuité de l'histoire romaine profane. À l'expression objective de la fonction peuvent être accolées des connotations positives qui appartiennent au registre affectif : ainsi, Claude Fauchet parle d'un « prince très vaillant, sage et digne de grand louange »<sup>48</sup> et Étienne Pasquier « d'un grant guerrier »<sup>49</sup>.

---

t. I, 2<sup>e</sup> partie : *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par Joseph Bidez, 2<sup>e</sup> édition. Paris : Les Belles Lettres, 1960, p. 143 et 196.

45 En effet, l'antichristianisme de Julien s'est fait plus vif à partir de 362. Voir ÉVIEUX (Pierre), « De Julien à Cyrille : du *Contre les Galiléens* au *Contre Julien* », dans POUDERON (Bernard) et DORÉ (Joseph), dir., *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*. Paris : Beauchesne, coll. Théologie historique, n°105, 1998, 490 p. ; p. 355-368. Voir le point de vue de BOUFFARTIGUE (Jean), « L'empereur Julien était-il tolérant ? », *Revue des Études augustiniennes et patristiques*, n°53, 2007, p. 1-14.

46 Cette explication donnée par Julien lui-même est remise en cause (BOUFFARTIGUE (J.), « Philosophie et antichristianisme chez l'empereur Julien », dans NARCY (Michel) et REBILLARD (Éric), éd., *Hellénisme et christianisme*. Villeneuve-d'Ascq : PU du Septentrion, coll. Mythes, imaginaires, religions, 2004, 198 p. ; p. 113-126).

47 *Essais*, *op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 653. Paradoxalement, pour Julien qui haïssait la nouveauté surtout en matière de religion, les vrais apostats sont les chrétiens. Ils sont même, à ses yeux, doublement apostats, ayant rejeté et les traditions juives et l'hellénisme !

48 *Essais*, *op. cit.*, livre II, ch. III, p. 32.

49 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 16.

La réhabilitation de Julien se fait au nom de la vérité<sup>50</sup>. La quête du « vrai » ayant remplacé celle du « beau » dans l'écriture de l'histoire, ces écrivains sont tous engagés dans une telle recherche : c'est en son nom, qu'est tracé un nouveau portrait de Julien et c'est aussi elle que mettent en exergue les traités apologétiques. Les expressions utilisées par Montaigne (« C'estoit, à la vérité » ; « et de vray ») ou par Pierre Martini (« *verum* ») sont significatives à cet égard. Les titres *De la vérité* ou [*Les*] *Trois Vérités* ne le sont pas moins. Mais seuls Jean Bodin dans la *Methodus* et Montaigne attaquent de front les historiens chrétiens. J. Bodin s'en prend violemment à eux : « Nos écrivains ecclésiastiques, lorsqu'ils nous parlent des adversaires de notre religion, s'enflamment pour la plupart d'une si grande haine qu'ils s'efforcent non seulement d'en diminuer les mérites mais de les déchirer à belles dents. L'Empereur Julien en est le plus bel exemple »<sup>51</sup>. Montaigne dénonce leur partialité en termes semblables : « Ils ont aussi eu cecy de prester aisement des louanges fauces à tous les Empereurs qui faisoient pour nous, et condamner universellement toutes les actions de ceux qui nous estoient adversaires comme il est aisé à voir en l'Empereur Julian »<sup>52</sup>. Toutefois, Montaigne ne donne pas la possibilité de mettre des noms derrière ce « ils » ! Le pronom représente « plusieurs » (« que leur zèle arma contre toute sorte de livres païens ») ou encore, de façon tout aussi allusive, « plusieurs que la passion pousse hors les bornes de la raison »<sup>53</sup>. Pour J. Bodin aussi, cet empereur était l'exemple même du personnage historique maltraité par les historiens chrétiens (« *nostri* »)<sup>54</sup>.

Mais il importe avant tout aux humanistes engagés dans la défense de Julien d'emporter la conviction des lecteurs pour qu'ils renoncent à la précédente tradition historiographique et il importe aux apologistes de convaincre les athées en combattant les affirmations anti-chrétiennes de Julien. De part et d'autre, la stratégie discursive indirecte l'emporte sur les citations littérales et les comparaisons contrastives. Un des éléments fondamentaux est de faire appel à l'*auctoritas* des écrivains de l'Antiquité :

---

50 Voir les pénétrantes remarques générales de BOULAY (Bérenger), « Effets de présence et effets de vérité dans l'historiographie », *Littérature*, n°159, 2010, p. 26-38.

51 *La Méthode de l'histoire*, op. cit., p. 65.

52 *Essais*, op. cit., livre II, ch. 19, p. 651.

53 *Essais*, op. cit., livre II, ch. 19, p. 651.

54 *La Méthode de l'histoire*, op. cit., p. 102-103.

ils apparaissent alors en eux-mêmes comme des garants dont le nom, à lui seul, force l'adhésion. Ils sont souvent convoqués nominativement alors que les références précises à leurs œuvres ne sont pas toujours données.

Ammien Marcellin est le plus présent. Les occurrences de son nom sont particulièrement nombreuses chez Pierre Martini ; Étienne Pasquier fait appel à « ce gentil Marcellin »<sup>55</sup> et Claude Fauchet s'appuie sur « ce qu'Ammien dit »<sup>56</sup>. Pierre Charron l'invoque aussi<sup>57</sup>. Montaigne, qui puise aux livres XVI, XX, XXII, XXIV et XXV des *Res Gestae*, le nomme seulement deux fois<sup>58</sup>, mais en le qualifiant de « témoin », ce qu'a fait aussi Étienne Pasquier<sup>59</sup>. Ce dernier en réfère également à Eutrope<sup>60</sup>, ainsi que Montaigne : « Il estoit, dit Eutropius mon autre tesmoing »<sup>61</sup>. Trois écrivains renvoient à Zosime : « comme nous apprenons de Zosime » lit-on dans les *Recherches*<sup>62</sup> ; Claude Fauchet le mentionne, « cecy pris de Zosime auteur grec »<sup>63</sup> ; l'apologiste protestant en tire argument contre la pratique de la magie par Julien : « Et Zosime son historien a honte »<sup>64</sup>. Pierre Martini est celui dont la liste de références est la plus diversifiée puisque, s'il fait largement appel à Ammien, il renvoie aussi à Suidas, à Grégoire de Nazianze<sup>65</sup>, à l'historien Socrate<sup>66</sup> et à Julien lui-même<sup>67</sup>. Il est le seul,

---

55 C'est l'unique exemple de nom d'auteur connoté.

56 *Les Antiquitez gauloises et françoises...*, *op. cit.*, p. 68.

57 *Les Trois Vérités...*, *op. cit.*, livre III, ch. I, p. 1 : « dit son historien Marcellinus ».

58 *Essais*, *op. cit.*, livre I, ch. 16, p. 70 : « Car Ammianus Marcellinus raconte » ; et livre II, ch. 19, p. 652 : « Marcellinus ».

59 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 22 : « Et Marcellin en quelque lieu est témoin que Julien l'Apostat ».

60 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 20 : « En quelques endroits de Marcellin et d'Eutrope ».

61 *Essais*, *op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 652.

62 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 25.

63 *Les Antiquitez gauloises et françoises...*, *op. cit.*, p. 68.

64 *De la vérité de la religion chrestienne...*, *op. cit.* p. 508.

65 Que cite aussi B. Grangier : « comme le tesmoigne le mesme Grégoire au second livre qu'il a escrit contre Julien » (*Discours de l'Empereur Julian sur les faicts et deportemens des Caesars*, *op. cit.*, p. 6).

66 *Juliani Imperatoris Misopogon et Epistolae*, *op. cit.*, p. 19 : « in historia narrat Socrates ».

67 *Juliani Imperatoris Misopogon et Epistolae*, *op. cit.*, p. 8 : « de se praedicat ».

avec Jean Bodin<sup>68</sup> et les apologistes, à recourir à la production littéraire de l'empereur.

Il n'est pas anodin de voir Ammien et Eutrope désignés comme des « témoins ». En effet, à l'instar d'Hérodote et de Thucydide, les historiens de la Renaissance considèrent le témoignage des yeux comme un gage de vérité. L'appel à l'autopsie doit ôter tout doute au lecteur. Montaigne souligne donc : « Nous avons deux bons historiens tesmoings oculaires de ses actions » et revient encore sur ce point pour contester l'apostrophe que Théodoret de Cyr a prêtée à Julien : « ce langage qu'on lui faict tenir, quand il se sentit frappé [...] n'eust esté oublié s'il eust esté creu par mes témoings qui, estans presens en l'armée ont remarqué jusques aux moindres mouvemens et parolles de sa fin »<sup>69</sup>. Sous la plume de Montaigne, le « on » et le « plusieurs » mentionnés plus haut créent une opposition entre des historiens anonymes et des auteurs dont les noms sont cités, conférant ainsi un poids « personnalisé » à ce qui est affirmé. Mais d'autres vont plus loin que Montaigne dans leur technique d'authentification de ce qu'ils avancent : ils précisent quelle œuvre, voire quelle partie d'une œuvre, justifie ce qu'ils écrivent. Pierre Martini renvoie de façon très précise au *Misopogon* (« *in Misopogone* »<sup>70</sup>), à Grégoire de Nazianze (« *in extremo libro secundo contra Iulianum* »<sup>71</sup>) et plus encore à Ammien, en citant différents livres des *Res Gestae* : « *testis est Marcellinus libro vicesimotertio* », par exemple. Chez Étienne Pasquier se trouvent deux renvois localisés : « Marcellin au vingt deuxième livre dit que »<sup>72</sup>, mais aussi deux références larges : « Et Marcellin en quelque lieu est témoin que Julien l'Apostat »<sup>73</sup>, ou encore « Et dans Marcellin ». Ces références apparaissent toujours dans le discours sans marque de subjectivité, sauf chez Étienne Pasquier, qui présente ainsi une de ses références : « comme nous l'apprenons de Zosime »<sup>74</sup>. Quant à

---

68 Voir COUZINET (Marie-Dominique), « La bibliographie de l'histoire dans la *Methodus* de Jean Bodin », *Cahiers V.-L. Saulnier*, n° 19, 2002, p. 49-60.

69 *Essais*, , *op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 654.

70 *Juliani Imperatoris Misopogon et Epistolae*, *op. cit.*, p. 8.

71 *Juliani Imperatoris Misopogon et Epistolae*, *op. cit.*, p. 13.

72 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 21 et col. 19 : « trouverez au vingt et septiesme livre de Marcellin ».

73 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 22.

74 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 15.



J. Bodin et aux apologistes, ils se contentent de renvoyer, de façon très générale, au traité de Julien<sup>75</sup>.

Si l'effet de vérité naît de l'appel aux auteurs anciens, il naît bien plus encore de l'attestation documentaire que représente l'insertion dans le texte de citations littérales. Mais, curieusement, ce procédé est peu utilisé.

Pierre Martini, toutefois, en abuse. Dans son ouvrage, le périphrase envahit le discours, au risque de noyer le lecteur. L'accumulation pesante d'extraits se fait, par sa seule présence, accumulation de preuves. Rapportant la vision qui annonce sa propre mort à Julien<sup>76</sup>, Pierre Martini se contente de cinq mots pour introduire l'emprunt fait à Suidas : « *Sic igitur apud illum lego* », puis vient le texte grec (15 lignes), suivi du texte en latin (12 lignes) ; et on pourrait multiplier les exemples de cette nature à longueur de page ! De surcroît, une différence typographique met pleinement en valeur les attestations testimoniales dans le discours de Pierre Martini.

Ces citations montrent au lecteur que l'auteur a un référent extérieur qui garantit la véridicité historiographique alors que les autres écrivains choisissent de suivre de près les auteurs anciens en utilisant la narration, introduite par des expressions du type « il dit que », « il raconte que », « il confesse que », mais sans citer littéralement. Leur stratégie est plus indirecte, moins érudite et met en place une distanciation. Or, on constate que les apologistes n'insèrent pas systématiquement des passages empruntés au *Contre les Galiléens* pour combattre les positions des athées. Ils ne reproduisent pas des « objections » données par Julien. Pierre Charron s'en tient résolument à la paraphrase<sup>77</sup>, mais Philippe Duplessis-Mornay fait quelques citations littérales de ce type : « Et Julien l'Empereur parlant de lui en desdaing : ce Jésus, dit-il »<sup>78</sup>. Tous deux se démarquent donc nettement des procédés employés par les historiens ecclésiastiques de l'Antiquité

---

75 On lit dans la *Methodus (La Méthode de l'histoire, op. cit., p. 115)* : « Et tout ceci est tiré de son livre contre les chrétiens », et dans le *Colloquium* : « L'Empereur Julien a mis en avant dans son discours contre les Galiléens » (*op. cit., p. 291*) ; Philippe Duplessis-Mornay écrit (*De la vérité de la religion chrestienne..., op. cit., p. 803*) : « Et Julien l'Apostat escrivant contre les Chrestiens le confesse ».

76 *Juliani Imperatoris Misopogon et epistolae, op. cit., p. 17*.

77 *Les Trois Vérités..., op. cit., p. 133* par exemple.

78 *De la vérité de la religion chrestienne..., op. cit., p. 808*.

tardive. De même que les humanistes, ils préférèrent résumer, procéder par allusions, privilégier la continuité narrative, plutôt que citer textuellement.

Les humanistes en quête du vrai avaient pour ambition de fonder un nouveau savoir, bien éloigné de la tradition historiographique antérieure. Dans ces conditions, comment ne pas s'étonner ? À aucun moment, ils ne se posent et leur lecteur n'est amené à se poser la question des limites des connaissances et, plus encore, du témoignage d'un Ammien, d'un Eutrope, d'un Zosime. Aucun « sans doute », aucun « peut-être » n'apportent la moindre restriction. Bien au contraire ! Étienne Pasquier affirme sans ambages : « De quoy mesmement Marcellin nous en baille assurance »<sup>79</sup> ! Jamais, non plus, il n'est fait allusion aux convictions païennes des auteurs anciens, susceptibles de fausser leur jugement sur Julien. Pour Montaigne, Ammien est même considéré « comme affectionné à notre parti »<sup>80</sup>. Or, bien que l'historien des *Res Gestae* n'ait pas manqué de lucidité critique, il ne s'en est pas moins livré à une véritable « héroïsation » de Julien<sup>81</sup>. En parfaite adhésion avec les vertus de l'empereur, dont Ammien établissait un véritable catalogue, aucun de ces humanistes ne s'est interrogé sur la partialité de l'historien latin !

La fonction des références à l'empereur Julien sous la plume des écrivains que nous avons étudiés<sup>82</sup> fut loin d'être négligeable : elles ont apporté au discours des humanistes français la caution de l'Antiquité pour assurer l'effet de vérité indispensable à la persuasion et elles ont fourni à celui des apologistes les objections qu'ils devaient réfuter pour combattre l'athéisme. L'usage des références a représenté un élément important de leur stratégie de persuasion, où l'effet de vérité l'emporte sur la vérité objective.

---

79 *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, t. 1, *op. cit.*, col. 22.

80 *Essais*, *op. cit.*, livre II, ch. 19, p. 652.

81 Se reporter au travail magistral de SABBAH (Guy), *La Méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*. Paris : Les Belles Lettres, coll. d'études anciennes, 1978, 657 p.

82 Cette contribution a été remise en février 2011. Il ne nous a donc pas été possible de tenir compte du travail de BOCH (Julie), *Apostat ou philosophe ? La figure de l'empereur Julien dans la pensée française de Montaigne à Voltaire*. Paris : Honoré Champion, coll. *Moralia*, n°18, 2013, 805 p.



Jean EHRET

Grand Séminaire de Luxembourg

**HERAUSFORDERUNG CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT.  
EINE STANDORTBESTIMMUNG IM KRITISCHEN DIALOG MIT  
HANS URS VON BALTHASAR**

**I**

In zugleich durch fortschreitende Säkularisierung, kritische Wirtschaftslage, stete Beschleunigung, allgemeines Konsumdenken und weltanschaulichen Pluralismus geprägten sozialen, politischen und kulturellen Lebensräumen zeigt sich ein reges, zunehmendes Interesse an Spiritualität, das sich in zahlreichen Veröffentlichungen und Kursen, aber auch in neuen spiritualitätsbezogenen Diskursen ausdrückt. Der Begriff der Spiritualität, dessen Inhalt lange stark christlich oder zumindest religiös geprägt war, verliert damit seine klassischen Konturen und gleitet, nicht nur wenn man das aus einer konservativen Perspektive beurteilt, zunächst ins Unbestimmte ab<sup>1</sup>. An neuen Orten füllt er sich aber auch mit neuen Erfahrungen und Perspektiven<sup>2</sup>. Eine kritische Besinnung auf ein nunmehr sozial weit verbreitetes Phänomen scheint daher unumgänglich.

---

1 Vgl. MÖDE(Erwin), « Theologie der Spiritualität: Was ist das? Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer fragwürdigen Disziplin », in MÖDE(Erwin), Hg., *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n)*. Regensburg: Pustet, Eichstätter Studien, NF 57, 2007, S. 11-21.

2 SIEHE ABEL(Olivier), « Figures et demandes de spiritualité dans la société d'aujourd'hui », in SIEHE ABEL(O.) u. a., Hg., *Qu'est-ce qu'une spiritualité chrétienne?* Paris: Éd. Facultés jésuites de Paris, Les rencontres du Centre Sèvres, 2012, 132 S.; S. 9-25; PLESHOYANO(Alexandra) und DUMAS(Marc), « Les Lieux de la spiritualité aujourd'hui », *Théologiques* (Revue de la faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal), vol. 18, n°2, 2010, S. 5-14.

Wenn naturwissenschaftlich positivistisch eingestellte Forscher Spiritualität wegen ihrer unabdingbaren Subjektivität oder gar Religiosität lange Zeit nicht sonderlich als Forschungsobjekt würdigten, so können Gesellschafts-, Kultur-, ja ganz allgemein die Humanwissenschaften aber auch die Neurologie sie angesichts der Verwendung des Begriffs und der mit ihm in Verbindung gebrachten unterschiedlichen Praktiken in den verschiedensten Bereichen doch nicht einfach ignorieren. Als Beitrag zu dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung soll im Folgenden die Begriffsgeschichte kurz zusammengefasst werden, ehe Spiritualität zunächst als allgemein menschliches Phänomen und dann in ihrer christlichen Ausprägung im Anschluss an Hans Urs von Balthasar<sup>3</sup> dargestellt und kritisch diskutiert wird.

## II

Der Begriff der Spiritualität kennt eine religiöse, philosophische und rechtliche Bedeutung<sup>4</sup>. Es handelt sich nicht um einen spezifisch biblischen Begriff; er kann im christlichen Raum verwendet werden, beschränkt sich jedoch nicht auf diesen. Etymologisch handelt es sich um eine Wortschöpfung des christlichen Lateins. *Spiritualitas* ist die Substantivierung des Adjektivs *spiritualis*, das bereits sehr früh das griechische *pneumatikos* in den paulinischen Briefen übersetzt, insbesondere im zentralen Quellentext 1 Kor 2, 14 – 3, 3. Hier findet sich die für die Wirkungsgeschichte bedeutsame Hierarchie des *anthropos sarkinos* (*homo carnalis*, « die Fleischgeborenen »<sup>5</sup>), *psychikos* (*animalis*, « der Mensch, der dahinlebt ») und *pneumatikos* (*spiritualis*, « der Geistbestimmte »).

3 BALTHASAR (Hans Urs von), « Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität », in BALTHASAR (H. U. von), *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III*. 3. Auflage. 1999. Freiburg: Johannes Verl., 1999, 480 S.; S. 247-263. Zu diesem Artikel, vgl. das Urteil von SOLIGNAC (Aimé), « Spiritualité », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, 1990, XIV, S. 1142-1160; hier 1151: « L'étude la plus suggestive, mais synthétique et condensée à l'extrême [...] » (« Die anregendste, aber synthetische und äußerst geraffte Studie [...] », Übers. J.E.).

4 Zum Folgenden, vgl. SOLIGNAC (Aimé), « Spiritualité », *art. cit.*, S. 1142-1150.

5 Deutsche Begriffe von Fridolin Stier. In: *Das Neue Testament*, übersetzt von Fridolin Stier. München, Düsseldorf: Kösel, Patmos, 1989, 359f. In dieser Übersetzung kommt auch der Bezug zum Johannesprolog (Joh 1, 13) zum Ausdruck.

Die im weitesten Sinn religiöse Bedeutung des Begriffs Spiritualität hat sich im Laufe der Zeit durchgesetzt. Hans Urs von Balthasar bestimmt sie als «akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit [des] Lebens [eines Menschen] von [dessen] objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her»<sup>6</sup>. In einem scholastisch geprägten Vokabular (*actus, habitus*) verbindet Balthasar die Einmaligkeit, das grundlegende Moment einer Prägung mit deren Dauer und existenzieller Ausprägung: in einer musikalischen Metapher (Durchstimmtheit) kondensiert sich das Gestalt-hafte von Spiritualität, die alle Bereiche und Handlungen menschlicher Existenz mit einer eschatologisch (Letzteinsichten und -entscheidungen) ausgerichteten, geistigen Form durchwest. Der Begriff des «Objektiven» verweist zudem darauf, dass Spiritualität den Menschen seiner in sich geschlossenen Subjektivität entzieht und in einen größeren Wahrheitsdiskurs einbindet, den man gegebenenfalls als Tradition bezeichnen kann, insofern er seine Quellen weder in zeitgleichen noch in historisch unvermittelten Befindlichkeiten und Erkenntnissen findet: Objektivität als Einbindung des Individuums und des Zeitgeistes in reflektierte und kondensierte Mit-Geschichte.

Im Laufe der Geschichte kam dem Begriff auch eine philosophische Bedeutung zu: *spiritualitas* steht hier im Gegensatz zur *corporalitas* und bezeichnet die «Seins- und Erkenntnisweise der immateriellen Wesen». Des Weiteren hatte er auch eine rechtliche Bedeutung: hier steht die Gesamtheit der *spiritualia* (geistliche Ämter, Sakramente, ...) im Gegensatz zu den *temporalia*. Der Begriff wird nach dem Mittelalter immer weniger in diesen Bedeutungen verwendet.

Im 17. Jh. wird das Wort *spiritualité* in der Auseinandersetzung von Fénelon und Bossuet zu einem zentralen Begriff, der auch von anderen geistlichen Schulen aufgegriffen wird. Aus dem Französischen gelangt der Begriff in die englische und deutsche Sprache, in der er ab der Mitte des 20. Jahrhunderts breiter rezipiert wurde<sup>7</sup>. In der Theologie erfuhr Spiritua-

---

6 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität», *art. cit.*, S. 247.

7 Siehe z. Bsp. Art. «Spiritualität», in *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage 1993-2001. Bd. 9, Sp. 852-860. In der zweiten Auflage (1957-1965) verweist das Lemma Spiritualität dagegen noch auf das Stichwort Frömmigkeit. Das Stichwort Spiritualität fehlt auch noch in der dritten Auflage (1956-1962) des evangelischen Lexikons *Die Religion*

lität im 20. Jahrhundert eine regelrechte Blüte. Zunächst wurde sie unter dem Doppelbegriff «Ascese und Mystik» durch päpstliche Dokumente in den Fächerkanon der Theologie aufgenommen, es erschienen mehrere systematische Abhandlungen und an den päpstlichen Universitäten Roms wurden Lehrstühle gegründet<sup>8</sup>. Hier kommt auch die Unzufriedenheit mit einer rationalistisch verengten deduktiven und spekulativen Theologie zum Ausdruck, die den Glauben nur als feststehendes Erbe geoffenbarter Glaubenssätze verstand und die subjektive Seite des kognitiven und praktischen Dynamismus der Glaubenden nicht mitbedachte<sup>9</sup>.

---

*in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Anders hingegen in der neusten Ausgabe, wo sich ein ausführlicher Artikel nicht nur mit begrifflichen, geschichtlichen, religionsphilosophischen und theologischen Dimensionen der Spiritualität, sondern auch mit praktischen, ethischen, missionarischen Aspekten, sowie mit ihrem Platz im Judentum beschäftigt. Vermisst man den Bezug zum Islam und dem asiatischen Denken, so ist doch die Definition von Geist (oder Seele) als «innere Kraft zur Ganzerfassung des Lebens» hervorzuheben. Spiritualität erscheint dann nicht als Gegensatz zur Religion, sondern gleichsam als ihre Pointe und gibt ihr die Möglichkeit, ihre Rolle als «organisierendes Zentrum aller Denk- und Lebensprozesse» zu sein. (BETZ (Hans Dieter), u. a., Hg., *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, Bd. 7, S. 1590-1599; hier 1594f.).

- 8 Zu Entwicklung und Selbstverständnis der theologischen Disziplin im 20. Jh., vgl. WEISMAYER (Josef), «Theologie und Spiritualität», in *Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität* (Hg.), «*Lasst euch vom Geist erfüllen!*» (Eph 5, 18) – *Beiträge zur Theologie der Spiritualität*. Münster: Lit Verlag, Theologie der Spiritualität 4, 2001, S. 289-306. Diese Beobachtungen sind aber dahingehend zu nuancieren, dass es auch bereits vorher Abhandlungen der asketischen oder mystischen Theologie und auch Lehrstühle gab: vgl. SOLIGNAC (Aimé) (1990): «Spiritualité», *art. cit.*, S. 1156f. Als konkretes Beispiel eines interdisziplinären (Theologie und Psychologie) Lehrstuhls für Christliche Spiritualität und Homiletik sei verwiesen auf MÖDE (Erwin), «Theologie der Spiritualität an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt: Geschichte, Eigenart und wissenschaftliche Einbindung des Faches», in MÖDE (Erwin), Hg., *Christliche Spiritualität und Wandel. Beiträge zur aktuellen Forschung*. Münster: Lit Verlag, Glaube und Ethos 8, 2008, S. 11-22.
- 9 Einen gründlichen Überblick über diese Zeit und die historische Genese der Problematik bietet GARCIA MATEO (Rogelio), «La espiritualidad en el estudio de la teología», *Gregorianum* 90, 2009, S. 572-591; hier 574 und dann auch 578 (zur Denzingertheologie). Siehe auch BALTHASAR (H. U. von), «Spiritualität», in BALTHASAR (H. U. von), *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*. 3. Auflage 1990. Freiburg: Johannes Verlag, 1960, S. 226-244; hier 228f., der einerseits den Doppelbegriff der asketisch-mystischen Theo-

Längst aber kann und will die Theologie kein Monopol für diesen Bereich beanspruchen; zunehmend wird Spiritualität zum Forschungsobjekt von Human- und Naturwissenschaften<sup>10</sup>. Wenn die Theologen als «Lehrer in der Kirche» ihre Sendung und Amt, «die Offenbarung in ihrer Fülle und Ganzheit auszulegen»<sup>11</sup> nicht verleugnen möchten, kommt es also einer dem Glauben der Kirche verpflichteten und, weil sie das Göttliche und das Menschliche weder trennt noch vermischt<sup>12</sup>, interdisziplinär orientierten Theologie zu, in «differenzbewusster Relation»<sup>13</sup> in einem doppelten Bezug einen spezifischen, praxisrelevanten Begriff christlicher Spiritualität zu erarbeiten: einerseits in der Verankerung in der in Schrift und

---

logie damit erklärt, dass die Bedeutung des Begriffs der Mystik als geistgewirktes tieferes Verständnis der «Tiefen der Gottheit» durch die spanische Tradition (Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz) eine Verschiebung zur subjektiven Erfahrungsweise erhielt und deshalb durch den Begriff des Askese als menschliche Reaktion auf die Begegnung mit Gott ergänzt werden musste. Er beklagt eine «Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische», die die Eigendynamik des Wortes Gottes als Bräutigam, der sich die Seele als Braut anverwandelt, übersieht. So entstand «eine fatale Kluft zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden „Dogmatik“ und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt».

- 10 Neue Herausforderungen ergeben sich u.a. aus dem Dialog mit der Hirnforschung, deren methodologischer Naturalismus wohl eine komplementäre Kommunikation von Natur- und Geisteswissenschaften zulässt oder auch voraussetzt, oft aber auch in einen metaphysischen umschlägt, wo die Naturwissenschaften allein das Maß von Wirklichkeit sind: «Science is the measure of all things.» (Vgl. NEUNER (Peter), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, *Quaestiones disputatae*, 205, 2003, 157 S. Zwei Hinweise: die Weltgesundheitsorganisation erkennt neben dem physischen und psychosozialen auch den spirituellen Bereich als Bestandteil der Palliativmedizin an; am interdisziplinären Zentrum für Palliativmedizin der Ludwig-Maximilian-Universität München wurde eine Professur für Spiritual Care errichtet.
- 11 BALTHASAR (H. U. von), «Theologie und Heiligkeit», in BALTHASAR (H. U. von), *Verbum caro...*, *op. cit.*, S. 195-225; hier 195. Eine solche Sendung enthält auch diskurs- und praxiskritische Elemente.
- 12 Die Aussage greift das Dogma der hypostatischen Union von Chalcedon als theologische Denkform auf. Einen Überblick zur geschichtlichen Verortung des Dogmas gibt MÜLLER (Gerhard Ludwig), *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1995, S. 323-355; bes. 346-350.
- 13 MÖDE (E.), «Theologie der Spiritualität: Was ist das?...», *art. cit.*, S. 15.

Tradition<sup>14</sup> sich artikulierenden Selbstoffenbarung Gottes und andererseits in der kritischen Auseinandersetzung mit natur- und humanwissenschaftlichen Forschungsergebnissen. Es handelt sich hier um einen nicht abschließbaren Prozess der Korrelation des *mysterium fidei* mit der *ratio* (die auch bereits in der Erschließung der Offenbarung mitwirkte).

### III

Um zu einer allgemeinen Definition von Spiritualität zu kommen, wählt Balthasar einen philosophisch-anthropologischen Zugang: der Mensch versteht sich als Geist, der auf die Totalität des Seins offen ist und alles Fragmentarische seines Selbst auf dieses Geistsein bezieht.

Balthasar umschreibt den Geist durch drei eigenständige, nicht aufeinander reduzierbare Momente, die jedoch eine Einheit bilden, wenn sie auch im Laufe der Geschichte in verschiedenen Spiritualitäten unterschiedlich gewichtet wurden: Eros, *arete* und *apatheia*. Als Eros strebt der « ausgeheimatete » Geist über die Wahrnehmung vereinzelter Elemente hinaus auf das Eine, das Ganze zurück auf die göttliche Idee. In dieser Bewegung liegt für Balthasar auch die Unzulänglichkeit des Versuchs, den Dualismus in welcher Ausprägung auch immer als Letztbegründung zu verstehen. Platon verkörpert diesen ersten Aspekt; Aristoteles hingegen den zweiten, die Notwendigkeit der « sachgerechten Tat » (*arete*). Selbstentfremdet verwirklicht sich der Geist in der geschichtlichen Durchformung von Wirklichkeit, der Natur- und Leibsphäre. Zwar erhält der Eros « im Wirkfeld

---

14 Der Begriff der Tradition umfasst nicht nur Dokumente, Vollzüge und Institutionen; in der katholischen Kirche ist die Tradition, die Überlieferung und Entfaltung der Selbstoffenbarung Gottes, wesentlich an die apostolische Sukzession gebunden, d. h. an ein doppeltes personales Prinzip, das des Hl. Geistes, der eine spezifische Person in Dienst nimmt. Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica latina. München u. a.: St. Benno, 2003, Nr. 74-95. In Kontext dieser Strukturen ist es verständlich, dass sich die eine Tradition, d. h. die Überlieferung der Selbstoffenbarung Gottes, in verschiedenen Traditionen artikuliert, deren Einheit nicht durch den kleinsten gemeinsamen Nenner bestimmt wird, sondern dadurch, dass sie sich auf einen gemeinsamen, kanonischen Rezeptionsvorgang unter der Leitung des Hl. Geistes zurückführen lassen. Ähnliches gilt auch für die Verwendung des Begriffs der Spiritualität im Singular und Plural.



der Welt seinen Ort der Bewährung, Erziehung, Reinigung»<sup>15</sup>, er geht aber nie ganz in diesem Dienst an der Beziehung zum menschlichen Du, an der Gesellschaft, am «gemeinsamen Werk der Menschheit (Kultur, Technik, Fortschritt)»<sup>16</sup> auf. Das dritte Moment, die stoische *apatheia* verweist eben darauf, dass der beschränkte, an sich sekundäre, da immer bereits vermittelte menschliche Geist unter dem Anspruch und letztlich auch Gericht des absoluten Logos steht. Grundlage für jede menschliche Vollkommenheit ist «von der Stoa und ihrer Familie, von der *apatheia* des Zen und Indiens und der Kirchenväter bis zur Gelassenheit der deutschen Mystik, zur *indifferencia* Ignatius' und zum *amour pur* Fénelons» eben die Bereitschaft, die absolute Wahrheit in sich geschehen zu lassen. Dazu kann nur derjenige sich bereit machen, der zumindest eine Vorahnung dieser Wahrheit hat. In diesem Sinne verkörpert Spiritualität eine mehr oder weniger explizite Lehre; sie ist immer historisch und ideell situiert. Deshalb stellt sich für Balthasar dann auch hier die Frage, ob «Spiritualität im Letzten monologisch (pantheistisch) oder dialogisch gebetshaft sei»<sup>17</sup>, ob es zu einer gegenseitigen Begegnung von absolutem und endlichem Geist, die beide eine je eigenständige Realität sind, kommt, oder es nur den einen Geist gibt.

Ablehnen wird Balthasar deshalb auch jeden Versuch, Spiritualität von «einer [in sich] geschlossenen Psychologie»<sup>18</sup> aus zu erfassen, die also versuchen würde, von einem menschlichen Standpunkt aus, die Bewegung des Geistes von-sich-weg über-sich-hinaus zu umfassen und zu reflektieren. Das kann sie nicht tun, ohne den Geist letztlich auf ihr eigenes Fassungsvermögen einzugrenzen und damit den Menschen seines je größeren Freiheits- und Seinshorizontes zu berauben. Um daher Spiritualität in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen, bedarf es für Balthasar letztlich einer Geistmetaphysik, die die drei Momente von Eros, *arete* und *apatheia* umfassen kann.

---

15 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität», *art. cit.*, S. 252.

16 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium als Norm...», *art. cit.*

17 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium als Norm...», *art. cit.*, S. 250.

18 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium als Norm...», *art. cit.*, S. 251.

#### IV

Balthasar denkt von dem Anspruch Christi her, Ursprung und Vollender alles Menschlichen, ja des gesamten Universums zu sein<sup>19</sup>. Alles ist damit auch auf Christus ausgerichtet, prinzipiell auf ihn hin offen, ohne dass es Christi Eigengestalt jedoch aus sich heraus projizieren könnte. Die Offenheit auf Christus hin spielt sicherlich bei der Relektüre der philosophisch-anthropologischen Grundlagen mit.

Es geht ihm in seiner Darstellung nicht um eine historisch notwendige Entwicklung – sie würde als Reduktion der Offenbarung auf innerweltliche Mechanismen Gottes absoluter Freiheit widersprechen –, sondern um die Hervorhebung des Unabschließbaren und Unvollendeten jedes menschlichen Denksystems in sich selbst. Balthasars philosophiegeschichtlicher Rückblick strebt keinen historischen Abschluss der Entwicklung der Philosophie an; er will eine grundlegende Dynamik aufzeigen.

Des Weiteren mögen Balthasars Darstellungen auch von der Eigenwahrnehmung derer, die durch das von ihm erstellte Spiegelbild betroffen sind, abweichen. Tatsächlich konfrontiert er kritisch die verschiedenen Systeme mit Aspekten der Selbstwahrnehmung des Menschen und Fragen der Letztbegründung, die diesen Denkgestalten wohl zunächst von sich aus, nicht aber der menschlichen Existenz als solcher fremd sind, und dazu führen, dass die Systeme über sich hinaus verweisen, bzw. in Aporien enden.

Ein solcher Zugang widerspricht einer « neutralen » Darstellung: aber es gibt für den Menschen keinen wirklich neutralen, d.h. auch absoluten Standpunkt – es sei denn, das Absolute würde dem Menschen in einer für ihn erschließbaren Form einen Zugang zu sich von sich aus ermöglichen. Auf der Selbstoffenbarung Gottes beruht aber der christliche Glaube. Alle anderen Postulate eines absoluten Standpunktes können nur kontextuelle

---

19 Zum theologischen Apriori bei Balthasar, seinen Referenzen und seiner kritisch normativen Bedeutung für die Philosophie, vgl. WEDLER (Esther-Maria), *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie der Moderne*. Würzburg: Echter, Erfurter theologische Studien, Bd.94, 2009, XLVII-338 S.; S.259-267: «Das theologische Apriori als "objektives" Prinzip theologischer Erkenntnis», hier 259: «Der Offenbarungsgedanke wird somit zur schlechthinnigen Voraussetzung des theistischen Denkens».

Extrapolationen sein. Jedes menschlich erdachte und durchdachte Absolute muss deshalb notwendigerweise mit dem Oxymoron eines relativen Absoluten bezeichnet werden. « Absolut », d.h. mit einer für alle Menschen zwingenden Notwendigkeit, wie wir sie z. T. im Bereich der Naturwissenschaften kennen, und die letztlich das Abwägen aus einer Ich-Perspektive ausschließt, lässt sich weder die Gott bejahende, noch die Gott verneinende, noch die agnostische<sup>20</sup> Position rechtfertigen. Immer spielen Abwägungen und Entscheidungen mit, die mehr oder weniger offensichtlich sein können; nicht umsonst spricht man deshalb bei der Änderung von Grundhaltungen von einer Bekehrung, von einer Wandlung, deren Einzelursachen allein sie nicht rechtfertigen.

So ergeben sich aus unterschiedlichen Grundhaltungen konkurrierende Erklärungsmodelle und es stellt sich die Frage nach dem Kriterium, das es ermöglicht, sie zu bewerten. Balthasar drückt ein nicht unerhebliches Kriterium aus, wenn er sagt: « Recht hat, wer mehr sieht, mehr zu umgreifen vermag, gerade auch Gegensätze und Spannungen, die, anderswo isoliert, verabsolutiert auftreten »<sup>21</sup>. Das gilt eben auch, wenn er ein absolutes Geistprinzip verteidigt: die Frage ist, inwiefern ein solches Postulat es denn tatsächlich ermöglicht, die Wirklichkeit jeweils in ihren Einzelaspekten und als Ganze zu erfassen und verstehen.

In Anbetracht der Diskursautorität, der seine Wahrnehmung beeinflussenden Prägekraft seiner Postulate, wird jemand mehr oder weniger offen für Fremderfahrungen des Nichtidentischen sein, d.h. für die eigene Erfahrung von Sachverhalten, die seinem bestehenden Wirklichkeitsbild widersprechen, bzw. für die ihm vermittelten Erfahrungen von Außenperspektiven. Dies betrifft auch Balthasars Entschluss, einen metaphysischen Zugang dem komparatistisch anthropologischen vorzuziehen, der nach biokulturellen Invarianten suchen würde<sup>22</sup>, um Spiritualität als allgemeines

---

20 Agnostizismus ist eine denkerische Verlegenheitslösung; im Leben muss man sich entscheiden, ob man mit oder ohne Gott leben möchte.

21 BALTHASAR (H. U. von), *Zu seinem Werk*. 2. Auflage. Freiburg i.B.: Johannes Verlag, 2000, 143 S.; S. 86.

22 Zur naturalistischen wissenschaftstheoretischen Grundlage und Methodologie dieses Zugangs, der eine Brücke zwischen der allgemeinen Literaturwissenschaft und den Neurowissenschaften zu schlagen versucht, vgl. MÜNCH (Marc-Mathieu), *L'Effet de vie*

menschliches Phänomen zu bestimmen und die daraus möglicherweise resultierende eingeschränkte Wahrnehmung der menschlichen Vollzüge in ihrer Eigendynamik.

Es bleibt jedenfalls die durch Eros, *arete* und *apatheia* charakterisierte verpflichtende Selbstsituierung des Menschen in der Wirklichkeit, die Gott und Welt umfasst, als Individuum und Kollektiv, eine zugleich unab-schließbare, notwendige und, insofern sie das Leben prägt, individuell und politisch konsequenzreiche, gravierende Aufgabe. Diesen spirituellen, leiblich-geistig-geistlichen, anthropologischen Prozess bindet Balthasar im Folgenden an Christus zurück.

## V

Theologisch, aber auch kulturgeschichtlich erhebt Balthasar einen beachtlichen Anspruch, wenn er « das Evangelium als Norm und Kritik aller [und nicht nur der christlichen] Spiritualität » bezeichnet. Es geht ihm jedoch nicht darum, einen *sola scriptura* Zugang zu erschließen; das Evangelium bezeichnet vielmehr den Inhalt der kirchlichen Verkündigung, nicht als abstrakte Lehre, sondern « in ihrer unverwechselbaren historischen Gestalt », die sie « von Gott her gewonnen hat »<sup>23</sup> und die Christus selbst<sup>24</sup> ist. Im

---

*ou Le singulier de l'art littéraire*. Paris: Honoré Champion, Bibliothèque de littérature générale et comparée, n°46, 2004, 396 S.; S. 30-34.

- 23 STUHLMACHER (Peter), *Der Brief an die Römer*. 15. Auflage (2. durchgeseh. und aktualisierte Auflage dieser neuen Fassung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Das Neue Testament deutsch, Teilband 6, 1998, S. 8. Es handelt sich also hier weder um eine balthasarsche, noch um eine katholische Grundposition, denn Stuhlmacher ist protestantischer Theologe. Des Weiteren verwendet er den für Balthasar zentralen Begriff der Gestalt, die sich eben nicht auf ein Begriffssystem reduzieren lässt, sondern immer neu, aus unterschiedlichen Perspektiven, erschlossen werden kann und muss. Siehe BALTHASAR (H. U. von), *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* [1969], Band III, 2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*. 2. Auflage. Trier: Johannes Verlag, 1988, S. 93-104: « Zur Gestalt der Theologie »; S. 93: « Vorweg ist deutlich geworden, dass die innerbiblische Theologie keine grundsätzlich andere Gestalt haben kann als die spätere kirchliche: beide sind deutendes Umstehen und Umkreisen einer zwar deutbaren, auch stets zu deutenden, aber nie ausgedeuteten Mitte ».
- 24 Vgl. z. Bsp. auch 1 Kor 15, S. 3-5. Siehe auch BALTHASAR (H. U. von), *Herrlichkeit...*, *op. cit.*, S. 339: « Dieser [christliche] Glaube aber ist restlos auf dem christologischen

Zentrum der christlichen Spiritualität steht damit nicht ein geschriebenes Wort allein, sondern sie definiert sich durch ihren normativen Bezug zu Jesus Christus, der in Ewigkeit lebt<sup>25</sup>. Er ist die Gestalt der Selbstoffenbarung der innertrinitarischen Liebe: nicht nur sein gesprochenes Wort oder sein Beispiel<sup>26</sup>, sondern er als Ganzer, in seiner Gottheit und Menschheit, d. h. seine Präexistenz beim Vater, sein gesamtes Leben in der lebendigen, ständigen Beziehung zum Vater, sein Leiden, Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt einschließlich der Geistgabe, die sich in der Kirche entfaltet, sind das ewige Wort des Vaters für die Welt. Er ist das *universale concretum*<sup>27</sup>, derjenige, der alles umfasst und sich doch in einer einmaligen geschichtlichen Gestalt zu erkennen gegeben hat. Grundlegend für das christliche Verständnis von Offenbarung ist damit auch die Selbstevidenz Christi: jede Argumentation, die sich bemüht, ihn als Wahrheit zu erkennen zu geben, muss notgedrungen von ihm selbst ausgehen<sup>28</sup>.

---

(eigentlich trinitarischen) Ereignis fundiert, stammt seinhaft und bewusstseinshaft von ihm her, steht Aug in Auge zu ihm».

- 25 Vgl. auch Hebr 13,8: «Jesus Christus [...] derselbe gestern, heute und in Ewigkeit» (Einheitsübersetzung).
- 26 Siehe BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium...», *art. cit.*, S. 255, wo der Autor unterstreicht, dass nicht die einzelnen spirituellen Haltungen Jesu (seine Liebe zum Vater, seine Bereitschaft zur absoluten Tat, seine Indifferenz zur Passion und in der Passion) das Wort sind, sondern die ganze Gestalt, die als durch und durch trinitarisch erscheint: «vielmehr ist Jesus und seine Liebe das vom Vater gesprochene, der Welt im Heiligen Geist überantwortete Wort» (Hervorhebung im Text).
- 27 Gott wird Mensch: die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit in konkreter geschichtlicher Gestalt, die dessen zugleich historischer und absoluter Ausdruck ist. Grundlegendes christliches Paradox. Zur theologischen Reflexion, vgl. LÖSER (Werner), «"Universale concretum" als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*», in KERN (Walter), POTTMEYER (Hermann Josef) und SECKLER (Max), Hg., *Handbuch für Fundamentaltheologie. 2: Traktat Offenbarung*. 2. Auflage. Tübingen: Francke, UTB für Wissenschaft, 2000, S. 83-93.
- 28 Vgl. dazu Balthasars Ausführungen über die gegenseitige Bedingtheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik. In: BALTHASAR (H. U. von), *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. 1: *Schau der Gestalt* [1961]. Trier, 3. Auflage 1988, 118f., sowie die Hervorhebung der Analogielosigkeit des Erscheinens der Herrlichkeit Gottes in Christus, in BALTHASAR (H. U. von), *Herrlichkeit...*, *op. cit.*, S. 340: «Es gibt für diese neutestamentliche Sichtbarkeit der *doxa* kein Analogon in der Schöpfung und Weltgeschichte. Sie durchbricht die Gesetzmäßigkeit des Alten Äons [...]. Das ist weder jüdisch-apokalyptisch auszudrücken [...], noch noch hellenistisch-platonisch».

Somit steht christliche Spiritualität ganz unter dem freien, in der Tradition des Volkes Gottes theologisierten und zugleich auch direkten Anspruch Gottes, der sich in seinem absoluten Charakter bereits im Alten Testament gezeigt hatte: das Volk Gottes verdankt seine Erwählung, seine Entstehung, seine Führung, sein Gesetz eben nicht einer historischen, sozialen, anthropologischen oder gar evolutionären Notwendigkeit, sondern es kann sich und seine Geschichte nur aus dem freien Wort Gottes verstehen, das an es ergeht. An «den Gedanken der freien Allmacht Gottes» schließt sich des Weiteren der «Gedanke an einen sich über alles Bestehende hinaus öffnenden Raum möglichen Wirkens an»<sup>29</sup>: das Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen hat. Somit definiert sich Israel «durch sein reines Bezogensein auf den schaffenden und erwählenden Gott»<sup>30</sup> und alle Aspekte menschlicher Spiritualität verlieren ihr Eigenmaß: sie stehen ganz und gar unter dem Gesetz und Gericht Gottes.

Demzufolge besteht christliche Spiritualität in der Nachfolge Christi als Antwort auf seinen Ruf. Jede Sendung, die sich immer an einem historisch bestimmten Ort verwirklicht, verdankt sich jedoch zunächst dem Willen Gottes und darf daher nicht auf kontextuelle Faktoren reduziert werden: Gottes Perspektive umfasst immer auch bereits das historisch Gewachsene. Durch diese Sendung wird das Individuum letztlich auch zur Person, die ihren Grund in den trinitarischen Relationen der sich verschenkenden göttlichen Liebe hat<sup>31</sup>. In Maria als der Magd, die sich ganz dem Wort hingibt, zeigt sich die Grundhaltung jeder christlichen Spiritualität, die sich als gläubiges Offensein für die ganze Prägekraft von Gottes Wort und Willen versteht, dessen Verwirklichung in der Welt dann aber eine durch den Jünger mitgeprägte Eigengestalt erhält.

---

29 BALTHASAR (H. U. von), «Das unterscheidend Christliche der Gotteserfahrung», in BALTHASAR (H. U. von), *Pneuma und Institution*. Einsiedeln: Johannes Verlag, Skizzen zur Theologie/ Hans Urs von Balthasar, 4, 1974, 456 S.; S. 26-37; hier 30.

30 BALTHASAR (H. U. von), *Pneuma und Institution*, *op. cit.*, S. 31.

31 Siehe dazu BALTHASAR (H. U. von), «Zum Begriff der Person», in BALTHASAR (H. U. von), *Homo creatus est*. Einsiedeln: Johannes Verlag, Skizzen zur Theologie/ Hans Urs von Balthasar, 5, 1986, 384 S.; S. 93-102; hier 100: «Teilnahme an der Sendung Christi (oder das, was Paulus im Aufbau der Kirche *charisma* nennt und was dem Einzelnen als seine ewige Idee bei Gott und seine soziale Aufgabe geschenkt wird): das wäre das eigentliche Zentrum der Wirklichkeit von Person».

Keinesfalls kann es jedenfalls darum gehen, so Balthasar, eine Synthese zwischen dem Evangelium und einer historischen Situation zu bewerkstelligen; vielmehr fordert Christus den, der ihm begegnet, dazu heraus, in der konkreten Nachfolge «alles auf eine Karte zu setzen» und aus seinem Geist die gegebene menschliche Situation zu bewältigen<sup>32</sup>. Was diese «Eintiefung in die letzte Selbstlosigkeit»<sup>33</sup> des Liebesgehorsams Christi *in concreto* bedeutet, das zeigen die Heiligen: sie sind kanonische Christen, das Richtmaß für alle anderen, das *analogatum princeps*.

## VI

Balthasar geht es in seiner Theologie darum, der Wirklichkeit der freien Selbstoffenbarung Gottes voll und ganz Rechnung zu tragen: dass sich Gott dem Menschen so zu erkennen gibt, dass dieser ihn in Wahrheit und Liebe erkennen kann, d.h. als der, der er in sich und für sie ist. Damit nimmt Balthasar Abstand von einer Theologie, die von dem subjektiven Selbstbewusstsein des Geistes ausgeht und durch diese Option sowie durch die Möglichkeiten der natürlichen menschlichen Erkenntnis mehr oder weniger begrenzt bleibt. Balthasars apriorisch normative Quellen sind die Heilige Schrift und die Tradition, die im Leben der Kirche aufeinander verweisen<sup>34</sup>.

Wegen des Ursprungs der Offenbarung und ihrer gestifteten Überlieferungs- und Aneignungsstrukturen kann sie keine positivistische Wissenschaft sein: im Christentum ist Gotteserkenntnis kein rein intellektueller Prozess eines in sich abgeschotteten Individuums oder Geistes, sondern

---

32 Vgl. dazu auch BALTHASAR (H. U. von), *Theodramatik*. Bd. 3: *Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980, 475 S.; S. 404-422: Kapitel «Die Provokation Jesu», wo Balthasar mit einem gar polemischen Ton jeden Anspruch auf ein irdisches Gelingen verneint zu Gunsten der eschatologischen Vollendung und des menschlichen Bemühens, sich durch die Gnade umgestalten zu lassen.

33 BALTHASAR (H. U. von), «Das Evangelium...», *art. cit.*, S. 262.

34 Siehe oben die Fußnote 15. Es gibt keine subjektlose Rezeption. Das bezieht sich nicht nur auf die Wahrnehmung der Heiligen Schrift, sondern der Wahrheit insgesamt. Siehe dazu die Teilkapitel «Die Rolle des Subjekts – Passivität der aktiven Rezeptivität» und «Die Rolle des Objekts – Aktivität der passiven Offenbarung» bei PLETTSCHER (Stephan), *Die Selbstevidenz des Christuseignisses in der Geschichte. Die offenbarungstheologische Dimension der trinitarischen Aussagen bei Hans Urs von Balthasar*. Würzburg: Echter, Bonner dogmatische Studien, Bd. 45, 2009, 449 S.; S. 225-236.

sie setzt den Glaubensvollzug der Kirche als gelebte Beziehung voraus. Deshalb nimmt bei Balthasar die *Theodramatik* die zentrale Stellung in der Trilogie ein, wo sich die unendliche Freiheit Gottes und die aus dieser geschaffene, endliche Freiheit des Menschen begegnen. Weil «es [...] in der christlichen Offenbarung keinen Standort außerhalb des Theodramas»<sup>35</sup> gibt, bekommt Theologie auch den Charakter des Zeugnishaften, und damit einen subjektiven, unverwechselbaren Stil: Spiritualität ernährt sich aus dem Glauben der Kirche als Ort der lebendigen Begegnung mit Gott<sup>36</sup>; als Praxis wird sie zum Sitz im Leben der Theologie<sup>37</sup>. Das spürt der Leser ohne Zweifel am Werk Balthasars, dessen Theologie in ihrer Objektivität starke autobiographische Züge trägt<sup>38</sup>.

---

35 BALTHASAR (H. U. von), *Theodramatik*. Bd.2: *Die Personen des Spiels*, 1. Teil: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, 400 S.; S. 55.

36 Hier gehören das Lesen, Studieren, Meditieren der Heiligen Schrift dazu, das Studium der Tradition und das Beten mit ihr, das persönliche und gemeinschaftliche Gebet, die Feier der Sakramente (insbesondere der Taufe als göttlicher Ursprung), die asketischen Übungen, das Leben in der Gemeinschaft, die Begeisterung durch die Kunst und das Entfalten und Integrieren aller wesentlichen Dimensionen des menschlichen Lebens.

37 Spiritualität ist für Balthasar «die subjektive Seite der Dogmatik [...], Wort Gottes, sofern es aufgenommenes und in der Braut sich entfaltendes ist» (BALTHASAR (H. U. von), «Spiritualität», *art. cit.*, S. 227. Damit wird ihr jedoch nicht die Notwendigkeit genommen, sich der Bedingungen ihrer Aussagen kritisch bewusst zu werden.

38 Im Rückblick auf seine Berufungsgeschichte schreibt Balthasar 1953, er könne immer noch den Baum im Schwarzwald ausfindig machen, wo er wie von einem Blitz getroffen worden sei. Siehe dazu die Analyse des biographischen Umfelds von Balthasars Berufung in EHRET (Jean), *Verbum vitae – Études sur le rapport entre la foi et la vie chrétiennes*. Metz (Dissertation), 2009, 195 f. und 204 f. Vgl. auch die eher emphatische Beschreibung von Bekehrungsbeispielen in BALTHASAR (H. U. von), «Konversion», in BALTHASAR (H. U. von), *Homo creatus est*, *op. cit.*, S. 218-230; hier 223-226. Schließlich kann man noch dem balthasarschen Blitz neben den ruhigen Lebensfluss Ratzingers stellen: vgl. RATZINGER (Joseph), *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald* [1996-2004]. 6. Auflage. München: Wilhelm Heyne Verlag, 2004, 302 S.; S. 57: «Es gibt da jedenfalls keinen blitzartigen Erleuchtungsaugenblick, in dem ich nun erkannt hätte, dass ich Priester werden soll. Es ist im Gegenteil langsam mit mir gewachsen und musste auch immer wieder neu bedacht und neu erworben werden. Ich könnte die Entscheidung auch nicht datieren. [...] Also Erleuchtung in dem klassischen Sinn, so halb mystisch oder wie, habe ich nicht gehabt. Ich bin ein ganz normaler Christenmensch». Ratzingers besondere Wertschätzung der Liturgie ist in diesem Kontext anzusiedeln.



## VII

Berechtigterweise lässt sich auch fragen, wo der Ort der geistes- und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in dieser Theologie anzutreffen ist. Balthasar lässt wenig Raum für die Integration ihrer Teilerkenntnisse. Dafür gibt es neben Balthasars persönlicher intellektueller Biographie<sup>39</sup> mehrere Gründe, die hier nur andeutungsweise erwähnt werden können.

Als Erstes versteht Balthasar den Menschen immer schon unter dem Anspruch der Gnade. Das bedeutet, dass er im Bund mit Gott steht und alles, was ihn betrifft, in dieser Beziehung seinen Letztsinn erfährt. Alles andere ist in dieser Perspektive immer sekundär<sup>40</sup>. Des Weiteren sind Geisteswissenschaften, und selbst die Naturwissenschaften keine « neutralen » Wissenschaften: der gewählte Standpunkt beeinflusst immer das Objekt, ihr methodologischer Naturalismus färbt notwendigerweise auf ihre Forschungsergebnisse ab. An und für sich bieten sie Teilperspektiven an. Unter dem Anspruch Gottes zu stehen schließt die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise aber keineswegs aus: zu wissen, welche Gesetze das Universum, die Welt und den Menschen bestimmen, hilft dem Menschen, sich selber und sein Umfeld besser zu verstehen und sich so bewusster in den Bund, der auf freier Zustimmung beruht, einzubringen.

Naturwissenschaftliche Erkenntnisse stellen jedoch geisteswissenschaftliche, philosophische und theologische Aussagen (z.T. radikal) in Frage. Das betrifft zum Beispiel die menschliche Freiheit, aber auch die Religion und den Gottesgedanken. Hier stehen wir an der noch nicht gelösten Frage, wie sich eine grundlegende Selbstwahrnehmung des

---

39 Vgl. HENRICI (Peter), « Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar », in LEHMANN (Karl) & KASPER (Walter), Hg., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. Köln: Communio, 1989, 359 S.; S. 18-61; hier 30: « Zu den Naturwissenschaftlern und zur Naturwissenschaft hat er nie rechtes Verhältnis gefunden ».

40 Es handelt sich um keine abstrakte Aussage, sondern um ein inneres Schlachtfeld. Siehe dazu die Bemerkung von VORGRIMLER (Herbert), « Hans Urs von Balthasar », in VANDER GUCHT (Robert) & VORGRIMLER (Herbert), Hg., *Bilanz der Theologie*. Bd. IV: *Bahnbrechende Theologen*. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1970, 239 S.; S. 122-142; hier 125. Der Autor bezeichnet den in Frankreich während den dreißiger Jahren studierenden Balthasar als « der Heimatlose in der Spannung zwischen Evangelium und Welt, der doch die Welt liebt, weil sie in aller Zweideutigkeit und Enttäuschung ihr Erschaffen- und Erlöstsein spiegelt ».

Menschen oder auch offenbarungstheologische Aussagen mit dem Determinismus der Naturgesetze und den Bedingungen der Evolution artikulieren lässt: es geht zunächst um eine Problemanzeige und -aufschlüsselung, wobei es nicht immer bleibt<sup>41</sup>. Der Philosophie und Theologie kommt hier u.a. erkenntnistheoretisch, aber auch psycho-spirituell kritisches Potential zu.

Die Aussagen der Naturwissenschaften und ihr Drang vom methodischen zum metaphysischen Atheismus führen sicherlich auch zu einer Reinigung des Gottesbegriffs<sup>42</sup>. Für den Theologen besteht jedoch die gewaltige Herausforderung, nicht nur die Möglichkeit eines abstrakten Gottes zu konstruieren, sondern auch wichtige Inhalte der Offenbarung mitzudiskutieren, zu erläutern und immer neu zu erschließen. Weil der Theologe nicht auf eine Metawissenschaft zurückzugreifen kann, die Offenbarungs- und Naturwissenschaft umgreift, kann es sich in dieser Begegnung nur um Korrelationsversuche handeln.

Im Kontext der Spiritualität lautet die Frage, wie der Mensch dem Anspruch Gottes gerecht werden kann. Die Erkenntnisse der Human- und Naturwissenschaften hinterfragen das, was in der Heiligen Schrift als verbindlich für das menschliche Handeln anzusehen ist, da sie zwar als ein göttlich inspiriertes Werk angesehen wird, das jedoch historisch geworden ist. Zudem zeigen sie auf Elemente hin, die der theologische Diskurs nicht im Blick hat, die es aber wahrzunehmen gilt, wenn man nicht in eine gnostische Tendenz verfallen möchte. Die Wahrheit der Grundlagen der christlichen Spiritualität kann jedoch nicht jenseits von deren Vollzug gefunden werden kann.

---

41 Diese Fragen sind nicht spezifisch auf die theologische Geistfrage zu beschränken; wohl aber können sie eine neue, andere Ausprägung im christlich theologischen Kontext erhalten.

42 Siehe BALTHASAR (H. U. von), *Das Weizenkorn. Aphorismen* [1944-1953]. 4. Auflage. Trier: Johannes Verlag, 1989, 111 S.; S. 48: «Der Atheismus ist ein Salz der Religion. Er ist die absolut gesetzte negative Theologie. Zumeist ist er, psychologisch gesehen, die Enttäuschung an der Enge und Endlichkeit eines Gottesbegriffs, die Ungeduld ins Anonyme».

## VIII

Das gesamte Streben des Menschen ist neu gegründet, nicht mehr unverortete Frage, sondern Antwortfrage im Drang nach vollkommener Übereinstimmung in der Nachfolge, die « gleichzeitig durch Gnade möglich und gefordert »<sup>43</sup> ist. Dabei geht es « um keinen relativen sondern einen absoluten Vorzug Jesu. Und dieser Vorzug fordert auch das Hintersichlassen des eigenen "Lebens" ein, was durchaus nicht nur auf die physische Existenz geht, sondern ebenso auf alle religiösen Prozeduren, die auf die Wohlfahrt des eigenen Ich oder Tiefen-Ich oder Selbst zielen »<sup>44</sup>.

Angesichts des Glaubens, dass Christus « *perfectus deus et perfectus homo* »<sup>45</sup> ist, ergeben sich folgende Konsequenzen für das Verständnis der Spiritualität(en). Weil Christus Mensch ist, gehen in die Gestalt der Offenbarung alle Dimensionen des Menschseins und alle Formen der Spiritualitäten ein. So wird der platonische Eros « das vollkommene Hin-zum-Vater »; die aristotelische Praxis-Arete zu einer vollkommenen, leiblichen und seelischen Disponibilität für Gottes Handeln in und an der Welt, und die stoische Apatheia zur widerstandslosen Hingabe an den Vater. Weil Christus aber auch wahrer Gott ist, finden die verschiedenen Spiritualitäten in seiner Person nicht nur ihre Erfüllung, sondern sie werden vielmehr aus einem für sie, aus ihren eigenen Vermögen unzugänglichen Ursprung her neu begründet. Da Christus wahrer Gott, *semper maior*, und damit auch höchste Freiheit ist, die sich eine Gestalt aus sich selbst heraus erschafft, entzieht sich dieser Ursprung jeder apriorischen Konstruktion aus den anthropologischen Vorgaben. Umgekehrt wird jedoch Christus zum Prüfstein für alles und jeden: er ist der « Oberbegriff », der alle menschlichen Spiritualitäten umfasst und ihnen « aus der Einheit seiner dreieinigen Liebe ihren einzig zulässigen Sondersinn zuteilt »<sup>46</sup>.

---

43 BALTHASAR (H. U. von), « Das Evangelium... », *art. cit.*, S. 255.

44 BALTHASAR (H. U. von), *Theodramatik*, *op. cit.*, Bd. 3, S. 405.

45 Pseudo-Athanasianisches Bekenntnis « Quicumque », in DENZINGER (Heinrich), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hopping herausgegeben von Peter Hünermann. 37. Auflage. Freiburg i.B., Basel, Rom, Wien: Herder, 1991, xxxvii-1706 S; Nr. 50-52; hier Nr. 52.

46 BALTHASAR (H. U. von), « Das Evangelium... », *art. cit.*, S. 256.

Balthasar unterstreicht die vertikale Dimension des Glaubens, wenn er auch festhält, dass diese der horizontalen nicht entgegengesetzt ist, sondern sie umfasst. Selbst wenn er vom Bund Gottes mit den Menschen spricht, so steht dieser ganz unter dem Zeichen der Aneignung, die das Wort Gottes im Menschen vollzieht. Dies hängt mit unumgehbaren dogmatischen Voraussetzungen zusammen<sup>47</sup>. Insofern bleibt der Mensch gegenüber Gott immer ein Schuldner:

An der Tatsache, dass ich der über mir verschwendeten Gnade Christi in keiner Weise auch nur im geringsten proportionierten Weise geantwortet habe, zerbricht mir jeder mögliche moralische Fortschrittsgedanke. Ich weiß mich immer tiefer schuldig (und zwar gerade nicht im Sinne einer Demutsphase, sondern in nüchterner Evidenz) und dennoch immer tiefer begnadet. Auf diesem Weg wird mir jede Selbsteinschätzung endgültig verunmöglicht<sup>48</sup>.

Und zu einem gewissen Teil auch als Sünder mit verstocktem Herzen, durch die eigene Schuld und, bzw. oder die Erbsünde. Somit ist das Scheitern gegenüber dem Anspruch Gottes ein wesentlicher Teil der spirituellen Selbstwahrnehmung<sup>49</sup>. Es geht nicht nur um das Erfüllen dessen, zu dem ich mich jetzt als fähig empfinde; es geht vielmehr darum, dem absoluten Gott als Partner voll und ganz zu entsprechen (zu suchen). Damit wird keinesfalls die Barmherzigkeit Gottes geleugnet, vielmehr die Notwendigkeit der immer eindringlicheren Suche nach Wahrheit, letztlich nach Gott, des sich ihm Öffnens und damit auch der Buße und der häufigen Beichte postuliert. Der Zusammenhang von Anspruch, Versagen, und dennoch durch Versöhnung Angenommensein<sup>50</sup> verwirklicht im Mikrokosmos

---

47 BALTHASAR (H. U. von), «Spiritualität», *art. cit.*, S. 228: «Und da vom Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe nicht geredet werden kann, ohne es zugleich in seiner Wirkgesetzmäßigkeit und damit auch in seiner Weghaftigkeit ("Stufenfolge") mitzuerfassen, gehören wenigstens die Grundartikulationen dieses christlichen Lebens mit zum Inhalt der Dogmatik».

48 BALTHASAR (H. U. von), *Das Weizenkorn. Aphorismen*, *op. cit.*, S. 41.

49 Siehe den Verweis auf die «demütige und immer versagende Nachfolge Christi», in: BALTHASAR (H. U. von), «Spiritualität», *art. cit.*, S. 240.

50 Siehe DUPUY (Michel), «Spiritualité. II. La notion de spiritualité», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, Bd. XIV, S. 1160-1173; hier 1173: «la vie spirituelle est la découverte de l'amour dont Dieu nous aime librement». («Das geistliche Leben besteht im Entdecken der Liebe mit der uns Gott in seiner Freiheit liebt», Übers. J.E.).

des individuellen spirituellen Lebens die Gestalt der Heilsgeschichte. Sie gleicht der griechischen Tragödie und unterscheidet sich doch wesentlich von ihr, weil der Mensch seine Freiheit und Nichtigkeit annehmen kann, da er schon durch das Sühneopfer Christi, d.h. die volle, ganze Selbsthingabe des Sohnes an den Vater im Liebesgehorsam unter den Bedingungen der in Sünde verstrickten Welt mit Gott versöhnt ist und sich daher immer bereits in der vergebenden Liebe Gottes geborgen wissen darf. Damit ist keinem Heilsautomatismus das Wort geredet.

## IX

Der bestehenden Fehl- und Zerrformen christlicher Existenz ist sich Balthasar wohl bewusst: immer dann, wenn der Mensch sich selber sucht, auf sich fixiert, in sich verweilt, kann der «Fromme zum Philister»<sup>51</sup> werden: «Statt mich zu vergessen, darf ich nur mehr an ihn denken»<sup>52</sup>. Faktisch wird aber im Denken Balthasars die kranke Situation sehr schnell auf Christus hin transzendiert – und damit ihrer konkreten, historischen Bedingtheiten beraubt. Sicherlich geht es um das Aug' in Auge mit dem Herrn, der aber durch des Predigers Bilder sowie dessen persönliche Präsenz vermittelt wird, oder auch nicht: der Gesandte wird nicht immer zur Ikone des Herrn.

Balthasars apokalyptische Lektüre von Entscheidungssituationen lässt auch die zeitliche Dimension in den Hintergrund treten. Die Herausforderung, Christus gleich zu werden, verlangt aber auch, dass der einzelne Mensch seine konkrete Situation (an)erkennt und bereit ist, an der Umformung mitzuarbeiten. Die Erfahrung des Körpers, der Emotionen, der Affektivität, der wirtschaftlichen, sozialen usw. Faktoren ist nicht immer gleich auf die Sendung ausgerichtet, sondern sie gehört zur menschlichen Selbsterfahrung, die dem Menschen hilft, sich selber anders, tiefer, freier in den Bund mit Gott einzubringen.

---

51 BALTHASAR (H. U. von), *Das Weizenkorn. Aphorismen, op. cit.*, S. 48.

52 BALTHASAR (H. U. von), *Das Weizenkorn. Aphorismen, op. cit.*, S. 72: «Au lieu de m'oublier, je ne dois plus penser qu'à lui» (Zitat französisch in der Aphorismensammlung).

Ähnlich verhält es sich mit Balthasars Lektüre von intellektuellen Entscheidungssituationen. Kommentiert und beurteilt wird aus seiner Situation und Perspektive; die konkreten, u.a. ideengeschichtlichen Dimensionen der Entscheidungen werden sehr stark relativiert<sup>53</sup>.

So grundlegend und unabkömmlich die Konfrontation mit dem Evangelium, so wichtig ist auch die Außenperspektive auf die einzelne Person, wie auch auf den Glauben, die Institution der Kirche und ihre Vollzüge als Korrektur der Eigenwahrnehmung. Der katholische Glaube kann als geistlicher Diskurs selbstreproduzierend, für abweichende Wirklichkeiten blind, gegenüber Kritik autoritär und letztlich unkreativ sein<sup>54</sup>. So braucht es auch für manche Menschen die innere und auch äußere Distanz, um zur Mitte ihrer selbst und zum Kern des Glaubens, letztlich zu einer lebendigen Beziehung mit Christus (zurück) zu finden. Leider finden sich in Balthasars Ausführungen zur Spiritualität fast keine Aussagen in Bezug auf die Verschiedenheit, auf die Modi der geistlichen Prozesse<sup>55</sup> die es auch im Licht der Human- und gegebenenfalls Naturwissenschaften zu bedenken gilt.

## X

Für Balthasar ist der Mensch zutiefst ein geistig-geistliches und somit spirituelles Wesen; Spiritualität wird zu einer zentralen anthropologischen und theologischen Kategorie in seinem Werk.

Angesichts dessen, dass der Mensch sich nicht allein aus historisch materiellen Bedingungen erklären lässt, erscheint der Geist als Lebensprinzip. Balthasar definiert ihn mittels der Begriffe von Eros, *arete* und *apatheia* und zeigt zugleich darauf hin, wie er über sich hinaus verweist.

---

53 Siehe z. Bsp. EHRET (Jean), « Balthasar » in VANNIER (Marie-Anne) u.a., Hg., *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*. Paris: Éd. du Cerf, L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident, 2011, S. 177-181.

54 BALTHASAR (H. U. von), *Das Weizenkorn. Aphorismen*, op. cit., S. 101: « Zwei Wege vom Ich zu Gott. [...] Den zähesten Widerstand bilden geistliche Aspirationen ».

55 Vgl. die Aussage von DUPUY (M.), « Spiritualité. II. La notion de spiritualité », art. cit., S. 1173: « La théologie spirituelle étudie l'expérience de la vie spirituelle dans la variété de ses modalités » (« Die Theologie der Spiritualität untersucht das geistliche Leben in seinen unterschiedlichen Ausprägungen », Übers. J.E.).

Als Christ sieht er in Jesus Christus die letztgültige und verbindliche Selbsterschließung Gottes und die Vollendung alles Menschlichen, ja des gesamten Universums. In einer Zeit unterschiedlicher Reduktionen des Glaubensinhaltes auf menschliche Vernunft allein hat Balthasar diesen Ausgangspunkt vehement verteidigt. Hier leistet sein Werk sicherlich einen wesentlichen Beitrag zur Vermittlung des christlichen Selbstverständnisses in den sozialen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen einer Zeit von religiösem Pluralismus, in der die religiöse Präsenz und Dynamik sich nicht auf profane Diskurse reduzieren lassen. In christlicher Perspektive steht die Vollmacht Gottes jedoch in der Ohnmacht ihrer Selbstbezeugung in der Welt; der Christ gibt ein vernunftgemäßes Zeugnis, verfügt aber nie über zwingende Argumente: « Glaubhaft ist nur die Liebe »<sup>56</sup>.

Christliche Spiritualität im katholischen Kontext versteht sich somit als im sakramentalen Raum der Kirche gelebte, in Christus grundgelegte und im Heiligen Geist gestiftete Beziehung zu Gott Vater. In diesem Sinn ist der Christ immer ver-rückt: von der alleinigen Fixierung in sich zu derjenigen in der Liebe Gottes<sup>57</sup>. Diese Beziehung wird von Gott in der Taufe gestiftet; sie aktualisiert und vollzieht sich in je eigenen und gemeinschaftlichen Situationen, die auch in ihrem natürlichen, durch Natur- und Humanwissenschaften erschlossenen Dimensionen wahrgenommen, verstanden und mit ihrem je eigenen Gewicht gewürdigt werden müssen. Balthasar anerkennt sehr wohl die profane Wirklichkeit<sup>58</sup> und weiß als Literaturwissenschaftler<sup>59</sup> um den auch schmerzhaften Prozess existenzieller Erkenntnis. Schwerlich wird der Leser jedoch eine Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen oder gar die Beschreibung subjektiven Ringens finden. Alles steht in diesem Werk unter dem Zeichen der Objektivität, d.h. der Gegenwart Gottes und Anspruchs Gottes, die es im Werk mit größtmöglicher Strahlkraft zu entfalten gilt.

---

56 BALTHASAR (H. U. von), *Glaubhaft ist nur die Liebe* [1963]. 6. Auflage. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2000, 1039 S.

57 Zusammenfassend drückt das Vater-unser-Gebet wesentliche Momente der personalen und gemeinschaftlichen Glaubensdynamik aus.

58 Siehe dazu BALTHASAR (H. U. von), *Herrlichkeit*. Bd. III, 2: *Theologie*, Teil 1: *Alter Bund* [1967]. 2. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1989, S. 81-131.

59 Es bedürfe hier z. Bsp. einer Besprechung seiner Rezeption der Romantik.

Es ist fraglich, ob eine solche Darstellung der Breite der biblischen Zeugnisse entspricht. Sie kann zudem genau das Gegenteil dessen herbeiführen, um was es ihr geht, wenn nämlich die Diskursautorität einer Theologie von größtmöglicher Objektivität das Suchen, Fragen und die lebendige Beziehung ersetzt.

Es bedarf also der Ergänzung: der Schritt der demütigen, nüchternen Selbstwahrnehmung ermöglicht es dem Menschen, der sich als Einheit von Leib und Geist versteht und keines von beiden Elementen auf das andere reduzieren darf, eine « Unterscheidung der Geister » vorzunehmen und gegebenenfalls psychologische, gesellschaftliche oder intellektuelle Hindernisse abzubauen, um den lebendigen Christus zu suchen, ihn zu finden und sich « in ihm, durch ihn und mit ihm » ganz in den Bund mit Gott einzubringen und sich von seinem Geist in allen Dimensionen des Lebens durchwirken zu lassen. Beispielhaft für Gottes Güte und Größe sind damit nicht nur die Heiligen, sondern auch die Sünder, in deren Leben es – trotz allem – auch reiche Früchte des Geistes gibt.





Sylvie FREYERMUTH

Université du Luxembourg

**POUR UNE APOLOGIE DE LA *LIBIDO SCIENDI* : LES CHOIX DE SCIPION DU PLEIX  
DANS LA *CURIOSITÉ NATURELLE RÉDIGÉE EN QUESTIONS SELON L'ORDRE  
ALPHABÉTIQUE***

Quoi de plus naturel qu'honorer l'érudition d'un pair et ami en se proposant de traiter d'un texte qui loue dans son entièreté cette vertu cardinale qu'est la curiosité, moteur essentiel du savoir ? Il s'agit cependant de séparer ce désir de connaissance des trois libidos définies par Augustin<sup>1</sup> dans son *Civitas Dei* – *libido sentiendi*, *libido sciendi* et *libido dominandi* – qui ne font que moduler le concept de *concupiscence*, auparavant qualifié de péché dans les *Confessions*<sup>2</sup>, et que Pascal reprendra dans ses *Pensées* comme expression de la vanité de l'homme sans Dieu<sup>3</sup>. L'œuvre de Sc. du Pleix<sup>4</sup> intitulée *La Curiosité naturelle rédigée en questions selon l'ordre*

---

1 AUGUSTIN, *Civitas Dei. La Cité de Dieu*. [Premier Livre rédigé en 413]. Paris : Seuil, 2004, 456 p.

2 AUGUSTIN, *Les Confessions* [397-398]. Paris : Garnier-Flammarion, 1964, 381 p.

3 « Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler [...] » – PASCAL (Blaise), *Pensées* [1670]. Éd. par L. Brunschvicg. Paris : Librairie générale française, coll. Le Livre de Poche, n°823, 1972, xxx-480 p. ; p. 77 (« Misère de l'Homme sans Dieu », fragment 152).

4 « Cette longue carrière (Dupleix meurt nonagénaire en 1661) s'accompagne de la rédaction d'une œuvre monumentale dont une partie seulement est publiée. Droit, philosophie, histoire, philologie, telles sont les disciplines où il s'illustre, au point que pas plus que les spécialistes des règnes d'Henri IV et de Louis XIII ne négligent son Histoire générale, les philosophes n'ignorent ses ouvrages, qui ont même bénéficié d'une réédition récente dans la collection Corpus des œuvres en langue française chez Fayard » – BLANQUIE (Christophe), « L'avant-propos de la *Vie du duc d'Epemon* par Scipion Dupleix », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°4, 2008, p.931-954 ; p.932 (Notes

*alphabétique*<sup>5</sup> échappe à la fatuité dénoncée par le jansénisme dans la mesure où l'« Epistre » dédicatoire à « la Royne Marguerite, Duchesse de Valois, Comtesse de Condomois, Agenois, Roüergue, &c » mentionne le désir de savoir non pas tourné vers soi, mais au contraire vers la connaissance dont Dieu a fait grâce à l'homme. De sorte que le savoir doit être honoré « non pas comme Denys tyran de Syracuse pour en acquérir vne vaine gloire, ains par vne propension & inclination naturelle aux choses diuines & les plus recommandables & loüables : »<sup>6</sup>. Le sonnet, également dédicatoire, place le travail de son auteur sous la bannière de la vertu, car l'anagramme<sup>7</sup> qui en forme le titre associe la protection de Marguerite de France et Valois à son entreprise de connaissance : « Mais tout au seul suiect de vostre Majesté, / C'est tenir du diuin, c'est chose incomparable, / C'est surmonter l'effort & sort d'humanité : / Et vostre nom marquant ceste grand' renommee / Est qu'ICY A ESTE' LA GRAND' VERTV FORMEE »<sup>8</sup>. De même, Y. Hobier, dans sa préface « A L'AVTHEVR »<sup>9</sup>, loue grandement le dessein de Sc. du Pleix : « Ce liure les [nos esprits] arreste & rait tout ensemble, / De voir tant de beautez peintes si richement : »<sup>10</sup>.

Nous nous proposons de montrer que, loin de céder à une vanité hâïssable, Scipion Sc. du Pleix s'inscrit dans une tradition d'érudition – et l'on pense à son contemporain Pascal, philosophe aussi bien que mathématicien et physicien –, doublée d'un art consommé de la rhétorique<sup>11</sup>, au sens

---

et documents). N.B. : on trouve le patronyme de l'auteur orthographié de deux manières : du Pleix et Dupleix.

- 5 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle rédigée en questions selon l'ordre alphabétique*. Publié à Rouen chez Adrian Ouyn, au premier degré de la montée du Palais, 1631, n.p. Toutes les citations respectent l'orthographe et la ponctuation originelles.
- 6 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; deuxième page de l'ouvrage.
- 7 « ANAGRAMME PAR L'AVTHEVR. MARGVERITE DE FRANCE ET VALOIS. ICY A ESTE' FORMEE LA GRAND' VERTV. SONNET. » (DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; quatrième page).
- 8 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; quatrième page.
- 9 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; cinquième page.
- 10 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; cinquième page.
- 11 Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, dans leur *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique* (Bruxelles : Éd. de l'Université de Bruxelles, 2000, viii-734 p.), ont montré toute la nécessité de réhabiliter la rhétorique des anciens dont le but était la persuasion par la parole avant l'ornementation de la langue.

noble où l'entendait l'auteur des « Pensées sur l'esprit et sur le style »<sup>12</sup>. C'est ainsi que Sc. du Pleix conduit son interrogation sur le monde en sollicitant la saine curiosité du lecteur à travers le questionnement dont on connaît les forces illocutoire et perlocutoire<sup>13</sup> et en abordant les sujets les plus divers dans une promenade « à sauts et à gambades »<sup>14</sup> que lui permet – pour l'agrément de l'assoiffé de savoir – l'ordre alphabétique de ce recueil indexical.

### Avis au lecteur et préface : un art prudent

L'auteur sait qu'il se risque en terrain dangereux. La préface est donc un modèle de précaution oratoire. En effet, si l'on en croit Guy Patin<sup>15</sup>, la société contemporaine de Sc. du Pleix est dominée par le libertinage et la bigoterie doublée de superstition<sup>16</sup>, « qui sont deux extrémités odieuses » auxquelles il convient, pour Patin, de ne pas céder, la seconde étant « *humanae mentis ludibrium* »<sup>17</sup>. Il est indispensable, au rebours, de se montrer réservé et prudent en garantissant un équilibre entre l'honnêteté

---

12 Dans PASCAL (Bl.), *L'Art de persuader* [1670]. Recueil préfacé par Marc Fumaroli. Paris : Payot et Rivages, coll. Poche / Petite bibliothèque, 2001, 147 p. ; *Pensées*, *op. cit.*

13 KERBRAT-ORECCHIONI (Catherine), « Introduction », dans KERBRAT-ORECCHIONI (C.), dir., *La Question*. Lyon : PULyon, coll. Linguistique et semiologie, 1991, 377 p. ; p. 5-37 ; et p. 87-111 (« L'acte de question et l'acte d'assertion : opposition discrète ou continuum ? »).

14 On aura reconnu cette liberté de pensée que prônait déjà Montaigne.

15 Guy Patin est notamment l'auteur du *Traité de la conservation de santé, par un bon régime & legitime vsage des choses requises pour bien et sainement viure* (Paris, Chez lean-lost, rue S. Jacques, au Saint Esprit, 1632).

16 Cf. *Les Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*. Textes choisis et présentés par Antoine Adam. Paris : Éd. Buchet / Chastel, coll. Le vrai savoir, 1964, 327 p. ; p. 156-157. Antoine Adam indique qu'il s'agit d'un écrit de Guy Patin à son fils, « découvert par M. Pintard dans le codex Palatinus 7071 de la Bibliothèque d'État de Vienne ». Voici comment Patin décrit les bigots et les superstitieux : « le peuple ignorant », « la bourgeoisie bigotte » [sic], « la faction loyolitique », « les cafards et les hypocrites encapuchonnez », « un tas de Prestres peu sçavans », « mesmes les plus hupez, qui ont serment à la cabale des hypocrites ». Son attaque contre les bigots est d'une franchise dangereuse pour sa personne, mais il s'en réclame avec une conscience d'autant meilleure qu'il s'estime chrétien honnête et fidèle.

17 La honte de l'esprit humain.

intellectuelle et la capacité à ne pas se distinguer. Aussi les deux conseils qui suivent sont-ils les maîtres-mots de sa sagesse : « *Audi, vide, tace, si vis vivere in pace* »<sup>18</sup> et « *Intus ut libet, foris ut moris est* »<sup>19</sup>. Raymond Baustert éclaire d'un jour lumineux les concepts de sagesse et de prudence en posant avec une rigueur toute pascalienne la question qui sous-tend la présente réflexion : « La question des études se pose d'emblée, et celle du savoir, de la science, qu'elles apportent à celui qui les pratique. Pour être sage, faut-il être aussi savant, et le cas échéant, quelle est cette science qui aide à devenir sage ? »<sup>20</sup> Selon Raymond Baustert, cette préoccupation a déjà saisi les Italiens au siècle précédent, notamment en la personne de l'humaniste lettré Balthasar Castiglione<sup>21</sup> pour qui sagesse ne peut que s'accompagner de science<sup>22</sup>.

Dans l'atmosphère de circonspection qui domine à ce moment, Sc. du Pleix ouvre sa préface sur l'exemple de l'hédoniste Aristippe ; celui-ci considère que même l'homme qui, dans la conduite de sa vie, fait vœu de tout inféoder à son propre plaisir, doit estimer l'instruction capitale afin de ne pas être, par son ignorance, inférieur aux bêtes, c'est-à-dire : « Afin (dit-il) qu'une pierre ne soit assise au théâtre sur une autre pierre »<sup>23</sup>. Cependant, l'auteur nuance son propos : « Toutefois je ne voudrais pas si fort auilir la dignité de l'homme tant fust-il ignorant, à cause du divin caractère de l'ame »<sup>24</sup>. Dans cette prise de position aux accents thomistes – Dieu a donné à l'homme la raison, dont il est libre de faire usage – qui place

---

18 Écoute, regarde, tais-toi si tu veux vivre en paix.

19 Au dedans, comme il te plaît. Au dehors, conformément à la coutume.

20 BAUSTERT (Raymond), « La science comme élément de la sagesse dans les traités de l'honnêteté du XVII<sup>e</sup> siècle : les Français à l'école de Castiglione », dans FREYERMUTH (Sylvie), éd., *Le Registre sapiential. Le livre de sagesse ou les visages de Protée*. Actes du colloque « Le registre sapiential », Université de Metz, septembre 2005. Berne : Peter Lang, coll. Recherches en littérature et spiritualité, n°12, 2007, xxiii-424 p. ; p. 167-182 ; p. 167-168.

21 Auteur d'*Il Cortegiano*, 1528.

22 Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, nos humanistes français se sont inspirés de leurs voisins et attachèrent beaucoup de prix à l'alliance du savoir et de la sagesse, comme l'affirme Rabelais dans son *Pantagruel*.

23 DU PLEIX (Sc.), « Preface de l'Authur sur la Curiosite Naturelle », dans *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p. ; 1<sup>ère</sup> page.

24 DU PLEIX (Sc.), « Preface de l'Authur sur la Curiosite Naturelle », *art. cit.*, n.p.

l'humain au-dessus de la bête, on aura reconnu la bipartition corps / âme<sup>25</sup> qui s'avère invalidante :

ainsi nostre ame prisonniere dans la carcasse grossiere de ce corps matériel, n'ayant cognoissance de la pluspart des choses que par le moyen des sens qui sont comme les fenestres de sa prison, ne les peut pas toutes commodément speculer & considerer, ny par consequent cognoistre<sup>26</sup>.

De ce fait, Sc. du Pleix présente son entreprise comme un moyen de pallier les limites que la débilite du corps impose à l'âme et, ce faisant, d'aiguiser l'appétit de savoir jusqu'à trouver son contentement sans mécontentement, comme le fait remarquer l'auteur à travers ce charmant jeu de mots : « Tellement qu'elle peut bien auoir du soulas en son sçauoir sans en estre saoulée : »<sup>27</sup>. Pour ne pas commettre le péché d'orgueil, il faut cependant avoir conscience de ses propres limites et avouer qu'aucun homme ne peut embrasser toutes les causes, si ce n'est à se prosterner devant la cause première qui est le Principe divin :

[...] à fin que [...] nostre ame se releuast à la recognoissance de la cause première, qui est Dieu tout sage, tout bon & tout puissant. C'est pourquoy ie ne dois point estre blasmé des esprits curieux, si en ceste curieuse recherche des causes des choses naturelles, ie ne puis profiler tous les secrets de la nature, comme ils le pourroient desirer : Car c'est chose sur-humaine<sup>28</sup>.

Ainsi, loin de faire preuve d'une présomption détestable, l'auteur et son lecteur, par leur curiosité insatiable, apporteront la preuve de l'immortalité de l'âme, dont la faim de savoir ne se peut rassasier que dans sa vie au-delà de la mort, aux côtés de Dieu. L'art de Sc. du Pleix se trouve indiscutablement en parfaite résonance avec cette rhétorique à la rationalité implacable et néanmoins élégante<sup>29</sup> des rhéteurs du Grand Siècle.

---

25 Cette scission entre le matériel et l'immatériel apparaît déjà dans l'avis « Au Lecteur studieux », dans lequel du Pleix confie ses projets d'écriture.

26 DU PLEIX (Sc.), « Preface de l'Autheur sur la Curiosite Naturelle », *art. cit.*, n.p.

27 DU PLEIX (Sc.), « Preface de l'Autheur sur la Curiosite Naturelle », *art. cit.*, n.p.

28 DU PLEIX (Sc.), « Preface de l'Autheur sur la Curiosite Naturelle », *art. cit.*, n.p.

29 Pour cette question, voir FREYERMUTH (S.), « Les marques de l'ordre et de la distinction dans le discours argumentatif de Pascal : quelques remarques pragmatiques et stylistiques sur un fragment des *Pensées* », dans SCHNEDECKER (Catherine), CHAROLLES (Michel) et KLEIBER (Georges), éd., *Actes du Colloque « Ordre et distinction dans la langue et dans le discours »*. Paris : Champion, 2003, p.203-216 ; FREYERMUTH (S.), « Géraud de Cordemoy et la parole didactique dans *Divers traitez de métaphysique*,

## Un rapport privilégié avec son lecteur

La démarche de Sc. du Pleix est séduisante et très didactique par sa rationalité : d'abord les préceptes, les questions ensuite :

Tout ainsi qu'après les preceptes généraux de la Physique ou science naturelle, ie t'offre ces questions Naturelles (amy Lecteur) afin que tu puisses t'y exercer & pratiquer iceux preceptes. Pareillement après que ie t'auray donné les preceptes de la Metaphysique ou science surnaturelle (à quoy ie traueille) ie publieray aussi en ta faueur des Questions surnaturelles: le tout avec l'aide & la grace du souuerain Autheur, promoteur & conseruateur de touteschoses<sup>30</sup>.

En d'autres termes, l'érudit envisage l'acquisition de la connaissance en deux temps : premièrement, la théorie qui permet de s'approprier le savoir ; deuxièmement, les questions qu'un savoir théorique bien compris ne manquera pas de susciter avec esprit. Pour réaliser la seconde étape – le questionnement –, l'auteur fait preuve d'une faculté d'anticipation<sup>31</sup> sur les

---

*d'histoire et de politique. Des moyens de rendre un État heureux», dans FREYERMUTH (S.), éd., Le Registre sapiential..., op. cit., p. 389-403; FREYERMUTH (S.), « Cordemoy et la limpidité du style ou comment la justesse de l'écriture doit conduire à la vérité », dans CURATOLO (Bruno) et POIRIER (Jacques), dir., Le Style des philosophes. Dijon : Éd. universitaires de Dijon ; Besançon : PU de Franche Comté, coll. Les Cahiers de la MSH Ledoux. Série Transmission, identité, métissage, n°2, 385 p. ; p. 91-99.*

30 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, op. cit., n.p.

31 Cette faculté relève de la « théorie de l'esprit » (*Theory of Mind* pour les Anglo-Saxons), ou théorie des représentations mentales. Cela consiste en la capacité à construire une représentation de nous-mêmes et de nos choix, et de ce qu'autrui attend de nous dans les échanges intersubjectifs de la vie quotidienne réelle. Ces dispositions, qui sont garantes d'un comportement psychosocial « normal » (pour preuve, les autistes qui ne maîtrisent pas cette compétence), se manifestent dans nos actions et nos échanges verbaux. Pour cette question de la *Theory of mind*, voir par exemple: BARON-COHEN (Simon), TAGER-FLUSBERG (Helen) & COHEN (Donald J.), éd., *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*. 2<sup>e</sup> éd. Oxford: Oxford University Press, 2000, xix-530 p. ; SCHOLL. (Brian J.) & LESLIE (Allan M.), « Modularity, Development and "Theory of Mind" », *Mind and Language*, 14/1, 1999, p. 131-153, pour l'approche modulaire ; GOPNIK (Alison) & WELLMAN (Henry), « Why the child's theory of mind really is a theory », *Mind and language*, n°7, 1992, p. 145-171, et GORDON (Andrew) et NAIR (Anish), « Literary Evidence for the Cultural Development of a Theory of Mind », dans ALTERMAN (Richard) & KIRSH (David), eds, *Proceedings of the 25th Annual Meeting of the Cognitive Science Society (CogSci-2003)*, Boston, MA: Cognitive Science Society, 2003, n.p. CD-Rom, pour la version développementale. Voir aussi pour

interrogations de ses lecteurs, que lui rend aisée la fréquentation assidue de l'esprit humain alliée à une vive intelligence. Car connaître un phénomène, c'est en comprendre les causes. Voilà justifié le titre *La Curiosité naturelle rédigée en questions selon l'ordre alphabétique*. D'un point de vue rhétorique, la forme pseudo-dialogique (le lecteur ne peut répondre en retour à la question posée ; celle-ci est retranscrite graphiquement par l'italique alors que les caractères romains sont réservés à la réponse) est une sorte de *captatio benevolentiae*. En effet, par sa force illocutionnaire, la question implique le lecteur dans le processus d'acquisition d'un savoir, démarche qu'il estime gratifiante pour lui, d'autant plus qu'il y reconnaît également une connivence valorisante avec l'auteur sachant interroger les phénomènes naturels qui l'intriguent tout autant. Une fois réalisée cette association entre l'auteur et le lecteur, la réponse apportée semblera couler de source, ce qui confère au procédé une vertu didactique. En outre, si l'on en croit les résultats des études menées sur la question par C. Kerbrat-Orecchioni, S. Rémi-Giraud ou N. Gelas<sup>32</sup>, cet acte fondamental de langage entre dans un *continuum* avec celui de l'assertion, ce qui en accroît la force persuasive. Cependant, dans son « Avis au lecteur studieux », Sc. du Pleix ne prétend pas se substituer au divin Créateur pour expliquer la cause des choses et phénomènes ; il ne fait que l'honorer et place son entreprise sous son aide et sa protection.

### Témoignage d'une curiosité diverse : l'index

L'ouvrage étant organisé selon un système d'entrées alphabétique, il est plaisant de commenter l'étonnement que procure la lecture de l'index, lorsque l'on voit cohabiter, par exemple, « aisselles » et « argent vif », « dent » et « douceur » ou « theriaque » et « truye » dans la « TABLE DES CHOSES SVR LE SVBIECT DESQVELLES sont proposees & resoluës les questions

---

son application à la littérature : FREYERMUTH (S.), « Théorie de l'esprit et temporalité subjective chez le personnage flaubertien », dans MARILLAUD (P.) et GAUTHIER (R.), éd., *Langages, temps, temporalité*. xxviii<sup>e</sup> colloque d'Albi. Toulouse : C.A.L.S. / C.P.S.T., 2008, 437 p. ; p. 207-214 ; FREYERMUTH (S.), « Anticipation, polyphonie et théorie de l'esprit », dans *Hommage à Maguy Albet. De la critique littéraire au roman*. Paris : L'Harmattan, 2010, 302 p. ; p. 61-94.

32 ORECCHIONI-KERBRAT (Catherine), *La Question*. Lyon : PU de Lyon, 1991, 377 p.

de ce liure »<sup>33</sup>. Cette succession inattendue de notions produit un effet de liste dont la diversité des sujets abordés autant que leur éloignement sont la preuve même de ce désir d'assouvir une curiosité légitime. Même facture un an plus tard (1632), dans le *TRAITÉ DE LA CONSERVATION DE SANTÉ par un bon regime & legitime vsage des choses requises pour bien et saine-ment viure* de Guy Patin<sup>34</sup>, adepte avant l'heure d'une médecine douce qui prône plutôt une vie saine (air salubre, bonne alimentation) que le recours aux médicaments jugés agressifs. L'ouvrage est presque entièrement consacré à ce qui entretient le corps, une seule page est réservée aux passions de l'âme (souffrance et maladies psychiques<sup>35</sup>):

De toutes les parties de la Medecine, celle qui traite de la conseruation de la santé, qu'on nomme Hygieine ou Dietetique, semble estre la plus belle, la plus recommandable, & la plus necessaire, aussi bien qu'elle est la plus difficile pour la grande quantité des choses qui sont traitées en icelle<sup>36</sup>.

Belin-Milleron, en 1952, met en exergue cette faim de connaissances naturelles: « Mais le XVI<sup>e</sup>s. et le XVII<sup>e</sup>s. à son début furent émerveillés devant le monde. Animaux, végétaux, mystères du ciel et des forces physi-

---

33 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, n.p.

34 Paris, Chez Jean-Lost, rue S. Jacques, au Saint Esprit, 1632.

35 On notera, avec Paul Mengal, que « la préoccupation de l'existence duelle de l'âme et du corps a trouvé une issue dans deux sortes de psychologie: l'une de tradition naturaliste (dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle), ouverte et tolérante, essentiellement professée dans les universités protestantes, l'autre teintée d'hermétisme, issue de l'exégèse biblique. Le renouveau dans la perception duelle de l'humain est insufflé par Melanchton, dont la nouvelle conception va entraîner la déconstruction de la classique représentation tripartite de l'âme et lui substituer un modèle dualiste opposant le corps avec ses fonctions végétatives et sensitives à l'âme, siège de la pensée. La science de l'âme doit donc être reconstruite dans cette nouvelle perspective » – MENGAL (Paul), « Naissances de la psychologie: la nature et l'esprit », *Revue de synthèse*, IV<sup>e</sup>s., n°3-4, juillet-décembre, 1994, p.355-373; p.359. Du Pleix s'inscrit dans cette perception duelle de l'humain, qu'évoque Mengal: « La division de l'anthropologie en anatomie, science du corps, et psychologie, science de l'âme unie au corps va se perpétuer tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, et même au-delà, jusqu'à devenir un lieu commun du discours permettant d'introduire commodément de nombreux traités d'anatomie » (p.364).

36 DU PLEIX (Sc.), « Préface au lecteur », *art. cit.*, n.p.



ques, mystères de l'homme, ils voulurent tout connaître»<sup>37</sup>. Sc. du Pleix cultive en effet l'art de solliciter la curiosité du lecteur héritée de celle des humanistes, et la grande variété dans le traitement des articles remplit un rôle de stimulant intellectuel.

### De la variété des réponses

Une entrée indexicale peut consister en une simple question invitant à se rendre à un autre article<sup>38</sup>, ou bien en une question accompagnée d'une courte réponse, ou encore en un long exposé, selon la notion commentée ou expliquée. Par exemple, l'article « Theriaque » tient en une seule question dont la réponse se trouve à un autre endroit, à « Vipère » :

Theriaque<sup>39</sup>.

*D'où vient que la chair de vipère qui est si venimeuse, entre neantmoins en la composition du theriaque, qui est vn contrepoison, & antidote ou remède souuerain contre le venin ? Voyez Vipère*<sup>40</sup>.

L'explication de la notion « thériaque » n'est de fait qu'indirecte, car la question qui la comprend dépasse le domaine initial de la définition (« qui est vn contrepoison, & antidote ou remède souuerain contre le venin ») en posant une autre énigme au sujet de la composition du remède, défiant le bon sens<sup>41</sup> : l'utilisation de la chair de vipère réputée venimeuse dans la formule du<sup>42</sup> thériaque qui est pourtant un contrepoison. Le fait de poser

---

37 BELIN-MILLERON (Jean), « Les naturalistes et l'essor de l'humanisme expérimental (fin du XVI<sup>e</sup>, début du XVII<sup>e</sup> siècle) ; de Rondelet au conseiller Peiresc », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 5, n°3, 1952, p. 222-233 ; p. 222.

38 Des critères graphiques reflétant l'état de l'orthographe au XVII<sup>e</sup> siècle peuvent influencer les entrées indexicales. Ainsi, à l'article « Peur » : « P E V R. Voyez cy-deuant Paour » (DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 189).

39 Le terme provient du grec θηριακή, fém. subst. de l'adj. θηριακός « qui concerne les bêtes sauvages, bon contre les morsures des bêtes sauvages », dérivé de θηρίον « bête féroce ou sauvage », cf. CNRTL (le dictionnaire en ligne de l'atilf-CNRS) : <http://www.cnrtl.fr/definition/th%C3%A9riaque> ; consulté le 9 mai 2011.

40 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 231.

41 La voix populaire dit qu'il faut combattre le mal par le mal. Méthode dont est inspirée la mithridatisation, par exemple, et plus tard la vaccination et le principe controversé de l'homéopathie.

42 Le genre du substantif est actuellement féminin.

cette question incite le curieux à se rendre à l'autre article afin de trouver la solution de ce paradoxe :

Vipere.

*D'où vient que la poincture de la vipère est si veneneuse qu'elle apporte mille douleurs, le venin se glissant soudain par tous les membres du corps, & toutesfois sa chair entre en la composition du theriaque qui est vn souverain antidote contre le venin ? C'est à cause que son venin consiste principalement aux dents : & foüette-on les vipères pour leur faire descendre tout le venin à la queue, laquelle après cela on leur coupe : autrement leur chair seroit poison non pas contrepoison<sup>43</sup>.*

Une fois encore, le lecteur n'obtient pas de réponse directe, mais une autre question incluant la définition de « thériaque » qui met en lumière un nouveau paradoxe. On aura remarqué l'identité structurale de ces deux questions, à l'exception de la variation venimeuse/ veneneuse, le premier adjectif caractérisant ce qui produit du poison, alors que le deuxième exprime la présence d'une substance toxique. La fin de l'article semble permettre une sortie de cette circularité en expliquant le traitement infligé à la chair du serpent avant qu'elle n'entre dans la composition de l'anti-poison<sup>44</sup>.

À l'entrée « Punais »<sup>45</sup>, on trouve une autre catégorie de définition, concise et apparemment empreinte de bon sens :

Pvnais.

*Pourquoy est-ce que les punais n'apperçoient point leur punaisie ? Pour la raison déduite en la question précédente. Car estans tous imbus, affectez & infectez de leur propre puanteur ils ne la peuuent pas eux-mesmes percevoir<sup>46</sup>.*

Une partie de la réponse se trouve effectivement dans l'article précédent « Puanteur », à savoir :

---

43 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 253.

44 « C'est à Albert Calmette (1863-1933) que l'on doit la sérothérapie antivenimeuse. C'est à Saïgon, où il établit la première filiale de l'Institut Pasteur, qu'Albert Calmette, qui cherche un antidote contre les morsures de cobra, réussit en 1894 à obtenir chez les lapins un sérum neutralisant le venin in vitro et in vivo » (CAENS-DAUDIN (C.) et GUERBET (Michel), « Le point sur le traitement des morsures de vipères », dans *Lyon Pharmaceutique*, n°52, 2001, p. 182-188 ; p. 184).

45 Désigne une personne qui sent mauvais, qui dégage une puanteur.

46 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 203.

[...] Car les choses semblables ne sont gueres affectées de leur semblable. Par exemple tastant & palpant vne chose froide avec les mains froides on ne iuge pas si bien de la froideur, comme si on auoit les mains chaudes<sup>47</sup>.

Un troisième type d'articles comporte de longs développements. Il en va ainsi de l'article intitulé « Amour », sans doute parce qu'il traite de propriétés psychologiques et éthiques, ce qui n'est pas le cas, par exemple, de l'article « Aisselles »<sup>48</sup>). Les quatre premières questions portent sur le comportement amoureux – sentiments irrationnels, incontrôlés ou pudiques :

Amovr.

[1] *Comment se peut-il faire que nous aimions aucunesfois ceux que iamais nous n'auons veu ? [...]*

[2] *Pourquoy est-ce que (comme dit le Comique) le courroux des amans est vn renfort & rengrege d'amour ? [...]*

[3] *Pourquoy est-ce que l'amour des hommes s'augmente, quand ils font plusieurs corriuaux à la recherche d'un mesme sujet ?*

[4] *D'où vient que nous auons honte de descourir les appetits amoureux qui nous surmontent, & descourons franchement & sans nul honte l'appétit de manger, du boire, & du dormir & autres ? [...]*<sup>49</sup>

Les trois premières questions donnent lieu à des sentences dans lesquelles on peut reconnaître une voix populaire ou un topos :

[1] *Car les personnes rares sont semblables aux tapisseries, qui semblent plus belles de loing que de prés. [...]*

[2] *Pource que l'amour est semblable à la flamme, laquelle accroist par le souffle & par le vent. [...]*

[3] *C'est à cause de la jalousie que les vns ont contre les autres, laquelle comme vn coup de vent renflamme d'autant plus le feu de la passion amoureuse. [...]*<sup>50</sup>

On reconnaîtra l'éloignement comme source d'idéalisation par l'estompage des défauts [1], et le cliché de la passion amoureuse métaphorisée par la flamme ou le feu [2] et [3].

L'article se poursuit par les effets physiques de l'amour sur les individus (pâleur et rougeurs dans la question 5), mais il est surtout imprégné de la

---

47 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 203.

48 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 7-8.

49 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 8-9.

50 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 8-9.

théorie des humeurs spécifiques à chaque sexe. En cela, Sc. du Pleix poursuit sur les brisées de Galien<sup>51</sup>, qui avait lui-même repris d'Hippocrate cette conception de la physiologie :

[6] *Lequel des deux est le plus constant en amour. L'homme ou la femme ?* Virgile & les autres Poètes ont accusé les femmes d'une extrême légèreté & inconstance<sup>52</sup> : toutesfois il me semble que la raison & l'expérience combattent en cecy pour elles. La raison, d'autant qu'elles sont plus froides que les hommes, & la nature du froid est d'estre tenace & serrer constamment : la chaleur au contraire laquelle abonde plus és hommes qu'és femmes, relasche, desvuit & dissoud. [...] <sup>53</sup>

Si la femme tire avantage de sa nature plus froide<sup>54</sup> grâce à la constance que celle-ci lui confère (on notera que la femme possède cette vertu malgré elle, puisqu'elle en bénéficie par le truchement d'une particularité physique essentielle, indépendante de sa volonté), elle n'en reste pas moins inférieure à l'homme, seul à pouvoir l'amener à la plénitude de sa féminité par la possession sexuelle :

---

51 Galien savait préparer la thériaque, antidote qu'utilisa Mithridate pour se prémunir d'un assassinat par empoisonnement. La formule qu'exécutait le médecin grec comportait 70 ingrédients : la chair de vipère en était le principal, à laquelle il ajoutait des opiacés ; de la sorte, ce médicament avait la capacité de guérir ou d'atténuer les effets des intoxications et des morsures venimeuses. Cf. [http://www.medarus.org/Medecins/Medecins/Textes/galien\\_claude.html](http://www.medarus.org/Medecins/Medecins/Textes/galien_claude.html) ; consulté le 8 mai 2011. Voir article « Thériaque » de l'ouvrage de du Pleix, *supra*.

52 Ils ne sont pas les seuls. Une longue tradition comique a donné une postérité à cette vision sexiste ; on pense à l'air du duc de Mantoue extrait du troisième et dernier acte de *Rigoletto* de Verdi (1851) : « La donna è mobile ».

53 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 10.

54 Pour cette question, voir FREYERMUTH (S.) et BONNOT (Jean-François P.), « Apprentissages, représentations du corps et de quelques-unes de ses postures physiques et mentales aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : des intérêts divergents du progrès scientifique et de la stabilité institutionnelle », dans FOLLIGNY (Mary-Nelly) et MIRANDA (Marie Roig), dir., *Réalités et représentations du corps dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Nancy : Groupe XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en Europe – Université de Nancy 2, coll. Europe XVI-XVII, n°15-16, 2011, 492 p. ; p. 97-114 : « La théorie des humeurs sera mise à contribution pour expliquer les glissements de sexe : les hommes étaient généralement chauds et secs, les femmes étant froides et humides. Néanmoins, des variantes étaient possibles, puisque certaines femmes (les « tribades ») étaient sèches et froides et certains hommes humides et chauds [...] ».

[7] *Pourquoy est-ce que les femmes aiment ardamment & plus constamment ceux qui ont eu leur pucelage ? C'est que la femme reçoit sa perfection par l'accouplement du masle, comme la matière par l'vnion de la forme : & par ainsi les femmes aiment le plus ceux qui ont donné le commencement à ceste perfection. [...]*<sup>55</sup>

La femme serait donc originellement cette glaise informe modelée par son Pygmalion, tout comme le rapporte le mythe biblique de sa création à partir du corps de l'homme<sup>56</sup>. L'article « Filles » confirme la croyance dans la vertu du mariage et dans la théorie des humeurs :

*Pourquoy est-ce que les filles ayant passé l'aage de puberté, & perdant le temps qui leur seroit propre au mariage ont les pasles couleurs, ou deuiennent comme iaunastres ? C'est à cause de la retention des humeurs superflues qui se vuident à la conjunction charnelle : lesquelles se corrompant en leurs corps, leur gastent mesmes le sang, & leur causent de grosses maladies, qui ne se peuuent à grand' peine guarir que par le mariage*<sup>57</sup>.

Le « naturel froid et humide » de la femme est évoqué dans l'article qui est consacré à celle-ci, et auquel renvoie la huitième question de l'article « Amour » (« *Pourquoy est-ce que les femmes aiment beaucoup plus leurs gendres que leurs bruz ou belles filles ? Voyez cy-apres Femmes* »<sup>58</sup>). Cette caractéristique « physiologique » devient, dans l'article « Femmes », la justification quasi unique de phénomènes aussi divers que l'absence de poil, la précocité du blanchissement des cheveux, la capacité à supporter plus facilement le froid que le chaud, la raison de leur bonne mine lorsqu'elles sont enceintes d'un garçon (dont la chaleur se transmet à la mère) plutôt que d'une fille. Pour cette dernière faculté, Sc. du Pleix donne avec cohérence l'argument déjà déployé à l'article « Punais » (cf. *supra*), à savoir la quasi insensibilité au semblable. L'auteur de l'ouvrage est extrêmement soucieux de la cohérence de son propos, comme en témoigne la question suivante (dans « Femmes »), dans laquelle il prête au lecteur une

---

55 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 10.

56 Cf. FREYERMUTH (S.) et BONNOT (Jean-François P.), « Apprentissages, représentations du corps... », *art. cit.*, p 110 : « On voit qu'il existe une relation très étroite entre les connaissances scientifiques, la stabilité institutionnelle et le statut de la femme dans une société toute dominée par un pouvoir masculin qui n'est pas près de se lézarder ».

57 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 103.

58 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p. 10.

répartie contradictoire, preuve qu'il envisage son écrit comme une relation privilégiée avec son lectorat :

*Mais quoy? le sang estant tousiours accompagné de chaleur, & les femmes ayant beaucoup plus de sang que les hommes (comme leurs purgations naturelles en font preuve) ne s'ensuit-il pas qu'elles doiuent avoir plus de chaleur que les hommes? Nullement: car au contraire, le sang menstrual estant vn sang cru, superflu & corrompu, cela mesme infere qu'elles ont moins de bon sang que les hommes: car ce n'est pas le sang corrompu, ains le bon, qui est accompagné de la chaleur<sup>59</sup>.*

On constate, dans l'ensemble des articles consacrés à ce sujet, que la théorie des humeurs rapproche les femmes des enfants et des castrats : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'êtres mineurs ou privés de leur identité sexuelle masculine.

À la question « *Pourquoy est-ce que les mères aiment plus tendrement leurs enfans que les peres?* » (9<sup>e</sup> question de l'article « amour »), Sc. du Pleix répond par la raison de la voix du sang : celui qui a nourri l'enfant dans les flancs de sa mère et celui qu'elle a versé à sa naissance ; alors que le père ne possède, pour toute garantie de sa paternité, que la parole de sa femme. Là encore, on voit poindre une manière de défiance par rapport au sexe féminin, soupçonné d'infidélité et de tromperie. Pour donner une caution historique à son assertion, Sc. du Pleix cite deux poètes grecs plus de deux fois millénaires, le comique Ménandre et l'aède Homère. La dernière question de cet article « Amour » concerne l'attachement des ascendants pour leurs enfants : « [10] *Pourquoy est- ce que les pères & meres aiment beaucoup plus chèrement leurs enfans, qu'ils ne sont aimez d'eux?* » La réponse est donnée rigoureusement en trois points : l'amour parental commence dès la naissance de l'enfant, ce dernier est considéré comme un *alter ego* et enfin, l'enfant est le rejeton garant de la pérennité de l'espèce.

Il est patent que l'enchaînement des dix questions qui composent cet article suit un ordre chronologique dont la ligne directrice est le cycle de la

---

59 DU PLEIX (Sc.), *La Curiosité naturelle...*, *op. cit.*, p.92. Pour la question des flux, et notamment des écoulements menstruels, voir FREYERMUTH (S.), « Sémiosylistique des représentations anatomiques dans les discours de médecine et de chirurgie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : un contraste interne », dans BOUGAULT (Laurence) et WULF (Judith), éd., *Stylistiques?* Rennes : PU de Rennes, coll. Interférences, 2010, 502 p. ; p. 159-176.

vie: les causes de l'amour, le fait de le ressentir et ses manifestations corporelles, puis l'attachement de deux êtres qui mène au mariage, lequel autorise la défloration de la femme qui entraîne la maternité et l'amour liant la mère et son nourrisson, et enfin la nécessité de la postérité.

### **Un désir d'universalité libertin ?**

Cet ouvrage, que sa nature voue à l'écriture fragmentaire, conçoit néanmoins dans la conception de ses réponses une vision totalisante des phénomènes qui intriguent les humains. C'est un témoignage captivant à maints égards: non seulement il laisse transparaître à travers les interrogations énoncées (la question est souvent aussi intéressante que la réponse) l'état de la science et des connaissances dans le premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, mais il expose également celui d'une société dominée par le pouvoir masculin qui s'affirme au détriment du statut des femmes.

En outre, le titre de l'ouvrage – *La Curiosité naturelle rédigée en questions selon l'ordre alphabétique* – peut être interprété de deux manières à travers l'adjectif « naturelle »; en effet, l'épithète caractérise-t-elle une curiosité dirigée vers les phénomènes de la nature, ou bien le comportement du curieux en ce qu'il a de compréhensible et de légitime à l'égard d'un univers qui oppose bien des énigmes? Cette deuxième possibilité me conduirait à penser que, sous le couvert de la sujétion au pouvoir divin annoncée prudemment dans la préface et les épîtres dédicatoires, le très sérieux et très orthodoxe Sc. du Pleix (il eut entre autres charges celles d'historiographe et de ministre de Louis XIII) cèlerait en réalité un appétit de connaissances imprégné du libertinage intellectuel qu'on voyait fleurir – discrètement – chez les émules de Gassendi, curiosité que ne démentirait aucun de ses nombreux ouvrages consacrés à l'histoire, la philosophie et aux phénomènes naturels.







Jeff GILNIAT

**ITINÉRAIRE DE PARIS À JÉRUSALEM:  
FRANÇOIS RENÉ DE CHATEAUBRIAND, AUTEUR PROTAGONISTE,  
ET L'INGÉNIEUX HIDALGO DON QUICHOTTE DE LA MANCHE**

L'appel est clair: qu'on veuille considérer l'*Itinéraire* comme les Mémoires d'une année de sa vie<sup>1</sup> et de fait y retrouver tout cet univers «Chateaubriand»! Son érudition y bat son plein et fait de cet ouvrage un ouvrage de réception où viennent faire écho autant de souvenirs de lectures constituées. Aussi retrouve-t-on l'enthousiasme explorateur de l'auteur protagoniste qui, à la manière d'un Gulliver, rapporte de ses voyages des objets trouvés en divers endroits, comme tel fruit du désert<sup>2</sup> débattu dans le monde des sciences. En juillet 1806, Chateaubriand se met en route pour la Terre sainte, empruntant le chemin qui passe par la Grèce, terre qu'il ne saurait traverser à la va-vite, et où il s'arrête longuement aux monuments de Sparte (Palaeochôri) et d'Athènes. Après son séjour à Jérusalem, il s'en revient en France par l'Espagne, faisant encore escale à Carthage en mémoire d'Annibal, mais surtout de saint Louis, le roi jamais oublié du Malouin, qui a poussé son dernier soupir sur les rives de la ville africaine. Or, ira-t-on jusqu'à s'imaginer que dans tout ceci, à savoir la motivation poétique et un certain goût de l'aventure qui occasionnent le

---

1 Cet appel est formulé dans la préface à la première édition, parue en 1811 chez Le Normant: «Je prie donc le lecteur de regarder cet Itinéraire, moins comme un Voyage que comme des Mémoires d'une année de ma vie» et réapparaît dans le récit lui-même. Voir: CHATEAUBRIAND (François René de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Paris: Garnier-Flammarion, coll. Garnier-Flammarion, n°184, 1968, 443p.; p.41.

2 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, *op. cit.*, p.259: «Il n'y a presque point de lecteur qui n'ait entendu parler du fameux arbre de Sodome: cet arbre doit porter une pomme agréable à l'œil, mais amère au goût et pleine de cendres».

voyage ainsi que la rédaction de *l'itinéraire* finalement présenté au public, un trot particulier et puissant vient s'ajouter à l'ouvrage, qui est celui du génie de Cervantès et de ses deux héros légendaires, Don Quichotte de la Manche, chevalier errant, et Sancho Panza, écuyer ? La réflexion que nous nous proposons de mener ici entend justement présenter ce trot-là, son influence littéraire et existentielle sur le chevalier de la Manche français. Chateaubriand, sans doute, se plaît par moments à endosser la cape de l'hidalgo des terres d'Espagne.

### **Du pressentiment à l'évidence...**

Celui qui connaît l'histoire de l'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche, pour l'avoir lue et appréciée, quand il parcourt alors les pages de *l'itinéraire* et retrouve Chateaubriand, pris dans des situations parfois surprenantes aussi bien par le lieu que par le geste, car il s'agit de véritables péripéties par endroits hallucinantes, ne manque pas d'avoir une impression de familiarité, de déjà vu : Chateaubriand en selle, à la noble allure, qui parcourt les contrées accompagné à chaque fois d'un serviteur avec qui il se lie d'une amitié de compagnon de route<sup>3</sup>, qui furète dans les monuments antiques avec un enthousiasme selon toute apparence peu ou prou partagé de son entourage d'expédition et qui, très sensible en matière d'honneur, en vient aux mains avec les représentants de l'occupation turque, parle au connaisseur à peine mentionné. Ce qui, dans un premier temps, pourra ne paraître qu'une impression fugitive et hasardée, ne tardera pas à se cristalliser pour autant et l'on pourra dénombrer au moins quatre renvois, dont deux tout à fait explicites au chef-d'œuvre de Miguel de Cervantès : un rêve, un portrait, une mention et un jugement.

---

3 Julien, son domestique français, qui sera présent du début à la fin, sauf pour la traversée de l'Attique ; Joseph, un Milanais, marchand d'étain à Smyrne, qui servira d'interprète pendant la course aux monuments de Sparte et d'Athènes ; Jean, un Grec, aux services de Chateaubriand au moment où il s'embarque pour la Terre sainte. Il serait intéressant de voir les liens qui s'établissent entre ces compagnons de route, en gardant un regard sur l'équipe formée par Don Quichotte et Sancho Panza. Qu'il est touchant, le moment où Chateaubriand fait ses adieux à Joseph (CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 189) et qu'il est frappant et amusant en même temps, le portrait qu'il avance de Jean (p. 213) !

Considérons d'abord le rêve. Au moment de quitter Athènes, Chateaubriand, encore plein des impressions recueillies et des réflexions faites parmi les vestiges historiques d'une ville aussi célèbre, s'adonne à un moment d'évasion mentale. Assis sur son cheval, il rêve.

[...] je fus, tout le chemin, occupé d'un rêve assez singulier. Je me figurais qu'on m'avait donné l'Attique en souveraineté. Je faisais publier dans toute l'Europe, que quiconque était fatigué des révolutions et désirait trouver la paix, vînt se consoler sur les ruines d'Athènes où je promettais repos et sûreté ; J'ouvrais des chemins, je bâtissais des auberges, je préparais toutes sortes de commodités pour les voyageurs ; j'achetais un port sur le golfe de Lépante, afin de rendre la traversée d'Otrante à Athènes plus courte et plus facile. On sent bien que je ne négligeais pas les monuments : les chefs-d'œuvre de la citadelle étaient relevés sur leurs plans et d'après leurs ruines, la ville entourée de bons murs était à l'abri du pillage des Turcs. Je fondais une Université où les enfants de toute l'Europe venaient apprendre le grec littéral et le grec vulgaire. J'invitais les Hydriottes à s'établir au Pirée, et j'avais une marine. Les montagnes nues se couvraient de pins pour redonner des eaux à mes fleuves ; j'encourageais l'agriculture ; une foule de Suisses et d'Allemands se mêlaient à mes Albanais ; chaque jour on faisait de nouvelles découvertes, et Athènes sortait du tombeau. En arrivant à Kératia, je sortis de mon songe, et je me retrouvai *Gros-Jean comme devant*<sup>4</sup>.

Ce rêve, dans ce qu'il évoque, mais surtout dans sa conclusion, prête à sourire. Ne croit-on pas entendre le chevalier de la Manche, souvent occupé à de telles réflexions, qui explique à son écuyer que s'il allait prêter main-forte à un roi en détresse et défaire l'ennemi l'on ne peut plus redoutable de ce dernier, il allait, pour récompense, recevoir en mariage Madame la fille du roi, princesse à mille charmes, et se retrouver héritier du royaume, et qu'enfin il allait gratifier son écuyer du gouvernement d'une île pour ses bons services rendus. Nous savons que, dans l'histoire racontée de Cervantès, Don Quichotte et Sancho, à leur troisième sortie de leur village, seront accueillis à la cour d'une famille ducale qui leur jouera une série de farces. Dans l'une d'elles, le paysan écuyer se verra confier le gouvernement d'un bourg déclaré insulaire. Le sieur Panza alors fera preuve de sagacité dans les jugements qu'il rend, mais quittera néanmoins ce haut poste, embrassant tendrement son âne<sup>5</sup>, redevenant « Gros-Jean

---

4 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p. 162.

5 CERVANTÈS (Miguel de), *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, dans *Œuvres*. Tome 2. Traduction, présentation et édition de Jean-Raymond Fanlo. Paris : Librairie

comme devant». Il semble que Chateaubriand, dans son rêve d'un monde convenablement policé où tous les torts seraient défaits et qui marquerait un retour à l'âge d'or, rejoint les héros romanesques. Si donc il recevait la souveraineté rêvée, saurait-il mettre en place ce havre de paix? L'issue ne serait-elle pas comparable à celle, connue, de Sancho?... «et je me retrouvai *Gros-Jean comme devant*»<sup>6</sup>.

Passons désormais au portrait que Chateaubriand dresse de lui-même alors qu'il est reçu en hôte chez M. Pengali, vice-consul français à Zéa. Au moment où toute la maison se prépare au mariage de la fille aînée du vice-consul et se trouve en ambiance de fête, Chateaubriand se ressent encore d'un coup de soleil virulent qu'il s'était attiré lors d'une chasse prolongée dans les montagnes, aux environs de Kératia. Il remarque: «J'étais donc un convive très gai de cœur, mais fort triste de figure»<sup>7</sup>. Il est vrai, notre itinérant, au cours de son voyage, se voit exposé à bien des rigueurs: qu'il tombe de cheval parce qu'il se cogne la tête contre les branches d'un arbre<sup>8</sup>, qu'il se trouve en peine d'une grêle de pierres que des enfants grecs lancent sur lui pour protéger les ruines devant l'intrus ou qu'il ait des brûlures au visage et à une de ses mains par l'action torride du soleil, atterré ensuite par la fièvre, il va sans dire que Chateaubriand pourrait sans délai embrasser le rude métier de chevalier errant. Don Quichotte, «le

---

générale française, coll. La Pochothèque, 2008, 2 vol., t. 2, chap. 53, p. 1038. La scène est sans doute une des plus touchantes en littérature.

- 6 Toutes les biographies parlent nécessairement de l'agir politique de Chateaubriand, qui se retrouvera même pair de France et ministre d'État sous la seconde Restauration. Qu'on veuille considérer à ce sujet les biographies suivantes: celle de CLÉMENT (Jean-Paul), *Chateaubriand: des illusions contre des souvenirs*. Paris: Gallimard, coll. Découvertes Gallimard: littératures, n°436, 2003, 159 p.; celle de TAPIÉ (Victor-Lucien), *Chateaubriand*. Paris: Seuil, coll. Écrivains de toujours, n°71, 1990, 188 p.; et celle, presque romancée, de DIESBACH (Ghislain de), *Chateaubriand*. Paris: Perrin, 1998, 595 p.-[8] p. de pl.
- 7 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem, op. cit.*, p. 181.
- 8 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem, op. cit.*, p. 107. Il faut citer ce passage hautement éloquent: «Nous marchions rapidement dans des ravines et sous des arbres qui nous obligeaient de nous coucher sur le cou de nos chevaux. Je frappai si rudement de la tête contre une branche de ces arbres, que je fus jeté à dix pas sans connaissance. Comme mon cheval continuait de galoper, mes compagnons de voyage, qui me devançaient, ne s'aperçurent pas de ma chute: leurs cris, quand ils revinrent à moi, me tirèrent de mon évanouissement».

chevalier à la Triste figure»<sup>9</sup> (car tel est bien le titre que cette fleur de la chevalerie reçoit de son écuyer), est littéralement conjuré dans l'expression même et semble se tenir là, prêt à accueillir dans ses bras son confrère français. La triste figure devient un apanage partagé.

Si le rêve et l'expression «triste figure» sont déjà parlants, la mention explicite de Sancho Panza et de la dame Dulcinée a un effet éclatant dans le récit de l'*Itinéraire*. Le contexte qui occasionne un tel renvoi est des plus rutilants. Chateaubriand est furieux que son projet de voir les ruines de Troie ait mal tourné. Le guide qu'il avait pris à Smyrne et qui alors avait prêté serment de le conduire aux murs de la cité si connue de l'*Illiade*, ne s'acquitte pas de son serment et fait route immédiate sur Kircagach. Arrivé là, Chateaubriand, tout en colère, se rend à la cour du commandant turc en place, pour porter plainte. Or, l'attitude complètement désintéressée du dirigeant turc allongé, qui ne semble pas disposé à faire grand cas de la visite du Français, augmente encore la fureur de la partie lésée. Contre toute étiquette de cour, Chateaubriand entre, gifle le spahi qui monte la garde et veut lui refuser l'entrée, se plaint hautement de toutes ces manières scandaleuses, réclame ses droits, voire la restitution immédiate de l'argent qu'il avait donné au guide. Le comique de la situation réside dans le fait que lorsqu'il reçoit alors l'argent et obtient satisfaction en la matière, il restitue au guide la somme que celui-ci venait tout juste de lui retourner et, en sortant, donne deux pièces d'or au garde giflé en faisant remarquer : « Je donnai deux pièces d'or au musulman battu ; je crois qu'à ce prix il n'aurait pas fait les difficultés que Sancho faisait pour délivrer madame Dulcinée »<sup>10</sup>. Remarque surprenante, au caractère inattendu. Qu'est-ce qui a pu motiver ce renvoi aussi soudain à cet épisode de la littérature, dans lequel Sancho, pris dans une des farces complotées par la famille ducale, se voit dans l'obligation de délivrer la sans pareille Dulcinée d'un mauvais sortilège : Don Quichotte croyant sa Dame transformée en une vilaine paysanne aux manières rudes, Sancho est le seul à pouvoir lever ce tour de magie par trois mille coups de fouet qu'il devrait se porter sur son séant, rançon effroyable<sup>11</sup>. Il faut dire que la citation de cet épisode fait irruption dans le

---

9 CERVANTÈS (M. de), *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, op. cit., p. 281.

10 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p. 197.

11 CERVANTÈS (M. de), *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, p. 911. Dans la farce, le jugement est prononcé en forme versifiée.

récit. Chateaubriand ne la développe pas; elle semble s'installer tout spontanément. C'est que le protagoniste de *l'Itinéraire*, dans son agir avec le chef turc et l'entourage de celui-ci, se trouve lui-même dans le rôle de Don Quichotte de la Manche, et la mention faite de Sancho tout comme de la dame Dulcinée est motivée par cette identification vécue. Le déroulement de la scène présente les traits des exploits accomplis par le chevalier errant espagnol. Par ailleurs, le jugement porté sur les Turcs par le biais de cet épisode est très péjoratif; Chateaubriand suggère que ces gens feraient tout pour de l'or.

Si Sancho et la dame Dulcinée font leur apparition au beau milieu de *l'Itinéraire*, Don Quichotte lui-même apparaîtra tout à la fin de l'ouvrage, dans ce jugement si extraordinaire: « Je partis de Grenade pour Aranjuez; je traversai la patrie de l'illustre chevalier de la Manche, que je tiens pour le plus noble, le plus brave, le plus aimable, et le moins fou des mortels »<sup>12</sup>. Ne faut-il pas s'en ébahir? Il s'agit à nos yeux d'un véritable coup d'écriture, car ce jugement oriente *l'Itinéraire* et fait l'effet d'un soleil qui déploie son jour sur la création de l'auteur. Avec les moments qu'on vient de présenter, il confère à l'ouvrage sa cohérence logique. Ce jugement aurait pu figurer à l'entrée de *l'Itinéraire*, en exergue. Chateaubriand sympathise avec l'illustre chevalier de la Manche et s'il emploie la périphrase, c'est qu'il s'identifie avec le héros de Cervantès, étant lui aussi issu de la Manche.

Mais depuis quand, pourrait-on s'interroger, Chateaubriand a-t-il des affinités avec Don Quichotte? Depuis sa jeunesse? En effet, si l'auteur de *l'Itinéraire* s'approche par bien des endroits de l'auteur de *l'Essai sur les révolutions*, il convient de préciser que, dans une des notes rédigées par Chateaubriand pour la nouvelle édition de *l'Essai* achevée en 1826, celui-ci, comparant François, empereur d'Autriche, avec Xerxès, roi des Perses, fait remarquer:

Le lecteur doit être accoutumé à ces rapprochements. Ne semble-t-il pas que je connaisse Xerxès aussi bien que le respectable empereur d'Autriche, qui vit encore? Je fais le dénombrement des deux armées des Perses et des Allemands, à peu près comme le noble chevalier de la Manche nommait les généraux des deux grandes armées de moutons: « ce chevalier, disait-il, qui

---

12 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p. 441.

porte trois couronnes en champs d'azur, est le redoutable Micocolembo, grand-duc de Quirocie, etc. »<sup>13</sup>

Chateaubriand et Don Quichotte font route ensemble, et le noble chevalier de la Manche espagnol est un compagnon choisi du chevalier de la Manche français.

### L'idéal chevaleresque et le héros d'une parodie complexe...

Venons-en désormais à la place qu'occupe l'idéal chevaleresque dans la pensée de Chateaubriand, à son entrée dans la production littéraire de celui que Julien Gracq a nommé le « grand paon »<sup>14</sup> et dont la palette est aussi singulièrement colorée et prestigieuse que les plumes de cet oiseau magnifique. Historien aux tendances épiques ou poète aux tendances d'historien, Chateaubriand s'intéresse tôt aux ordres de la chevalerie qu'il présente en les dénombrant, dans le *Génie du christianisme*. Ainsi, nous lisons au chapitre qui ouvre le livre cinq de la quatrième partie :

Il n'y a pas un beau souvenir, pas une belle institution dans les siècles modernes, que le christianisme ne réclame. Les seuls temps poétiques de notre histoire, les temps chevaleresques, lui appartiennent encore : la vraie religion a

---

13 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Essai sur les révolutions*, dans *Essai sur les révolutions. – Génie du christianisme*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°272, 1978, xv-2089 p. ; p.233. À remarquer que ce même épisode est repris dans les *Mémoires d'outre-tombe*, alors que Chateaubriand se trouve, accompagné de Hyacinthe, sur la route d'Haselbach. Il écrit : « À trois heures, heure à laquelle l'estafette aurait pu être de retour, j'allais avec Hyacinthe sur la route d'Haselbach. Il faisait du vent, le ciel était semé de nuages qui passaient sur le soleil en jetant leur ombre aux champs et aux sapinières. Nous étions précédés d'un troupeau du village qui élevait dans sa marche la noble poussière de l'armée du grand-duc de Quirocie, combattue si vaillamment par le chevalier de la Manche » – CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Mémoires d'outre-tombe*. Tome 2. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°71, 2002, p. 658.

14 GRACQ (Julien), *Préférences*, dans *Œuvres complètes*. Tome 1. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°354, 1999, p.914-926. C'est surtout par allusion à la mort du Grand Pan, par paronomase donc, que Chateaubriand est introduit comme le Grand Paon. Pour ce qui est de la signification du Grand Pan et du Grand Paon, nous conseillons l'ouvrage suivant : CHEVALIER (Jean) et Alain GHEERBRANT (ALAIN), *Dictionnaire des Symboles*. Paris : Éditions Robert Laffont/ Jupiter, coll. Bouquins, 1999, 1060 p.

le singulier mérite d'avoir créé parmi nous l'âge de la féerie et des enchantements »<sup>15</sup>.

Féerie et enchantements se trouvent mis à l'honneur. Sans doute, le parti pris de Chateaubriand pour la chevalerie est manifeste. Il voue une admiration particulière à ces héros en armures, fièrement assis sur leurs chevaux, qui s'en vont par les chemins et qui, s'il le faut, partent au loin pour soutenir la bonne cause et défendre la religion chrétienne contre l'attaque des Infidèles. Quand il dresse le portrait de ces hommes si valeureux, il a nécessairement recours au double registre de l'Histoire et de la Fable, ces deux ayant leur part de véridicité : « Il n'est guère possible de parler, même historiquement, de la chevalerie, sans avoir recours aux Troubadours qui l'ont chantée, comme on s'appuie sur l'autorité d'Homère en ce qui concerne les anciens héros »<sup>16</sup>. Les Muses se joignent à l'entreprise. Si Homère a été le troubadour des héros de la Grèce antique, il s'en trouve d'autres qui se feront les chantres des Croisés ; en premier lieu le fameux Tasse, que Chateaubriand appelle le chantre de Solyme pour avoir donné au monde la *Jérusalem délivrée*.

Dans *l'Itinéraire*, Chateaubriand est toujours enthousiaste des chevaliers. Ne se trouvera-t-il pas à Jérusalem avec justement la *Jérusalem délivrée* en mains, comme le montre la cinquième partie de son récit, qui à nouveau ne manque pas de surprendre le lecteur par son caractère incisif ? Si, dans les parties précédentes, Chateaubriand s'était longuement étendu sur le plan de la ville sainte et ses monuments antiques, ainsi que sur le pays de la Judée dans toute sa désolation<sup>17</sup>, insérant ça et là quelques remarques sur les Croisades, le voici soudain qui s'adonne à un véritable envol poétique avec le Tasse, récupérant les exploits de Godefroi, l'attaque de Soliman, la passion de Clorinde et les accents douloureux d'Herminie, la valeur de Tancrede et la mort d'Argant. Des temps de Jésus Christ aux

15 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Génie du christianisme*, dans *Essai sur les révolutions*. – *Génie du christianisme*, *op. cit.*, p. 1013.

16 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Génie du christianisme*, *op. cit.*, p. 1020.

17 Apportons ici une de ces belles évocations de paysage, bien connues, de Chateaubriand : « Quand on voyage dans la Judée, d'abord un grand ennui saisit le cœur ; mais lorsque, passant de solitude en solitude, l'espace s'étend sans bornes devant vous, peu à peu l'ennui se dissipe, on éprouve une terreur secrète, qui, loin d'abaisser l'âme, donne du courage, et élève le génie » – CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 254.



temps des Croisés, il y a bien un temps et un changement de décor. L'évocation qu'on peut lire dans cette cinquième partie, avec l'entrée en scène des Croisés, nous semble extraordinaire. L'imagination de Chateaubriand, apparemment sans trop de difficultés, permet ces transports d'un siècle à un autre, cette constellation hardie des époques.

L'auteur de *l'Itinéraire* accueille dans ses pages l'épopée chevaleresque et le chapitre des Croisades, dont il se fait le défenseur, n'admettant pas, comme l'ont fait les écrivains du dix-huitième siècle, qu'on place sous un mauvais jour ces expéditions à son avis « favorables au progrès des lettres et de la civilisation ». Il semble intransigeant sur ce point :

Les Croisades, en affaiblissant les hordes mahométanes au centre même de l'Asie, nous ont empêchés de devenir la proie des Turcs et des Arabes. Elles ont fait plus : elles nous ont sauvés de nos propres révolutions ; elles ont suspendu, par *la paix de Dieu*, nos guerres intestines ; [...] <sup>18</sup>.

Les Croisades ont été le phénomène d'un temps mouvementé aussi bien au niveau religieux et culturel que politique ; en même temps, elles ont permis le souffle épique et ce formidable éloge fait des vertus. Louis IX, appelé saint Louis, sera le personnage phare dans cet épisode de l'Histoire. Et là encore, dans *l'Itinéraire*, une mise en scène s'impose : le saint roi mourant sur les confins de Carthage, avant d'expirer donne à son fils aîné, Philippe, son Instruction. Moment émouvant, qui forcerait à se mettre à genoux tout chevalier par l'éclat des vertus qu'il met en avant <sup>19</sup>.

*l'Itinéraire*, pourrait-on dire, aurait dû s'arrêter à Jérusalem avec le Tasse, ou bien alors à Carthage avec saint Louis ! Pourtant une dernière étape reste : « Aranjuez », où le chevalier de la Manche apparaît encore, infailliblement. Que vient-il faire à cet endroit ? Après Godefroi et saint Louis, Don Quichotte de la Manche ? Quelle perspicacité faut-il avoir pour comprendre ceci ? Le héros d'une parodie, quoique complexe, ne va-t-il pas porter la dérision sur tous les épisodes à peine cités, qui nous proviennent de l'Histoire ainsi que de l'Épopée ? La réponse est non, et le génie de Cervantès, qui s'exprime dans son ingénieux hidalgo, apporte la vigueur de son ingéniosité à l'ouvrage de *l'Itinéraire*. Cette entrée du chevalier espagnol tout à la fin est un des ingrédients littéraires majeurs de l'ouvrage.

---

<sup>18</sup> CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p. 320.

<sup>19</sup> CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p. 437-439.

C'est que la folie de Don Quichotte, « le moins fou des mortels », permet la rhétorique de Chateaubriand, les envols en poésie chevaleresque si inopinés, les changements de décors (dans l'histoire de l'ingénieur hidalgo, les changements ou confusions de décors sont à l'ordre du jour), l'élargissement du champ de vision, la hardiesse des rapprochements<sup>20</sup>. Don Quichotte, dans tout ce qu'il personnifie, devient l'argument d'une écriture, et Chateaubriand, dans tout ce qu'il évoque et vit, se fait l'effet d'un fou à la manière de l'hidalgo : il s'en repose et s'en amuse. Si l'enthousiasme quasi panégyrique pour la *Jérusalem délivrée* et l'idéal chevaleresque restent, ils sont réassumés dans un humour discret mais fort, qu'introduit la présence soudaine du personnage créé par Cervantès. Ce qui pourrait déboucher sur le vague des passions, à savoir les peintures et chants glorieux connus de l'épopée, est ici repris et dégage de sa force d'entraînement aveugle. L'idéal chevaleresque entre dans la pensée de Chateaubriand, non sans ce représentant unique qui, un jour assis sur Rossinante, se met en tête, après maintes lectures, de ressusciter l'ordre si important de la chevalerie. Il n'est donc pas question de discrédit ou de démenti envers un idéal, mais l'auteur protagoniste de *l'Itinéraire* sait se prévaloir du génie de l'ingénieur chevalier manchois. Et puis, si saint Louis a su donner son Instruction à son fils aîné pour le gouvernement de son royaume, Don Quichotte saura instruire Sancho Panza avant le départ de celui-ci pour l'île Baraderie, et l'on conviendra que cette Instruction-là forcerait également tout chevalier à genoux<sup>21</sup>. Don Quichotte vient à propos.

---

20 Cf. note<sup>13</sup>, à propos de la note en bas de page de *l'Essai sur les révolutions*. On remarquera ici également les innombrables mentions presque sauvages que l'auteur fait des noms de poètes célèbres. De ceci un exemple marquant : « Qui se peut vanter de jouir de quelque gloire auprès de ces familles chantées par Homère, Eschyle, Sophocle, Euripide et Racine » – CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 111. Voici Racine rangé parmi les Grecs. Pour cette rhétorique des rapprochements, on pourra lire la dissertation « L'Histoire à toute extrémité » de Philippe Roger, dans BERCHET (Jean-Claude) et BERTHIER (Philippe), dir., *Chateaubriand, le tremblement du temps*. Actes du colloque de Cerisy (13-20 juillet 1993). Toulouse : PU du Mirail, coll. Cribles, n°7, 1994, 380 p. ; ou encore le chapitre VII de la longue réflexion de Jean-Pierre Richard (*Paysage de Chateaubriand*. Paris : Éditions du Seuil, coll. Pierres vives, 1967, 183 p.).

21 L'Instruction que le chevalier adresse à son écuyer se trouve aux p. 953-959 de l'histoire de *L'Ingénieur hidalgo Don Quichotte de la Manche* (*op. cit.*). Il serait sans aucun doute

### **La folie de l'aventure, la réalité de l'intervalle ou la monture à double bride de l'*Itinéraire*...**

Posons la question en termes simples: en quoi peut bien consister l'importance que revêt Don Quichotte pour Chateaubriand? Ne se trouve-t-elle pas justement dans cette folie de l'aventure, essentielle pour l'entreprise du voyage et la rédaction de l'*Itinéraire*, essentielle en fin de compte pour la vie?

Si le projet de se rendre en Terre sainte et d'y aller chercher des images s'énonce aisément, l'entreprise du voyage peut paraître à maints égards une folie. Chateaubriand, au moment de s'embarquer, devine qu'il va rencontrer des difficultés. Il n'est pas sans savoir qu'il traversera des régions arides (les déserts maritimes et montagneux qui sont sur sa route) et qu'il se retrouvera dans des pays occupés par les Turcs à qui, nous l'avons vu, il s'en prend sans relâche<sup>22</sup>, les qualifiant de tyrans, voyant en eux les fauteurs de toute décadence culturelle, les promoteurs de la ruine et les contempteurs de l'humanité. L'entreprise de l'*Itinéraire* est sans aucun doute une aventure, et pour s'y résoudre, il faut dépasser le cap intérieur de l'incertitude. C'est à cet endroit d'un tournoi intime entre le pour et le contre que le chevalier errant Don Quichotte de la Manche et son écuyer Sancho Panza remportent pour Chateaubriand leur première importance. Eux ne reculent pas devant les aventures, mais s'avancent avec une grandeur d'âme extraordinaire. Chateaubriand fera de même. Jamais il n'abandonnerait son projet, lui fallait-il encourir le risque d'y perdre sa vie. Dans son *Itinéraire*, il souscrit à cette intrépidité du cœur par lui optée, ensemble avec les personnages sortis du génie littéraire de Cervantès, remarquant cette croisée de la raison et de l'irraison où se joue la vie, cette folie positive qui permet le voyage et sans laquelle nous resterions plutôt inertes. Ne sommes-nous pas tous en quelque sorte des chevaliers errants? Sans doute oui et Chateaubriand le suggère par endroits quand il dit, en se le répétant lui-même, presque en début d'ou-

---

intéressant de comparer, dans leur langage et leur contenu, ces deux Instructions, celle de saint Louis et celle de Don Quichotte.

22 «[...] il est vrai que sous le gouvernement turc, le terrain le plus fertile devient désert en peu d'années» – CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 243.

vrage: « Outre que je supporte la fatigue, le soleil et la faim, j'ai observé qu'une vive émotion me soutient contre la lassitude, et me donne de nouvelles forces. Je suis convaincu d'ailleurs, et plus que personne, qu'une volonté inflexible surmonte tout, et l'emporte même sur le temps »<sup>23</sup>. Cette remarque pourrait figurer comme telle dans la bouche de Don Quichotte et trouve dans ce chevalier errant sa plus pure illustration. La volonté dont il est question, inflexible, peut paraître une folie, dépourvue qu'elle est d'une certaine raison dite raisonnable. Mais n'est-ce pas justement la raison ainsi raisonnable qui trop vite dépose les armes, tourne en abdication, n'a pas la vitalité en elle et constitue la véritable folie ou maladie ? L'auteur de *l'itinéraire*, qui souvent s'est mis à ausculter le cœur humain, n'est certes pas mauvais anthropologue. Il se tient à l'orée de la raison et de la folie, qui se côtoient étroitement, jusqu'à s'invertir parfois.

Si le voyage physique représente déjà une folie, le projet de la rédaction de *l'itinéraire* et en fin de compte tout acte d'écriture exigent également cette bonne volonté, inflexible et folle, qui sait braver certains tristes calculs de la raison et surmonter cette voix qui argumente sur les faibles probabilités de l'issue heureuse d'une entreprise, qui sans cesse montre la futilité des démarches humaines et se plaît à souligner la vanité, apparente ou réelle, de toute chose. Faut-il s'engager dans la rédaction toujours lente d'un ouvrage alors que la vie semble tellement fragile et que, par un de ces coups de revers connus de la fortune, cet ouvrage si attendu pourrait bien rester alors inachevé ? Agir tout de même, s'engager dans cette carrière difficile malgré des observations de probabilité négatives, peut paraître un acte de folie. À cela s'ajoutera la considération sur l'importance, pour des siècles, de l'ouvrage achevé, sur sa parution ponctuelle et sa survie parmi les générations futures. Pourquoi investir autant dans sa rédaction, si l'ouvrage devait passer avec la vitesse d'une comète et s'engouffrer ensuite dans l'oubli des temps ? On retrouvera ici la hantise de la postérité refusée ! Nous savons que ce genre d'interrogations sur la consistance des choses occupe le cœur de Chateaubriand ; que les sensations de déclin, d'évanouissement et de fatalité le tourmentent. Toute production ne semble-t-elle pas dérisoire si elle est condamnée, dès son début, à la ruine ? Et toute naissance n'est-elle pas horrible si elle porte en elle une échéance certaine ? Questionnement profond qui pourrait porter au désespoir et à la

---

23 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p.98.

démence. Or il y a remède à ceci, et l'entreprise devient possible dans l'accueil de sa déraison apparente. Et si soudain cette comète devenait étoile filante ou même étoile ? De ceci, Don Quichotte nous semble hautement significatif, ainsi que Sancho Panza et la dame Dulcinée. La vie n'est pas insensée, alors même que le sens peut parfois sembler profondément enfoui dans les replis d'un cœur inquiet. La folie de l'aventure est sagesse. Dans toutes ses conjectures, Chateaubriand fera option de cette folie qui, observée de lui, semble communiquer à une raison sublime, qu'on appellera volontiers conscience.

Encore une dernière considération avant de conclure. Don Quichotte devient finalement pour Chateaubriand comme une catégorie, au sens aristotélicien, de vie et d'écriture, notamment par sa complexité qui réside dans la ferveur sympathique ou la volonté inflexible du personnage chevaleresque, ainsi que dans le regard consciencieux de l'auteur. Don Quichotte est alors cet amalgame du protagoniste et de l'auteur lui-même, qu'on retrouve également dans *l'itinéraire*. Il s'agit de la possibilité d'une expolarisation bipolarisante du regard, de cette ellipse existentielle de l'auteur protagoniste. Chateaubriand agit et se voit agir, il est en selle et se fait l'effet, en même temps, de marcher à côté de la monture, tenant la bride en main. Mais si tout homme était ainsi ? À cet endroit, Victor Hugo dirait probablement : Chateaubriand Valchateaubriand. On a toujours un être en profondeur, un être qui agit et un être qui observe. C'est là cet intervalle où souffle le génie.

« Tous les médecins et les bons copistes du monde ne pourront pas mettre au clair le brouillon de sa folie. C'est un fou complexe, plein d'intervalles de lucidité »<sup>24</sup>, tel est le jugement porté par le fils de Don Diego, jeune homme aux dispositions de poète, sur Don Quichotte. C'est ce même Don Quichotte qui sera reconnu comme « le plus noble, le plus brave, le plus aimable, et le moins fou des mortels » par un poète averti, qui connaît le monde pour l'avoir traversé.

## **Conclusion**

Chateaubriand est un phénomène. Dans ses écrits, il nous livre une belle page d'humanité, mettant en partage ses récoltes littéraires et cultu-

---

24 CERVANTÈS (M. de), *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, op. cit., p. 778.

relles, ainsi que ses observations faites sur la nature et le cœur humain. En même temps, sans trop se lier, il se cherche des coordonnées personnelles qu'il trouve dans la poésie séculaire<sup>25</sup>. Dans *l'itinéraire de Paris à Jérusalem*, mais déjà auparavant, Don Quichotte de la Manche se fera le guide spirituel de François René, et l'auteur de Saint-Malo sait se prévaloir du génie de Cervantès. Quand il écrit dans sa préface à la première édition de *l'itinéraire*: « Toutefois je sais respecter le public, et l'on aurait tort de penser que je livre au jour un ouvrage qui ne m'a coûté ni soins, ni recherches, ni travail: on verra que j'ai scrupuleusement rempli mes devoirs d'écrivain »<sup>26</sup>, il faut tout simplement y souscrire.

---

25 Jean Christophe Cavallin a consacré une imposante réflexion à ce procédé observé chez Chateaubriand dans son travail *Chateaubriand mythographe: autobiographie et allégorie dans les Mémoires d'outre-tombe*. Paris: Honoré Champion, coll. Romantisme et modernités, n°35 2000, 576 p.: « On y montrera comment le mémorialiste a configuré le récit de son existence à partir de l'hybridation des destins de grandes figures ancestrales, [...] » (p. 33).

26 CHATEAUBRIAND (Fr. R. de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit., p.41.



Georges GOEDERT

Université du Luxembourg<sup>1</sup>

## **HENRI BERGSON. ASPECTS D'UN DUALISME ORIGINAL**

L'un ou l'autre d'entre nous a sans doute eu une pensée pour lui le 4 janvier 2011, date du soixante-dixième anniversaire de sa mort. Henri Bergson n'est certainement pas passé de mode, même si son rayonnement ne bénéficie plus aujourd'hui du même lustre que de son vivant. Les paradigmes scientifiques dont il s'est servi ont beau être en partie désuets, et sa vision de la société avoir besoin d'une adaptation à la nouvelle configuration politique de l'Europe et du monde, toujours est-il que les aspects essentiels de son œuvre continuent à lui conserver une place de choix parmi les plus grands penseurs de la tradition occidentale. Sa philosophie est une illumination de la vie sous ses principaux aspects.

On ne se soustraira pas non plus à la fascination de sa langue si merveilleusement claire et de son style à la fois concis et limpide, lesquels d'ailleurs, pas moins que le contenu de ses œuvres, lui ont valu le prix Nobel de littérature en 1927. Bergson, grand philosophe et grand écrivain ! N'oublions pas non plus l'éminent professeur ! Notamment au Collège de France, on se disputait les rangs pour écouter ses cours. Sa pensée était un message, mieux, une révélation. Dans le conglomérat des théories alors en honneur dans l'enseignement académique, il émergeait tel un phare. Pour bien des raisons sans doute, mais particulièrement parce que sa conception de la vie implique une liberté qui est aussi création et spiritualité. Elle est en plus un appel au dépassement de soi, ce qui lui vaut les suffrages de bon nombre d'esprits généreux.

---

<sup>1</sup> Assistant-professeur associé.

### **Liberté de notre moi**

Choisissons un exemple capable de nous montrer comment une philosophie, en l'occurrence celle de Bergson, peut contribuer à éclairer notre vie journalière jusque dans ses démarches les plus banales. Nous avons une décision à prendre, un choix à faire. L'importance peut en être même minime, cela ne change rien au processus. Il y a des mobiles, des motifs, en partie seulement conscients. Alors il se peut que les questions suivantes se posent : qu'est-ce qui nous incite à opter pour telle solution plutôt que pour telle autre ? Quelles sont les forces intérieures en présence ? Simplement des idées ? S'agit-il d'une démarche mentale, purement intellectuelle ? Méfions-nous ! Le travail de l'intellect n'est jamais totalement à l'abri de l'irrationnel, qui peut l'assaillir même sans que nous nous en apercevions. Est-ce une contrainte, une attirance ? Une pression, une aspiration ? Reconnaissons que la décision est bien souvent prise avant la réflexion, non pas après. Elle émane bien sûr de notre volonté, mais il ne faut pas croire que, même après mûre réflexion, celle-ci s'avère entièrement souveraine. Loin de là. Il faut tenir compte du monde des affections. Celui-ci est peuplé jour et nuit d'impulsions aux forces inégales, dont la plupart n'opèrent même pas ouvertement, car l'inconscient y réclame sa part. Bergson nous parle d'un moi profond ainsi que d'une durée qui en constitue l'attribut essentiel. Ainsi, c'est bien là, au fond de nous-mêmes, que nous avons à quérir notre liberté, non pas dans les articulations de notre intellect. Ce n'est pas le raisonnement qui rendrait libre. Il peut tout au plus donner une impulsion, une secousse. Non, notre liberté est une qualité de notre agir qui exige le concours de toute notre personnalité. Nous pouvons parler d'une concentration de nos forces créatrices.

Il fallait bien reconnaître que nous sommes libres. Le déterminisme scientifique qui régnait en maître à l'époque de Bergson n'a pas fait long feu, du moins dans son intégralité, à cause de son caractère unilatéral. Comment ne se serait-on pas méfié de cette idéologisation de la science ? Déception, désespoir, surtout auprès de la jeunesse, voilà ce qu'il ne manquait pas de produire. Et voici maintenant Bergson : « Au fond de nous notre conscience protestait et nous criait : mais va, tu es libre et responsable ! Il fallait une réaction, avouez-le, contre cette fausse philosophie dégui-



sée en science»<sup>2</sup>. Une liberté constructive, créatrice! Elle relève de l'élan vital en nous et constitue un bien qui porte l'empreinte indélébile de notre constitution psychique.

### Un dualisme aux contenus divers

Bergson a réalisé un dualisme d'un genre nouveau, distinct de celui de Platon aussi bien que de celui de Descartes, pour ne nommer que ces deux grands prédécesseurs. Le réel, chez lui, se présente toujours d'une façon ou d'une autre sous deux aspects fondamentaux. Il est l'objet d'une grande diversité de points de vue avec, au fond, l'élan vital et la matière. Dans *L'Évolution créatrice*, l'auteur emploie l'image d'un « geste créateur qui se défait » pour marquer d'une manière approximative la signification de la matière, tout en désignant l'activité vitale comme « ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, une réalité qui se fait à travers celle qui se défait »<sup>3</sup>. Somme toute, deux mouvements distincts. Il y a d'un côté la vie jusque dans la spiritualité, voire le mysticisme – l'élan vital qui est le principe animateur de l'univers – ; de l'autre la matérialité et tout ce qui s'en rapproche, c'est-à-dire les réalités plutôt stables et fixes, non seulement la matière inerte, mais finalement aussi la morale close et la religion statique. Le réel se présente comme un Tout dans lequel chaque élément tient sa place et remplit une fonction profitable à l'ensemble. Il importe par conséquent d'envisager dans chaque cas particulier les deux entités de la dualité ainsi que leur relation réciproque afin de s'en rendre compte. La relation n'est jamais exactement la même d'un cas à l'autre. Il faut respecter la texture de l'opposition sur les différents plans. C'est sous cette condition qu'il nous est loisible de parler d'un système bergsonien dualiste.

Dans les dualités, nous découvrons des associations, des solidarités, voire des interpénétrations. Par contre, il n'y a pas de fusion. Ainsi, selon *Matière et mémoire*, l'esprit existe par lui-même, il n'est pas le produit de

---

2 BERGSON (Henri), « Réponse à l'enquête de Jules Bertant sur la jeunesse », dans *Écrits et paroles*. Paris: PUF, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1957-1959, 3 vol., p. 369.

3 BERGSON (H.), *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1959, 86<sup>e</sup> éd., xii-372 p.; p. 248.

l'activité biologique, donc du corps. Ceci dit, il faut reconnaître que l'auteur parvient à éviter les difficultés traditionnelles du dualisme, sans pour autant verser dans un monisme simplificateur. Les manifestations de la vie, il lui importe de les distinguer des réalités opposées, c'est-à-dire de celles qui sont stabilisées et servent ainsi, selon lui, de moyen, d'appui, d'instrument.

Les ramifications sont multiples et variées. Il s'agit bien d'un dualisme imparti par l'auteur à toutes les catégories d'êtres. Son originalité provient essentiellement du fait que, dans chaque dualité envisagée, Bergson attribue un caractère avantageux, fructueux, à la relation entre les opposés. À ses yeux, l'opposition ne signifie pas qu'un des côtés tende à surmonter l'autre. Il prend bien sûr parti en faveur de tout ce qui se situe du côté de la vie, mais chaque manifestation de l'élan vital, jusque dans la spiritualité et le mysticisme, trouve appui dans une tranche du réel correspondante et opposée. Bergson rassemble, il ne divise pas. Il envisage les opposés d'une manière exclusivement positive. Leur contraste peut être plus ou moins grand. La nature exacte de la complémentarité réciproque en dépend. Cette diversité prouve bien le caractère concret et l'importance de l'expérience qui caractérisent cette philosophie. En tout cas, Bergson aspire à la conciliation. Toute sa philosophie est le témoignage saisissant d'un esprit tolérant. Ses écrits sont absolument dépourvus d'agression. Ils invitent à une vision positive du monde et de l'homme.

D'une certaine façon, cette opposition des contraires chez Bergson rappelle Héraclite. Seulement, pour le sage d'Éphèse, *Polemos*, la guerre, est « le père de toutes choses ». Le conflit des contraires donne naissance aux êtres et assure leur conservation. Ce conflit a le sens d'une compétition, d'une concurrence. Mais dans leur opposition même, les contraires peuvent se maintenir l'un l'autre, car le conflit est associé à l'harmonie. C'est pourquoi l'univers n'est pas dévasté, ni chaotique. Le conflit et l'harmonie constituent ainsi eux-mêmes un couple de contraires dont les termes sont finalement complémentaires. Cette idée de compétition n'existe pourtant pas chez Bergson. Il parle seulement d'un double aspect du réel et de la connaissance. Dans son dualisme, nous ne découvrons pas d'aspect conflictuel ni concurrentiel.

### Le dualisme à ses débuts

Le dualisme s'est manifesté très tôt chez Bergson. Dès *Matière et Mémoire*, ouvrage paru en 1887, nous notons une prédilection pour les couples d'opposés. Comme l'indique le sous-titre, il s'agit d'un *essai sur la relation du corps et de l'esprit*. C'est au moyen du thème de la mémoire que cette relation est abordée. Selon l'auteur, l'activité de la mémoire présente deux faces. L'une est purement mécanique et biologique : c'est une sorte d'habitude corporelle. L'autre, par contre, est composée de souvenirs purs qui ont leur propre vie : c'est en l'occurrence une mémoire toute qualitative, exclusivement psychologique, indestructible. Les maladies du corps ne peuvent pas la détruire. Cette mémoire – Bergson l'appelle « pure » – est globalisante : elle rassemble le passé en un tout. Ici déjà, le flux vital se développe dans une activité spirituelle, tout en étant accompagné subsidiairement d'une réalité d'ordre mécanique apparentée à la matière. La « mémoire-habitude » joue le rôle d'un instrument au service de la « mémoire pure ». Il faut donc envisager la mémoire sous les deux angles pour obtenir une conception adéquate de ce qu'elle représente dans son ensemble.

Ensuite, grâce à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, la thèse française soutenue par Bergson en 1889, nous avançons d'un pas considérable. Cet écrit, par son dualisme, mais aussi par le recours résolu à l'expérience, annonce les œuvres futures, jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*. Il y a un temps mathématique, mesurable ; il y a aussi la durée de notre moi profond où la succession signifie interpénétration, fusion, organisation. La durée est « hétérogène, qualitative, créatrice »<sup>4</sup>. Il s'agit là d'une différence de nature, insurmontable, non pas seulement d'une différence de degré ! Mais il ne faut pas oublier pour autant le caractère instrumental du temps mathématique. En effet, la durée a besoin de s'en servir comme d'un système de référence. Il est en quelque sorte une forme stable dans laquelle la durée est coulée.

La durée apparaît comme la découverte philosophique fondamentale de l'œuvre de Bergson. On pourrait même prétendre que ce concept restera une sorte d'astre fixe autour duquel la pensée du philosophe gravite. Analogie en cela à la mémoire, le temps se présente donc également sous deux

---

4 BERGSON (H.), *Écrits et paroles*, op. cit., p. 456.

aspects, l'un étant mesurable à l'aide de moyens mécaniques, l'autre, indépendant vis-à-vis des techniques, constituant un pur devenir, une dynamique qui, contrairement au temps mécanique, ne se laisse pas appréhender quantitativement, c'est-à-dire avec les moyens de la connaissance de l'espace, et s'avère ainsi inaccessible à l'emprise scientifique.

La vie est essentiellement durée et c'est dans la durée que se révèle notre « moi profond ». Autrement dit, notre intériorité, qui est un flux perpétuel, est distincte de notre moi observable et mesurable que Bergson appelle notre « moi superficiel ». Cette intériorité est notre conscience. Oui, notre conscience est durée. Il ne faut pas la concevoir comme une sorte de substrat. Ici, nous quittons en particulier Descartes qui, on le sait, a vu dans la pensée – la conscience – l'attribut principal des substances intelligentes. Chez Bergson, notre moi profond est un contenu qualitatif de la conscience, non pas une substance à caractère métaphysique. La conscience apparaît dans le monde des êtres vivants avec la mobilité libre. Elle signifie choix et, par conséquent, liberté. Inutile de préciser qu'elle atteint son apogée chez l'être humain, en matière de complexité, d'étendue et d'intensité. Le dualisme cartésien des substances intelligentes et des substances corporelles, somme toute classique, ne pouvait pas être accepté par Bergson.

Le dualisme bergsonien se manifeste donc au début par deux types de mémoire, ensuite par deux espèces de temps. Puis, dans *L'Évolution créatrice*, cette découverte d'ordre psychologique est transférée à l'univers. Nous passons au domaine cosmologique. Bergson nous confronte dorénavant à l'opposition entre la vie et la matière de même que, sur le plan de la connaissance, au dualisme de l'intelligence et de l'intuition. L'intelligence et la matérialité se confondent dans un seul mouvement qui est inverse de l'élan vital. Elles constituent l'« ordre géométrique » de l'univers. Quant à l'« ordre vital », il incorpore la vie et la conscience, auxquelles s'associe l'intuition, une sorte d'intelligence élargie qui relève de l'instinct. Dans l'intuition, esprit et volonté fusionnent. L'intuition pénètre la réalité en soi de l'élan vital, absolue dans son essence la plus profonde et la plus intime.

### **Nature et rôle de la connaissance**

Nous avons donc affaire à deux faces du réel auxquelles correspondent deux espèces de connaissance. La différence entre les sciences positives et la philosophie en dépend. La métaphysique bergsonienne est fondée sur

l'intuition, tandis que les sciences appartiennent au domaine de la matière et de l'intelligence. Leur objet doit être quantifiable. Il se situera dans l'espace homogène. D'un côté, la vie est objet de science, donc de la biologie ; de l'autre, dans son hétérogénéité, sa créativité et son élan organisateur, elle n'est appréhendée que par la métaphysique. Celle-ci débouche dans la spiritualité et le mysticisme. Il en est question dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, ouvrage dans lequel nous passons sur le plan de la société, voire de l'humanité tout court. La philosophie de Bergson s'y développe en un dualisme sociologique tout aussi original que les dualismes psychologique et cosmologique avec leurs compléments sur le plan de la connaissance. Pour cerner la morale, il y a le clos et l'ouvert. Quant à la vie religieuse, elle est marquée par la différence entre le statique et le dynamique.

Or, la connaissance de même que les objets sur lesquels elle porte ont beau se présenter sous un double aspect, point n'est question pour autant de les répartir en deux mondes séparés. Plutôt faut-il parler d'un Tout universel contenant des couples d'opposés, des unités formées de réalités contraires entre elles, mais non pas contradictoires, et qui sont en plus complémentaires de différentes manières les unes par rapport aux autres. Cette complémentarité traduit bien l'esprit conciliateur qui anime cette philosophie. Nous ne trouvons pas ici des opposés dont l'un serait la négation de l'autre. Il existe aux différents niveaux de l'élan vital des dualités dont les entités opposées sont entre elles complémentaires.

Bergson a fait de l'expérience la base de sa philosophie. C'est un « retour à l'immédiat »<sup>5</sup> qu'il opère, ne voulant pas verser dans le genre de pure abstraction qui soulève, d'après lui, de vaines discussions et d'insolubles problèmes. Il parle même d'une « métaphysique *positive*, c'est-à-dire susceptible de progrès indéfini »<sup>6</sup>. Pour comprendre la portée de cette expression, il faut considérer le caractère illimité de l'expérience. À travers les générations, l'expérience humaine progresse et s'élargit constamment.

Ainsi, c'est bien à partir de l'expérience que Bergson développe sa métaphysique. Il n'est donc pas question de penser que l'expérience soit

---

5 BERGSON (H.), « Discussion à propos du *Vocabulaire philosophique* », dans *Écrits et paroles*, op. cit., p. 301.

6 BERGSON (H.), « Lettre à W. James », dans *Écrits et paroles*, op. cit., p. 236.

réservée exclusivement à la science. Dans l'expérience, l'auteur entend saisir le réel dans toutes ses dimensions, y compris ses caractéristiques ontologiques. Et les découvertes qu'il fait dans son for intérieur, donc grâce à l'introspection, il les projette sur la nature entière. «La méthode philosophique telle que je l'entends, écrit-il au Père Joseph de Tonquédec en 1912, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure), et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde»<sup>7</sup>.

Ajoutons-y que la philosophie bergsonienne est rigoureusement réaliste. En ce qui concerne donc la question usuelle de choisir entre le réalisme et l'idéalisme de la connaissance, sa position est parfaitement claire : il existe bien un réel qui se situe en dehors du champ de notre conscience et l'être humain est capable de le saisir correctement. Les faits de la conscience ne constituent pas l'unique réalité. Ce choix est d'autant plus important qu'après Kant et surtout après l'idéalisme allemand des Fichte, Schelling et Hegel, la démarche philosophique qui réduit l'être à la pensée, aux idées, avait connu une vogue fort appréciable, dont le retentissement, sur le plan philosophique, n'était sans doute pas moins important que le positivisme d'un Auguste Comte qui mettait la métaphysique au ban – pour ne pas dire au pilori – du monde savant. Encore en 1935, Bergson confiera au Père Gorce que s'il fallait choisir entre réalisme et idéalisme, il se déclarerait pour un «*réalisme radical*»<sup>8</sup>.

L'originalité de la philosophie de Bergson consiste entre autres à ne pas porter atteinte au prestige de la science positive, si légitimement retentissant de son vivant, en réhabilitant une métaphysique plongée dans une situation précaire. Il faut octroyer à chacune sa part. Pas question de développer l'une d'elles aux dépens de l'autre. Nous avons simplement affaire à deux mouvements du réel, différents l'un de l'autre. Ainsi, science et métaphysique sont deux manières opposées, mais pourtant complémentaires, de connaître. Au double aspect du réel correspond un double aspect de la connaissance.

---

7 BERGSON(H.), «Lettre au P. Joseph de Tonquédec», dans *Écrits et paroles*, op. cit., p.365.

8 BERGSON(H.), «Lettre au P. Gorce», dans *Écrits et paroles*, op. cit., p.598.

Il appartiendra à la science de prendre pour objet ce qui est traitable mathématiquement. Elle aura nécessairement un caractère mécaniste et déterministe. La métaphysique par contre aura pour tâche de sonder les profondeurs de la vie. Dans la spiritualité, jusqu'au mysticisme, elle opère une démarche qui conduit aux approches de Dieu.

### **Dualisme moral : obligation et vocation**

Dans les *Deux sources*, Bergson développe un dualisme sociologique. Sur le plan de la moralité, celui-ci se concrétise dans le clos opposé à l'ouvert. Suit l'opposition entre la religion statique et la religion dynamique. La religion dynamique est essentiellement élan mystique. Celui-ci dépasse la morale ouverte qui pourtant constitue un aspect important de son développement.

Nous avons des devoirs envers la société dans laquelle nous vivons. Bergson parle de l'obligation. Il emploie même l'expression « le tout de l'obligation »<sup>9</sup>. L'obligation est le principal attribut de la société close. Elle est une sorte d'habitude, quoiqu'elle se distingue des autres habitudes sociales par une différence de nature, non de degré. Il ne faut pas perdre de vue que la société close est un agrégat social qui comporte tout un système d'habitudes. L'obligation exerce une pression sur notre volonté libre. Elle est souvent un obstacle, mais elle se montre davantage comme un appui. En tout cas, nos obligations, il faut les remplir du moment que nous tenons à être intégrés dans la société.

Exigences de la société close! L'obligation morale fait partie de notre « moi social », superficiel par rapport à notre moi fondamental. Avec notre « moi profond », par contre, nous passons à un autre niveau, à savoir celui de l'homme en tant qu'homme. C'est grâce à notre moi profond que nous avons les moyens de servir l'humanité et de la faire progresser. Lorsque nous passons à nos devoirs envers l'humanité entière, c'est encore à une différence de nature que nous avons affaire.

L'obligation fait partie d'un mécanisme monté par l'élan vital afin d'assurer la survie de l'espèce. La société close développe les dispositions natu-

---

9 BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1955, 76<sup>e</sup> éd., 340 p. ; p. 17.

relles de l'homme. Puisqu'elle est naturelle, on voit mal comment pourrait s'y substituer un autre type de société. Aussi une société ouverte, qui comprendrait l'humanité entière, est-elle loin de se profiler à l'horizon des possibilités humaines. Il n'existe que des essais, des tentatives, des projets qui vont dans cette direction en substituant l'ouverture à la clôture. C'est l'actualisation des valeurs démocratiques, donc *grosso modo* l'application des Droits de l'homme, qui constitue cette ouverture. Elle est l'objet d'une aspiration, laquelle répond à un appel. La morale ouverte, au service de la société ouverte, est bien une morale d'aspiration.

L'amour de l'humanité la caractérise principalement. Elle s'incarne en des « individualités privilégiées »<sup>10</sup>. Celles-ci, véritables modèles pour les autres humains, jouent un rôle de tout premier ordre. Bergson parle aussi des « grands entraîneurs de l'humanité »<sup>11</sup>. C'est de leur personnalité qu'émane l'appel qui, enregistré par ceux qui sont capables de l'entendre, devient vocation. L'élan vital fait éclore ainsi des vocations qui ont pour but d'aider l'homme à dépasser les limites de la société close.

L'obligation a donc pour origine la société ; la vocation, par contre, a pour origine l'élan vital même. Ainsi, lorsque nous opposons obligation et vocation, nous tenons compte de deux sources différentes, complémentaires l'une de l'autre. L'obligation pousse vers l'obéissance à des règles dictées par la société, tandis que la vocation constitue un appel qui nous attire vers un monde de valeurs supérieures. Le clos a besoin de l'ouvert et vice-versa. On peut même prétendre qu'ils s'entrepénètrent, quoiqu'il existe entre eux une différence de nature, non simplement de degré. Mais les obligations morales constituent pour ainsi dire les structures dans lesquelles les vocations peuvent s'installer et s'épanouir. D'un autre côté, si une société venait à manquer de vocations de ce genre, elle perdrait les idéaux qui étayent le système des obligations qu'elle émet.

L'obligation est inférieure à la vocation, de sorte que bien des commentateurs parlent d'une morale infra-intellectuelle, tandis qu'ils considèrent la vocation et toute l'activité qui en résulte comme étant d'ordre supra-intellectuel. En tout cas, quant au fond, ni l'une ni l'autre ne relèvent d'une justification rationnelle. La vocation, en effet, provient de forces vives qui pointent

---

10 BERGSON (H.), *Les Deux Sources...*, *op. cit.*, p. 48.

11 BERGSON (H.), *Les Deux Sources...*, *op. cit.*, p. 55.



vers l'infini, l'éternel, alors que l'obligation a pour fonction de sauvegarder les intérêts de l'espèce humaine en assurant la stabilité dont la société a besoin pour subsister. Somme toute, il y a dans l'éthique bergsonienne deux doctrines. Celle de la pression accuse une infériorité par rapport à celle de l'aspiration. Les néo-thomistes reprochent à Bergson de négliger ainsi la morale classique, celle qui s'en tient au jugement par l'intellect suivi de la décision par la volonté libre. Nous n'entrons pas dans le dédale de cette problématique tout à fait centrale. Qu'il nous suffise de souligner que l'infériorité de l'obligation par rapport à la vocation n'est pas à considérer comme une absence d'utilité.

Au niveau de la société, nous pouvons ainsi distinguer un dualisme analogue à celui de l'élan vital et de la matière. La relation entre les deux entités de la dualité a beau être plus précaire, moins évidente, il n'en reste pas moins qu'il règne entre l'obligation sociale et l'aspiration à des valeurs supérieures, voire éternelles, une relation de réciprocité. Elles se renforcent l'une l'autre et sont toutes deux indispensables. Si l'une consolide, l'autre anime. L'appui est mutuel, mais il n'est pas le même de part et d'autre. Il faut y ajouter la dualité du statique et du dynamique au niveau religieux. La quintessence de la relation qu'ils entretiennent est pratiquement identique.

Cela nous permet d'affirmer qu'il n'y a pas de véritable scission dans l'éthique bergsonienne. On ne peut pas séparer les deux morales. Chez Bergson, pour le moins depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, le schéma dualiste est absolument fondamental et quasiment identique pour chaque domaine, qu'il soit psychologique, cosmologique, épistémologique ou social, quelles que soient les divergences dans le réel concret. Le dernier mot appartient à la mystique qui a pour essence la charité. Elle inspire entre autres la croyance aux valeurs démocratiques. Les propos sur la mystique constituent l'achèvement du système. Bergson montre en particulier que la mécanique, donc le machinisme, lui sert d'appui. L'homme se détachera de la matière à mesure qu'il parviendra à la dominer. Le passage final des *Deux sources*, consacré à « Mécanique et mystique », est certainement le fruit le plus éminent et le plus caractéristique du dualisme bergsonien, conciliateur et résolument humaniste.





Germaine GOETZINGER

Centre National de Littérature

### **DER PRIX LITTÉRAIRE VON 1947. REFLEXION ÜBER LITERARISCHE NORMBILDUNG IN DER NACHKRIEGSZEIT**

Für viele Literaturrezipienten mag literarische Wertung etwas Individuelles sein. Für den Kulturhistoriker aber stellt sich die Frage, inwiefern literarische Wertung auch ein «fait social» im Sinne Émile Durkheims<sup>1</sup> darstellt. Das bedeutet, dass literarische Wertung außerhalb des individuellen Bewusstseins existiert, den Einzelnen einem gewissen Zwang unterstellt und einen kollektiven Charakter hat. Dieser Frage soll am Beispiel eines Literaturpreises an einer historischen Bruchstelle nachgegangen werden. Dabei wird auf Momente metaliterarischer Kommunikation hingewiesen, die zur kulturgeschichtlichen Normkonstruktion in Beziehung stehen und dadurch wichtige Elemente zum Verständnis der Entwicklung des literarischen Lebens liefern können.

Die Vergabe von Literaturpreisen ist in der Regel eine Möglichkeit, die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit auf einzelne Werke bzw. das gesamte Œuvre eines Schriftstellers zu lenken und dadurch zu dessen Reputationssteigerung beizutragen oder aber einen Beitrag zur wirtschaftlichen Existenzsicherung von Schriftstellern zu leisten. Literaturpreise können aber kulturpolitisch auch als gezielte Steuerung des literarischen Lebens eingesetzt werden, indem sie eine kritische Sichtung der literarischen Produktion vornehmen mit dem Ziel, poetische und kulturpolitische Akzente zu setzen. Unter soziologischem und kulturhistorischem Blickwinkel stellen Dokumente, die sich auf die Zuteilung von Literaturpreisen beziehen, Sedimente eines Prozesses der sozialen Wirklichkeitskonstruk-

---

1 DURKHEIM (Émile), *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Éd. Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, n°729, 2009, 231 p.

tion dar, in denen die implizite Methode<sup>2</sup> der literarischen Wertung als Prozess sichtbar werden kann.

### Die Vorgeschichte

Im kulturellen Mikrokosmos Luxemburgs tut man sich symptomatischerweise mit der Vergabe von Literaturpreisen schwer. Möglicherweise hängt das zusammen mit der komplexen kulturhistorischen Figur der Referenz auf das Fremde, die der Hypertrophie literarischer Identitätsbildung in Luxemburg zugrunde liegt<sup>3</sup>.

Als am 8. Juli 1924 der erste Literaturpreis ausgeschrieben wird, tagt die Jury monatelang, um zur Schlussfolgerung zu kommen, keiner der eingereichten Texte entspreche den Qualitätskriterien des ausgeschriebenen Preises. Folglich werde er nicht vergeben, was Victor Neuens zu einem wütenden Kommentar in der *Obermosel Zeitung* veranlasst:

Unsere luxemburger Poeten, nicht die Auchdichterlinge, die Verfasser von sogenannten Kitsch- und Schmierwerken, sondern unsere besten einheimischen Schriftsteller, die sich bereits auf dem literarischen Felde hierlands einen Namen gemacht haben, sind derartige Mätzchen gewohnt. Den allermeisten wurde das Fabulieren auf diese oder jene Weise gehörig vergällt, sodass einen ihre schriftstellerische Unfruchtbarkeit nicht im geringsten in Staunen zu setzen braucht<sup>4</sup>.

Dem zweiten Luxemburger Literaturpreis von 1927 ergeht es nicht viel besser. Neben Protesten über die zu niedrigen Preisgelder und die Bedingung, der zu prämierte Text müsse auf Luxemburgisch verfasst sein, während Deutsch und Französisch literaturwissenschaftlichen und literarhistorischen Texten vorbehalten seien, ärgern sich die Schriftsteller über

---

2 Vgl. GARFINKEL (Harold), *Studies in ethnomethodology*. 2<sup>nd</sup> Revised edition. Oxford: Polity Press, 1984, XVI-288 S.

3 GOETZINGER (G.), « Die Referenz auf das Fremde. Ein ambivalentes Moment im Entstehungsprozess der Luxemburger Nationalliteratur », in IWASAKI (Eijito), Hg., *Begegnung mit dem « Fremden »: Grenzen, Traditionen, Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo, 1990*. Bd. 10. München: Iudicium, 1991, S. 179-188.

4 NEUENS (Victor), « Zum Luxemburger Literaturpreis ». Artikel aus der *Obermosel Zeitung* (1927-1928), abgedruckt in *Jong-Hémecht*, Jg. 2, 1927-1928, Nr 2, S. 44-45, S. 45.

die Tatsache, dass es keine offizielle Verkündigung der Resultate gibt<sup>5</sup>. Lediglich die *Indépendance Luxembourgeoise* weiß dank einer gezielten Indiskretion im August 1928 zu berichten, Adolf Berens habe den ersten Preis errungen mit seinem Roman *D'Kerfegsbloum*<sup>6</sup>, der zweite Preis sei an Joseph Tockert gegangen für seine *Michel Rodange Jubiläumsausgabe*<sup>7</sup> und der dritte Preis an Mathias Treschs volkskundliche Arbeit *La chanson luxembourgeoise*<sup>8</sup>. « In kulturellen Angelegenheiten hat bis jetzt der Staat versagt », kommentiert das *Escher Tageblatt*. « Bis jetzt hat man es nicht der Mühe wert gehalten, die Träger unseres Literaturpreises offiziell bekannt zu geben: drei Namen, aus zufälliger Zeitungsnotiz bekannt – und das ist alles »<sup>9</sup>. Aber es kommt noch schlimmer. Als es 1929, also zwei Jahre nach der offiziellen Ausschreibung, zur Preisverleihung kommt, stellt es sich heraus, dass nicht Adolf Berens den ersten Preis errungen hat, sondern Joseph Tockert, und dass Berens und Tresch sich den 2. Preis teilen müssen.

1938 kommt es dann auf Betreiben von Joseph Bech, zu diesem Zeitpunkt *Ministre des Arts et des sciences*, zu einem verbindlichen Text, der staatlicherseits in einem Dreijahresrhythmus die Vergabe eines Literaturpreises, eines Wissenschaftspreises und eines Kunstpreises regelt<sup>10</sup>. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges aber macht diesen Versuch einer Normierung und Regulierung zunichte, bevor er sich bewähren kann.

---

5 [ANONYM], « Stimmen zum Luxemburger Literaturpreis », in *Jong-Hémecht*, Jg.2, 1927-1928, Nr 8, S. 190.

6 BERENS (Adolf), *D'Kerfegsblo'm. En Geschicht a'us dem ale Letzeborger Volleksliewen an der Muselspröch vun ém ale Mann (1921-1928)*. Letzeborreg: P. Worré-Mertens, 1921-1928, 564 S.

7 RODANGE (Michel), *Werke in Luxemburger Mundart*. Mit Bibliographie, Kommentar und Glossar im Auftrag des Rodangefestausschusses bearb. und hrsg. von Joseph Tockert. Luxemburg: Linden & Hansen, 1927, 579 S.

8 TRESCH (Mathias), *La Chanson populaire luxembourgeoise*. Luxemburg: V. Buck, 1929, x-308 S.

9 *Escher Tageblatt* vom 20. Oktober 1928.

10 Arrêté du 1<sup>er</sup> décembre 1938, portant création d'un prix de littérature, d'un prix de science et d'un prix d'art.

### Der literarische Neubeginn

Nach dem Krieg stellt sich die Frage erneut, als sich mit dem Wiederaufbau Luxemburgs auch *in litteris* ein Neubeginn abzeichnet. Dabei unterscheidet sich das Nachkriegsklima in Luxemburg deutlich von der Stunde Null<sup>11</sup> in Deutschland. Sieht man nämlich von den der Gedelit<sup>12</sup> nahestehenden Autoren Pol Michels und Norbert Jacques ab, haben während der Kriegsjahre 1940-44 die Luxemburger Schriftsteller für eine künstlerische Distanznahme gegenüber dem Herrschaftssystem der Nationalsozialisten optiert und einen stummen, aber demonstrativen Abstand von einer politisch erwünschten Indienstnahme genommen. Umso chaotischer und euphorischer gestaltet sich der literarische Neubeginn nach Kriegsende<sup>13</sup>, auch wenn die fiktionalen Wirklichkeitsbilder nicht selten in einem nachweislichen Spannungsverhältnis zu den Tatsachen stehen<sup>14</sup>.

Eindeutiger Mittelpunkt der publizierten Texte ist das Schreiben über den Krieg, wobei die KZ-Darstellungen ehemaliger Häftlinge überwiegen. Diese frühen Augenzeugenberichte entsprechen zum einen der Aufdeckungs- und Informationsaufgabe, die sich die Alliierten gestellt haben. Zum anderen entstehen sie aus dem Bedürfnis heraus, Zeugnis abzulegen. «Hunderttausende haben selbst den grässlichen Terror erduldet und kehren heim», schreibt Pierre Biermann. «Die Öffentlichkeit hat Interesse,

---

11 Vgl. *Doppelleben. Literarische Szenen aus Nachkriegsdeutschland*. 2 Bände. Göttingen: Wallstein; Darmstadt: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, 2009, 438 u. 418 S.

12 Vgl. KRIER (Emile), *Deutsche Kultur- und Volkstumspolitik von 1933-1940 in Luxemburg*. (Bonn Phil.-Diss.). Bonn: [s.n.], 1978, 808 S.

13 CHRISTOPHORY (Jules), *Radioscopie de la littérature luxembourgeoise sur la Seconde Guerre Mondiale*. Luxemburg: RTL éd., Histoire et documents, 1987, 299 S.; GOETZINGER (G.), «Der Zweite Weltkrieg in der deutschsprachigen, der letzebuergesch und der frankophonen Literatur Luxemburgs», *Erich Maria Remarque Jahrbuch*, 13, 2003, S. 8–41.

14 Vgl. DOSTERT (Paul), *Luxemburg zwischen Selbstbehauptung und nationaler Selbstaufgabe*. Luxemburg: Impr. Saint-Paul, 1985, 309 S.; [Collectif], *Les Courants politiques et la Résistance. Continuités ou rupture? Colloque international*, Esch-sur-Alzette, avril 2002, Grand-Duché du Luxembourg. Luxemburg: Éd. Archives Nationales, 2003, 581 S.; VOLKMANN (Hans-Erich), *Luxemburg im Zeichen des Hakenkreuzes. Eine politische Wirtschaftsgeschichte 1933 bis 1944*. Paderborn: Schöningh, Zeitalter der Weltkriege, 7, 2010, ix-582 S.

hat einen Heißhunger nach Berichten über die Zustände in den Konzentrationslagern. Jeder, der die Möglichkeit hat, diesen Heißhunger durch unverfälschte Kost zu stillen, hat auch die Verpflichtung dazu»<sup>15</sup>. Darüber hinaus entsprechen die autobiographischen Dokumentarberichte über die eindeutigen Fakten hinaus einer nicht unproblematischen Form von Sinnkonstitution. Es geht um Rechtfertigen und Einklagen, um den Anspruch auf moralische Überlegenheit der Opfer gegenüber den Tätern, um Anerkennung des erlittenen Unrechts, um Schuldzuweisung und um Nicht-Vergessen-Wollen.

Parallel zu der langen Reihe der dokumentarischen Zeugnisse stehen die literarischen Bearbeitungen des Kriegsstoffes. Zum einen bieten sie einen distanzierenden Rahmen, in dem das schwierige persönliche Sprechen über das Kriegererleben sich ausdrücken lässt. Zum anderen entsprechen sie dem Anliegen, eine Tradition des Gedenkens zu schaffen. Hier sollen mahnmalähnliche Chiffren der Kriegsleiden entstehen, welche die pathetische nationale Identifikation mit den Opfern erlauben und als Gegenstück eine z.T. ausgesprochen anklägerische antideutsche Rhetorik enthalten. Ähnlich wie bei den unzähligen Kriegerdenkmälern und den häufigen Erinnerungs- und Gedenkzeremonien, geht es darum, das während der Kriegsjahre starke Gemeinschaftsgefühl zu perpetuieren und das Bild eines im Widerstand geeinten Volkes zu vermitteln.

Dennoch stehen mit *Reconstruction* und *Épuration* schwierige und schmerzhaft gesellschaftspolitische Aufgaben an. Dementsprechend steht literarisches Schreiben im Zusammenhang mit der Emergenz eines appellativen Gesellschaftsentwurfs des neuen Miteinanders<sup>16</sup>. Pierre Frieden vertritt die Idee, der materielle Wiederaufbau müsse einhergehen mit einem moralischen *Redressement*<sup>17</sup>. Für viele Intellektuelle, insbesondere Schriftsteller, gilt dieser Gedanke als konsensfähig. Die Idee des *Redressement*

---

15 BIERMANN (Pierre), *Streiflichter aus Hinzert, Natzweiler, Buchenwald. Luxemburg. 2.* [Luxemburg]: Verlag der « Volksstimme », [1945], 44 S.

16 Vgl. KRIER (Antoine), *Ein neues Luxemburg in einer neuen Welt. Plan für soziale Sicherheit.* [Esch-sur-Alzette]: Imprimerie coopérative luxembourgeoise, [1945], 160 S.

17 Vgl. FRIEDEN (Pierre), *Cahiers du redressement. Schriften zum Wiederaufbau.* 1-12. Luxembourg: P. Worré-Mertens, 1944-1945; GROBUSCH (André), « La Patrie et l'Europe selon Pierre Frieden. Les Cahiers du redressement ont 60 ans », *Forum für Politik, Gesellschaft und Kultur*, (Luxemburg), 247-248, Juni 2005, S. 51-56.

wird u. a. aufgegriffen in der von Willy Gilson edierten Wochenschrift *Le Grand-Ducal*. «Le "Grand-ducal", en servant la patrie luxembourgeoise, servira par là même ce qui fait le prix de l'existence: la spiritualité contre le matérialisme, l'équité et la justice contre la force et la barbarie.»<sup>18</sup>

Schon bald werden Stimmen laut, die den literarischen Neubeginn mit einem Literaturpreis dokumentieren und konsolidieren möchten. Die erste Initiative unternimmt 1945 die UNIL (*Union des intellectuels luxembourgeois*)<sup>19</sup>, die sich als Vereinigung demokratischer Intellektueller versteht und einen Beitrag zur «kulturellen Rekonstruktion» Luxemburgs liefern möchte. Der Literaturpreis, der für Erzählungen und Märchen ausgeschrieben ist und jedem offensteht, «qui n'a pas été touché par l'épuration officielle»<sup>20</sup>, endet laut Jurymitglied Emile Marx in einem «Fiasko von [...] beschämendem Ausmaß» für das literarische Leben. Die Jury zieht es vor, sich über das Resultat ausschweigen, und es kommt einmal mehr zu keiner Preisüberreichung. «Aufstrebende Talente wurden bei dieser Gelegenheit nicht entdeckt», kommentiert Emile Marx.

Als Wettbewerber marschierten nur jene Unentwegten auf, deren blindes Selbstvertrauen ihrem mangelnden Können stramm die Waage hält. Der Nazigeist hat anscheinend in den Köpfen eine solche Verwirrung hinterlassen, dass sich demnächst die Geistigen solidarisch zur Wehr setzen müssen, soll das Recht der Kritik ihnen erhalten bleiben<sup>21</sup>.

In Marxens Kommentar schwingt die Hoffnung mit, dass sich eine junge Generation von Schriftstellern herauschäle und die Differenz zur Nazizeit markiert werde. Er schließt mit der Forderung nach einer verstärkten literarischen Normbildung, die der «Verluderung der literarischen Sitten» gegensteuern, aber auch ein Moment «aktiver Solidarität aller Geistigen» darstellen soll.

Eine effizientere Sichtung der disparaten Texten, die während der Besatzungszeit entstanden sind bzw. unmittelbar danach und die sich in

---

18 *Le Grand-Ducal*, n°7, 1<sup>er</sup> octobre 1945.

19 Union nationale des intellectuels luxembourgeois (U.N.I.L.) et Centre culturel et d'Éducation populaire de Luxembourg. *Statuts, membres, réunions, correspondance 1945-1972*. (Archives nationales, FD-152-19).

20 Ebd.

21 MARX (Emile), «Das literarische Leben», *Les Cahiers luxembourgeois*, 1, 1946, S. 81-83; S. 83.



der Mehrzahl keiner literarischen Tradition verpflichtet fühlen, erwartet man sich durch eine Wiederbelebung des 1938 geschaffenen Literaturpreises, der gegenüber dem Literaturpreis der UNIL auf die staatliche Legitimierung zurückgreifen kann. Die kritische Analyse der Juryunterlagen des ersten Nachkriegsliteraturpreises<sup>22</sup>, der an einer kulturhistorischen Bruchstelle stattfindet, erweist sich als äußerst aufschlussreich<sup>23</sup>, erlaubt sie doch einen Einblick in die Bemühungen, neben dem Prämieren von herausragenden Werken, gleichzeitig normierend einzuwirken und poetische und kulturpolitische Akzente zu setzen. In diesem Prozess der Normbildung werden Referenzen und Figuren des Wertens sichtbar, die uns erlauben, im Lichte der literarischen Wertung das Geistes- und Kulturleben von damals zu verstehen.

Die angesprochene literarische Normbildung findet auf drei Ebenen statt. Zuerst geht es darum, wie im spezifischen Kontext der Nachkriegszeit die Initiative der Wiederbelebung des Literaturpreises an die politischen Entscheidungsträger herangetragen wird, dann um die formale Erledigung des Auftrags und schließlich um die internen kontradiktorischen Debatten der Jury über den literarischen Wert der eingereichten Texte.

### **Die Etablierung eines staatlichen Literaturpreises**

Am 12. Dezember 1946 geht ein Schreiben an den Unterrichtsminister Joseph Bech mit der Bitte, «de reprendre le plus tôt possible la tradition des prix de littérature que le gouvernement décernait avant la guerre pour les meilleurs ouvrages parus en luxembourgeois, en français et en allemand». Damit die Preise ein «stimulant effectif de notre vie intellectuelle» seien, solle auch nicht versäumt werden, die Preise an den heutigen Geldwert anzupassen. Der Brief mit dem Briefkopf der Lehrernormalschule ist gezeichnet von einigen der führenden Intellektuellen Luxemburgs, u.a. Emile Schaus, Alphonse Arendt, Paul Henkes, Pierre Grégoire, Nicolas Heinen, Antoine Bourg, Lucien Koenig, Jos Maertz, René Neuens,

---

22 Arrêté du 1<sup>er</sup> décembre 1938, portant création d'un prix de littérature, d'un prix de science et d'un prix d'art.

23 Prix de littérature, de science et d'art (CNL-L-100); alle folgenden Zitate zum Literaturpreis sind diesen Unterlagen entnommen.

Paul Noesen. Wie es der Briefkopf vermuten lässt, geht die Initiative von den an der Lehrernormalschule Lehrenden aus.

Die Regierung reagiert positiv. Drei Monate später, am 10. März 1947 liegt ein *Arrêté ministériel* vor, das festhält, dass das Preisgeld auf 10000 Franken erhöht wird, dass es im Dreijahrestakt einen Literatur-, einen Kunst- und einen Wissenschaftspreis geben wird und dass im Jahr 1947 ausnahmsweise sowohl ein Literaturpreis als ein Kunstpreis verliehen werden soll. Zugelassen sind ausschließlich Werke, die nach 1940 entstanden sind und/ oder erstmals nach der Befreiung veröffentlicht oder ausgestellt worden sind, sowie unveröffentlichte Texte. Als Abgabetermin für den Literaturpreis wird der 1. Oktober 1947 festgelegt.

Am 28. Juli werden in einem weiteren *Arrêté ministériel* die Namen der Jurymitglieder bekannt gegeben. Vorsitzender der Jury ist Jean-Pierre Erpelding, Deutschlehrer am Athenäum, Sekretär ist Tony Bourg, Französischlehrer am Lycée de Garçons in Luxemburg. Beide waren während der Kriegsjahre nach Deutschland zwangsverpflichtet worden. Beisitzende der Jury sind Joseph Hess und Ernest Bisdorff sowie Albert Hoefler, Schriftsteller und Chefredaktor der *Obermosel Zeitung*. Hoefler ist der einzige der Juroren, der nicht aus dem Lehrfach stammt.

### **Die Erledigung der offiziellen Mission**

Die Jury tritt dreimal zusammen. In der ersten Sitzung vom 19. August 1947 wird ein Ausleseverfahren vereinbart. Jedes angenommene Werk sollte von drei Jurymitgliedern gelesen werden; jedes in die engere Auswahl gekommene Werk sollte von allen Jurymitgliedern gelesen werden, die sich zu einer Benotung und einem schriftlichen Kommentar verpflichteten. « Tout ouvrage admis au concours serait lu par trois de ses membres ; les ouvrages qui se révéleraient de qualité supérieure, seraient lus par cinq membres. Le jugement individuel s'exprimerait par une cote s'appuyant sur un rapport écrit. » Die *Cote* ist der in der Schule üblichen Benotung angeglichen, und ihr Maximum wird auf 60 Punkte festgesetzt.

Am 9. Januar 1948, bei der zweiten Sitzung der Jury, liegen 16 deutsche, 15 luxemburgische und 12 französische Werke vor. In die Auswahl aufgenommen werden zusätzlich fünf deutsche und zwei französische Werke, obschon sie nicht auf dem offiziellen Weg eingereicht worden sind, so dass es insgesamt 50 Texte zu bewerten gibt. Die Autoren sind aus-

nahmslos männlichen Geschlechts, es sei denn hinter dem Pseudonym Orlande hätte sich eine Frau verborgen. Dass Joseph Funck der Autor der anonym eingereichten Erzählung *Die Sühne der Hilda Müller* ist, wissen wir spätestens seit dem Erscheinen 1948 von *Bastillen*<sup>24</sup>, einer Sammlung von Erzählungen. Verschiedene Autoren haben mehr als ein Werk ins Rennen geschickt, so z. B. Emil Schaus, der neben *Schnéig*, ebenfalls *Aus den Memoiren eines Douaniers* und *Marthe Oriane* präsentiert. Fünf Werke werden abgelehnt: *De gro'sse Käser* von Adolf Berens, das unter dem Pseudonym Jules Reiff eingegangen war, wegen Unleserlichkeit « *manuscrit illisible* », ein Zeitungsartikel von Jean Jaans, sowie drei Werke, deren Thema nicht « *purement littéraire* » sei, nämlich *La Matière dans l'art contemporain* und *La Réforme de la peinture française*, beide von Michel Stoffell und *Geschichte des Krieges* von Paul Weber. Stoffell und Weber wird nach Abschluss der Auswahlprozedur schriftlich mitgeteilt, dass sie die Texte beim Wissenschaftspreis von 1948 präsentieren dürfen.

Am 5. Februar schlägt die Jury Minister Bech vor, den Preis, sowie es das Reglement zulässt, unter drei Preisträger aufzuteilen und dabei die drei Landessprachen zu berücksichtigen.

Le jury a décidé de proposer à Monsieur le Ministre de l'Éducation nationale de partager pour des raisons d'équité, les 10.000 frs prévus et d'attribuer trois prix, l'un à une œuvre française, l'autre à une œuvre allemande, et le troisième à une œuvre luxembourgeoise.

Dementsprechend werden zwei Wochen später, am 17. Februar, dem Minister die Namen der Preisträger und die Titel der zu prämierenden Werke mitgeteilt. Prämiert werden: *Der Verräter* von Nik Hein, *Les Désirs der Jean Bachelin* von Joseph Leydenbach und *E Summerdram* von Marcel Reuland. Während die beiden ersten Werke mit jeweils 4000 Fr. belohnt werden, muss Marcel Reuland mit 2000 Franken vorlieb nehmen. Da es sich bei *E Summerdram* um eine Übertragung ins Luxemburgische des Shakespeare-Stückes *A Midsummer Night's Dream* handelt, wird nur die sprachliche Form gewertet, was den Zusatz « *pour la forme* » im Brief an Minister Bech erklärt.

---

24 FUNCK (Joseph), *Bastillen. Schicksale in dunklen Zeiten*. Luxemburg: Verl. der « Cahiers luxembourgeois »; Metz: P. Even, 1948, S. 166.

Darüber hinaus erhält Minister Bech einen *Rapport général*, eine gemeinsam verfasste schriftliche Begründung der Jury. Dabei werden allerdings keine Bewertungskriterien offen gelegt. Ob Bech ebenfalls die Einzelgutachten der Jurymitglieder und die Tabelle mit der Benotung der einzelnen Texte vorgelegt wurden, entzieht sich unserer Kenntnis.

### Einblick in die Debatten der Jury

Festzuhalten ist, dass es bei den Juryarbeiten vorerst zu einer Konsolidierung der Dreisprachigkeit der Nationalliteratur mit einer Austarierung der Positionen der jeweiligen Sprache kommt. Trotz einer nach Kriegsende geführten emotionsgeladenen Kampagne zugunsten des Luxemburgischen als Literatursprache, überwiegen die deutschen Beiträge, denen die Jury darüber hinaus die größte literarische Qualität, « le plus de profondeur et de richesse » bescheinigt<sup>25</sup>. Es seien Beiträge von großer stilistischer und psychologischer Reife präsentiert worden, « qui permet de les rapprocher des meilleurs livres que nous offrent les écrivains allemands ». Das ist bemerkenswert, denn das Deutsche, das sich während des Krieges diskreditiert hat, wird zu diesem Zeitpunkt immer noch als die verhasste Besatzer-sprache wahrgenommen, deren Gebrauch rechtfertigungsbedürftig bleibt. Emile Marx aber lehnt die kompromisslose Ablehnung des Deutschen, die dem Wunsch entspreche, Deutschland zum Naturschutzgebiet der Barbarei zu erklären, ab und verweist auf die Möglichkeit zu einer kulturellen Höherentwicklung und zu europäischer Geisteshaltung Deutschlands<sup>26</sup>.

An den französischsprachigen Texten bemängelt die Jury den fehlenden Stoffreichtum und eine unzeitgemäße Sprachbeherrschung. Die Verwendung seltener Wörter verleihe der Sprache einen Hauch von « préciosité ». Die französischsprachige Literatur, « qui réussit bien dans l'essai », versage, wenn nicht mehr Debattieren, sondern künstlerisches Schaffen angesagt sei. Die luxemburgischen Texte schließlich seien fehlerhaft, geschwätzig und entbehrten in der Mehrheit einer tragfähigen Handlung sowie der nötigen sprachlichen Sorgfalt: « Les auteurs ne savent guère

---

25 *Rapport général* vom 25. Februar 1948. CNL L-0100.

26 MARX (Emile), « Das literarische Leben », *Les Cahiers luxembourgeois*, 5-6, 1946, S. 425-428; S. 427.

raconter, ils n'ont pas le sens des proportions, ils sont prolixes et oublient que le style [...] est l'art des sacrifices ».

Diese Vorwürfe gelten allerdings nicht für Marcel Reuland, dem die Jury « ein großes Können [...] in der Handhabung unserer Sprache » bescheinigt. Angesichts der Bestrebungen seit Kriegsende, « unsre Mundart zu einer wirklichen Sprache auszubauen und zu erheben », habe sich Reuland « um unsre Sprache verdient gemacht wie seit Rodange wohl keiner mehr ». Darüber hinaus habe er mit der Handhabung des Luxemburgischen in *E Summerdram* bewiesen, dass er ein Dichter sei.

Denn wer imstande ist, so die Volksseele in ihren Urtiefen zu belauschen, wer so die feinsten Zwischentöne in der Sprache seines Volkes heraushört, wer es versteht, das gesprochene Wort in solch plastische Bilder zu fassen, wer es fertig bringt, ein solches Klingen in ein doch zumeist unmelodisches Patois hineinzubringen [...] dem dürfen und können wir unsre Achtung nicht versagen.

Mit Joseph Leydenbach hingegen sei das in Erscheinung getreten, worauf die französischsprachige Literatur Luxemburgs seit ihrem Bestehen gewartet habe: « un romancier. Il vient de naître enfin, en cette année 1947, et s'appelle Joseph Leydenbach ». Sein Hauptverdienst sei es, eine komplexe Romanfigur geschaffen zu haben, die fortan aus der luxemburgischen Literatur nicht mehr wegzudenken sei. « C'est Jean Bachelin, quelqu'un de très doué, de très polyvalent, un homme qui, toujours disponible, toujours avide de sensations, s'éparpillera, se gaspillera, se perdra. » Auch beherrsche Leydenbach die Kunst des Dialogs. « L'auteur, chose nouvelle chez nous, sait conduire comme il faut un dialogue, y mettre de la verve, de l'ironie, de l'élégance. » Das alles könne aber nicht über erhebliche Mängel hinwegtäuschen. So gäben die « multiples aventures sensuelles et sentimentales » Anlass zu Längen und nicht zu rechtfertigenden Wiederholungen. Auch gelängen Leydenbach die Übergänge nicht, und das Handlungsgerüst schimmere durch die Handlung hindurch, nicht zu sprechen von dem unsäglichen Schluss, « cette mort très scénario américain ».

An dem Werk *Der Verräter* von Nikolaus Hein aber haben die Juroren wenig auszusetzen. Es schildert den Leidensweg des loyal zum Landesherrn stehenden Matthäus Conter vor dem Hintergrund der belgischen Revolution von 1830, als es in Luxemburg Bestrebungen gab, sich Belgien anzuschließen. Conters Beharren auf der Treue zum legitimen Herrscher, dem holländischen König-Großherzog, die mit seiner Stigmatisierung als Verräter, dem Exil und dem Tod geahndet wird, gewinne « überzeitliche und

überindividuelle Bedeutung», heißt es in der Begründung der Jury. Die Erzählung erinnere an ein «klassisches Trauerspiel, kurz vor der Katastrophe». Wenig sei bislang in Luxemburg geschrieben worden, das «an Stimmungskraft, an dramatischer und rhythmischer Verdichtung» Heins Text gleich komme. Deshalb könne man auch über den Vorwurf hinwegsehen, Hein greife manchmal «allzu stark in die Saiten der Trauer und der Verzweiflung, so dass es an einigen Stellen bedenklich nach melodramatischer Rührseligkeit klinge».

Gute Kritiken bekommen ebenfalls *Briefe um ein Bildnis* von Paul Noesen und *Usage du temps* von Edmond Dune. Allgemein wird Noesen eine «reine, ausgeglichene, ruhige Form der Sprache» (Bisdorff) bzw. eine «wohl abgewogene, klassisch abgeklärte Sprache» (Bourg) bescheinigt, doch rücke der Versuch, das Bild Leo Meyers von Carl von Pidoll mit der Entwicklung der Eisenindustrie in Verbindung zu setzen, das Werk eher «in den Bereich der gelehrten Forschung» (Erpelding) und steigere dessen «dokumentarischen Wert» (Hess). Mit dem Lyrikband *Usage du temps*<sup>27</sup> von Edmond Dune hingegen, dem dessen Zeit als Fremdenlegionär zugrunde liegt, tut sich die Jury offensichtlich schwer. Zwar bescheinigt Tony Bourg Dunes Gedichten Modernität: «Avec M. Dune la poésie française la plus moderne est entrée au Grand-Duché»; auch sei seine Lyrik «riche en qualités véritablement poétiques» und zeuge von einem «sens très fort du rythme et de l'harmonie». Jos Hess behauptet sogar, kein anderer Luxemburger Autor könne ihm das Wasser reichen.

Ce recueil tout à fait remarquable par la richesse de son inspiration poétique s'agrément d'une aisance d'expression à laquelle [...] le Grand-Duché chercherait en vain parmi ses poètes d'expression française un équivalent.

Gleichzeitig wird dem Autor eine «obscurité voulue» vorgeworfen, seine Imagination verliere sich «dans des visions ténébreuses». Albert Hoefler fragt sich, ob es nicht die Absicht Dunes gewesen sei, «mit dem Dunklen abgründige Tiefe vorzutäuschen», während Hess betont, dies entspreche genau dem poetischen Konzept von Dune. «Ce n'est pas faute de moyens de s'exprimer plus clairement; le brouillard flotte sur les états d'âme, parce que tel est le concept poétique de l'auteur.» Wenig Sympathie findet der

---

27 DUNE (Edmond), *Usage du temps*. Poèmes 1939-1944. Luxemburg: Éd. des Cahiers Luxembourgeois, 1946, 101 S.

Gebrauch der freien Rhythmen, womit er sich zu stark an den «poètes rimbaldiens, mallarméens, valéryens ausrichte» (Bourg).

Erstaunlich ist, dass trotz der den Markt überschwemmenden Texte über den Krieg keiner der prämierten Texte sich mit der Kriegszeit auseinandersetzt und dass auch in der Jurybegründung das rezente Kriegsgeschehen völlig ausgeklammert bleibt. Dabei liegen u. a. mit *Die Cäsar der Entscheidung* von Pierre Gégouire oder *Dorf in der Front* von Albert Gricius durchaus eindrucksvolle, dem Krieg gewidmete Werke vor. Ein völlig anderes Bild aber entsteht, wenn man neben dem *Rapport général* ebenfalls die Einzelgutachten in Betracht zieht. Dann wird deutlich, dass *Der Verräter* neben der historischen Lektüre eine politische zulässt. Jean Pierre Erpelding etwa betont, hier werde eine Frage behandelt, «die uns alle in der letzten Zeit in höchstem Grade in Spannung gehalten hat: die Frage um den Verrat am Lande». Ebenso verortet Tony Bourg den *Verräter* in einer «jener periodisch wiederkehrenden Meinungs- und Zeitwenden» und lässt durchblicken, er entbehre infolgedessen auch nicht «der Beziehung zur jüngsten Vergangenheit». Noch deutlicher wird Joseph Hess, der meint, die Erzählung spiele «in einer Zeit, in der sich die politischen Sympathien der Luxemburger aufspalteten». Zwar sei diese Zeit nicht identisch mit den Kriegsjahren 1940-44, doch würden in dem Text «die Probleme der Treue zur Heimat gestellt, mit ihren Ergebnissen von Schuld und Unschuld [...] etwa so wie zur Nazizeit».

Eine genauere Auswertung der Einzelgutachten erlaubt es, die Bewertungskriterien und die Methodologie der Konsensbildung näher zu bestimmen. In der Regel gibt es weitaus weniger positive als negative Sanktionierungen, die allerdings *ex negativo* in literarische Idealvorstellungen überführt werden können. Entscheidende Kriterien sind die Quintessenz des Literarischen, die Handlungsführung, die Personengestaltung und die Sprachbeherrschung.

Eine ganze Reihe von Texten scheiden aus, weil sie eher dokumentarischen, historiographischen, wissenschaftlichen oder journalistischen Zuschnitts sind. Gefordert wird Fiktionales, Faktographisches wird als unliterarisch abgelehnt. So wirft Tony Bourg Pierre Grégoire vor, sein KZ-Bericht sei lediglich «ein bloßer Tatsachenbericht» und Jos Hess bescheinigt Albert Gricius, sein *Dorf in der Front* sei «eher Wahrheit als Dichtung».

Andere Texte fallen durch, weil ihnen das epische Erzählvermögen fehle, weil sie keinen Spannungsbogen durchhielten oder weil sie aus

einem Nebeneinander von austauschbaren Sequenzen bestünden. So hebt Albert Hoefler Leydenbachs «souffle épique» hervor; hier habe zum ersten Mal ein französischschreibender luxemburgischer Autor den Versuch unternommen, «die Entwicklung eines Luxemburgers von der Geburt bis zum reifen Manne anzuzeigen». Laut Erpelding dürfe Pier Gindt (d.i. Jean Friedrich) die Gattungsbezeichnung Roman für *Jangeli. Roman einer Kindheit* gar nicht in Anspruch nehmen, da es sich lediglich um «eine Reihe von nebeneinandergestellten Episoden» handele. Bei so manchem Text hapere es auch mit dem Schluss, der dann «quelque chose de brusqué, de forcé, et même mélodramatique» aufzeige, wie Tony Bourg an *La Poudre aux yeux* von Alphonse Arend moniert.

Bei der Gestaltung der Personen und Charaktere fehle es an Gestaltungskraft. Vieles sei an den Haaren herbeigezogen, Sentimentalität werde mit Gefühl verwechselt. Tony Bourg wirft Felix Dufays vor, sein *Cosma Benda* sei mit einer «âme [...] trop uniformément bonne» ausgestattet, während *Le Boxeur impénitent* von Nicolas Ries «un personnage peu vraisemblable» sei, da viel zu intellektuell und zu stark an Ries selber ausgerichtet: «Ries a donné à son boxeur trop de son être et de son savoir». «Keinerlei psychologische Entwicklung, keine Handlung, nur Gefühl», moniert Hess an Siggys *Gêschter iwer der Hémecht*.

Unerbittlich und emotional wird die Sprache analysiert. Hier gilt es die Klippen des Zuviel und des Zuwenig zu umgehen. Pierre Grégoire verliere sich «mit Wohlgefallen in unnütze, komplizierte, raffinierte, barocke Wort- und Satzspiele», schreibt Ernest Bisdorff, und Albert Hoefler wirft Willy Gilson vor, «er bediene sich der Sprache [...] des Stammtisches». Die Vorwürfe reichen von «kitschig-pathetisch» über «leeres Wortgerassel und eitel Geflunker» bis hin zu «florilège d'expressions rares» und «unluxemburgisches, transvestiertes Deutsch» (Hess). Franz Binsfeld muss sich von Hess den Vorwurf gefallen lassen, seine geschichtlichen Figuren, «egal welchen Jahrhunderts», sprächen alle «die gleiche Sprache, die des patriotischen Luxemburgers im ersten Jahrfünft nach der Nazi-Bedrückung». Als positiv hingegen wertet Tony Bourg Edmond Dunes «sens très fort du rythme et de l'harmonie» sowie Albert Borschettes «français direct et coulant et dénué d'oripeaux inutiles». Hess bewundert Dunes Stilsicherheit und «l'élégance de son dialogue».

Nicht unwesentlich sind einige eingeflossene Negativbilder, von denen es sich abzusetzen gilt. Dazu gehören offensichtlich Rundfunk und Kino. So



sieht Joseph Hess eine Parallele des schlechten Geschmacks in Willy Gilsons Roman *Je maintiendrai* mit den « activités de Radio Luxembourg entrecoupées de réclames pour Sunlight Soap ». Erpelding wirft Ferdinand Gremlings *Dohém* vor, der Aufbau sei kinoartig, die Teile und Teilchen seien unverbunden und folgten sich sprunghaft. Schließlich reitet Hoefler eine Attacke gegen Sartre und die französischen Existenzialisten, indem er seinen Dichterkollegen Verblendung vorwirft, wenn sie der Meinung seien, dass *La Putain respectueuse* Anfang und Ende jedes dichterischen Schaffens sei. Dementsprechend erklärt sich auch die negative Einstufung von Texten, in denen Sexualität und Promiskuität freizügig thematisiert wird. Dann heißt es bei Erpelding in Bezug auf Funcks *Die Sühne der Hilda Müller*, es handele sich um « dumm lüsternes Getue ».

Den einzigen Hinweis auf das, was man von einem preiswürdigen Text erwarten darf, der sich nicht in Lob oder Tadel erschöpft, gibt uns Joseph Hess in knappen Worten angesichts des Romans *Dohém* von Ferdinand Gremling: « Streichen, konzentrieren, begründen, entidealisieren ».

### **Die sozial- und kulturgeschichtliche Konstellation literarischer Normbildung in der Nachkriegszeit**

Die Analyse der überlieferten Dokumente zum Literaturpreis von 1947 macht den semantischen Kern literarischer Normbildung in der Nachkriegszeit deutlich. Positiv sanktioniert wird eine Literatur, die auf Werte wie Treue, Pflicht, Familie, Glaube, Heimat und Herkunft zurückgreift und sich gleichzeitig eines tradierten literarischen Formenrepertoires bedient.

Darüber hinaus offenbart die Analyse, dass im generationalen Gefüge der Nachkriegszeit eine Entscheidung zugunsten der Vorkriegsgeneration getroffen wird. Die Vereinnahmung der Jugend misslingt nicht nur, es kommt zu einem regelrechten kulturellen Ausschluss der jüngeren Autoren. Dem entspricht die Auseinandersetzung zwischen Alphonse Arend, der sich um die kulturelle Partizipation der Jugend bemüht, und dem jungen Claude Conter, der einerseits die « germanophiles qui n'ont jamais vu l'Allemagne à travers les barbelés » kritisiert und andererseits generell zu dem Befund kommt: « Le malaise des jeunes, existe-t-il ? Non, vous dis-je, la nation est

plus malade que la jeunesse »<sup>28</sup>. Als Nebeneffekt der generationalen Parteinahme, die sich etwa an der Ablehnung von Edmond Dunes Texten ablesen lässt, bildet sich unter den Jüngeren, die zum größten Teil noch schweigen, ein Oppositionspotential heraus, das sich später mit einem Anspruch auf kompromisslose Modernität manifestieren wird.

Im Kontext der Nachkriegszeit ist die generationale Entscheidung sicher keine unmittelbar intendierte Ausgrenzung der Jugend. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines Schulterschlusses über weltanschauliche Grenzen hinweg, der durch die politische Autorität legitimiert wird und im wesentlichen der Konstruktion einer Werthaltung dient, die dem Literarischen eine Daseinsberechtigung gibt. Dem entspricht, dass Literatur sich sowohl vom ideologischen Diskurs als vom Alltagserzählen absetzt. Sie steht nur indirekt im Dienst einer restaurativen nationalen Solidarität, indem sie die Kriegserfahrung ausklammert oder zumindest relativiert, einen Schlussstrich unter die schmerzhaft *Épuration* zieht und die relationalen Spannungen in der Nachkriegszeit, je nach Positionierung zwischen Resistenz und Kollaboration, verschweigt, sie bestenfalls in der historischen Verkleidung zulässt, aber keineswegs offen thematisiert. Sie entspricht auch einem patriotischen Nachkriegsantifaschismus, der das nationale Opfer glorifiziert, für den aber Kollaboration, Holocaust und Exil Tabus bleiben.

Insgesamt zeugt das Vorgehen beim Verleihen des Literaturpreises vom unsicheren Umgang mit der Situation, wie sie sich nach Kriegsende ergibt. Ihre Kennzeichen sind einerseits der unmögliche Anspruch, die Vorkriegszeit wiederherzustellen, andererseits die Notwendigkeit, ein neues Verhältnis zu Deutschland, der deutschen Sprache und Kultur zu finden, ohne sich dem Vorwurf schändlicher Germanophilie auszusetzen. Hinzu kommt schließlich die mehr oder minder autoritative Etablierung von Referenzgrößen, die einen nationalen Neuaufbruch erlauben. Die literarische Normbildung in der Nachkriegszeit steht demnach im Zeichen einer Mythenbildung, die sich auf das komplexe und teilweise paradoxe Neben- und Ineinander unterschiedlicher kulturhistorischer Motivkomplexe stützt.

---

28 CONTER (Claude), « Un tout jeune proteste », *Les Cahiers luxembourgeois*, 13, 1947, S. 55-56; S. 56.



Christine GOUZI

Université Paris IV-Sorbonne

**MUSIQUE ET PEINTURE : LES RÉFÉRENCES MUSICALES DANS LES  
CONFÉRENCES DE L'ACADÉMIE ROYALE DE PEINTURE ET DE SCULPTURE  
AU XVIII<sup>E</sup> SIÈCLE EN FRANCE**

**Les prémices : la théorie des modes au XVII<sup>e</sup> siècle**

La théorie des modes musicaux et de leurs rapports avec la peinture fut élaborée au sein de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture de Paris dans les années 1660. À partir des lettres de Nicolas Poussin écrites en 1647 à Paul Fréart de Chantelou, Charles Le Brun, puis André Félibien établirent des règles de correspondances entre les modes de la musique grecque et l'expression picturale<sup>1</sup>. Selon les théoriciens du Grand siècle, les modes, au nombre de cinq, imitaient les différentes passions de l'âme et les suscitaient chez l'auditeur. Le mode dorique évoquait ainsi la stabilité, la gravité et la sévérité ; le mode phrygien, la véhémence, le caractère furieux ; le mode lydien exprimait « les choses lamentables »<sup>2</sup>, tandis que l'hypolydien était le mode de la suavité et de la douceur. Le mode ionique enfin, était celui de la joie et de la gaieté. Or, la théorie des modes énonçait aussi les moyens picturaux propres à faire naître des sentiments semblables chez le spectateur. Ainsi le caractère lugubre du mode lydien était-il causé

---

1 Voir à ce sujet MAHON (Denis), « Poussiniana. Afterthoughts arising from the exhibition », *Gazette des Beaux-Arts*, n°CIV, juillet-août 1962, p. 1-138 ; MONTAGU (Jennifer), « The Theory of the musical modes in the Académie royale de peinture et de sculpture », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n°LV, 1992, p. 233-248 ; et MÉROT (Alain), « Les modes, ou le paradoxe du peintre », dans le catalogue d'exposition *Nicolas Poussin 1594-1665*. Paris : Galeries nationales du Grand Palais, 1994-1995, p. 80-87.

2 POUSSIN (Nicolas). *Lettres et propos sur l'art*. Textes réunis par Anthony Blunt. Paris : Hermann, coll. Savoir, 1989, 247 p.

par une lumière faible, des tons sombres ou encore des mouvements pleins de langueur. À l'inverse, les couleurs vives, les attitudes animées ou la clarté des arrière-plans éveillaient la « nature joconde »<sup>3</sup> du mode ionique.

Si cette théorie affecta de façon sensible l'expression des passions dans la peinture du XVII<sup>e</sup> siècle, elle révéla aussi l'importance de la notion de « convenance » : l'adéquation du style et du sujet, la mesure de l'expression selon des normes préétablies devenaient ainsi des éléments essentiels du tableau. Ces règles quasi musicales de la convenance picturale furent souvent rappelées dans les conférences de l'Académie royale à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ; elles demeuraient alors un principe de création, défendu par nombre d'artistes. Ainsi Noël Coypel, dans sa conférence du 26 avril 1697, ne peut manquer d'évoquer la théorie des modes et de conseiller au jeune peintre de « considérer la composition d'un tableau comme celle d'un ouvrage de musique, afin que ses parties soient disposées par le plan perspectif de son tableau, pour produire des tons différents [...] »<sup>4</sup>. Le terme de « ton » n'est ici pas employé au hasard. Il se réfère directement à la « tonalité » et au « mode » poussinien, dont le rôle central dans la peinture avait été souvent débattu quelques années auparavant. En 1718, Antoine Coypel renvoie encore à cette théorie, mais en la restreignant cependant à un système de correspondance entre couleurs et sons :

[...] la peinture a ses modes mêmes par les couleurs, comme la musique les a par les sons. Les couleurs qui approchent le plus du blanc inspirent la joie, et celles qui approchent le plus du noir jettent l'imagination dans la tristesse. Chaque chose a son contraire : la lumière du jour réveille la nature, les ténèbres de la nuit l'abattent et n'inspirent que la mélancolie et l'horreur. [...] Songez que chaque sujet que l'on traite doit avoir un caractère particulier qui lui est propre, et que ce n'est pas assez de plaire aux yeux, qu'il faut surprendre et étonner<sup>5</sup>.

3 POUSSIN (Nicolas). *Lettres et propos sur l'art*, op. cit., p. 136.

4 COYPEL (Noël), conférence du 26 avril 1697 : « Sur le rang que le dessin et le coloris doivent tenir entre les parties de la peinture », dans MÉROT (Alain), éd., *Les Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Ensba, coll. Beaux-arts histoire, 1996, 533 p. ; p. 377.

5 COYPEL (Antoine), conférence du 6 août 1718 : « Commentaire de l'Épître à son fils. L'expression », dans LICHTENSTEIN (Jacqueline) et MICHEL (Christian), éd., *Conférences de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture*. Tome IV, vol. 1. Paris : Ensba, 2010, p. 145. Antoine Coypel (1661-1722) était le fils de Noël Coypel (1628-1707).

### La génération harmonique <sup>6</sup> à l'Académie royale au XVIII<sup>e</sup> siècle

On trouverait sans doute d'autres échos de la théorie des modes dans les conférences de l'Académie royale ou dans les écrits théoriques artistiques tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les artistes académiciens font montre de préoccupations différentes. Si la mécanique des passions et la rhétorique qui y était attachée intéressaient d'abord les peintres au XVII<sup>e</sup> siècle, elles ne sont plus réellement centrales pour ceux des Lumières. D'une part parce que l'expression des affects ne passe plus seulement par une transcription gestuelle raisonnée des mouvements de l'âme, mais d'autre part et surtout, parce que c'est désormais la notion « d'harmonie » qui supplante celle de « mode ». En 1713, Antoine Coypel projette ainsi d'explicitier dans plusieurs de ses conférences prononcées à l'Académie les manières d'aboutir « [à] la force, [au] vrai et à l'harmonie des ouvrages »<sup>7</sup>; les références à la musique servent finalement à expliquer « cette divine harmonie qui charme les oreilles », « cette union charmante qui fait le plaisir des yeux, des oreilles, de l'esprit et du cœur »<sup>8</sup>. Le terme « d'harmonie », que l'on relève dans la plupart des écrits académiques jusque dans les années 1750<sup>9</sup>, et que Roger de Piles évoquait déjà en 1708 dans ses *Cours de Peinture par Principes*<sup>10</sup>, révèle une esthétique nouvelle, que le parallèle avec la musique fonde et éclaire tout à la fois.

---

6 Titre que nous empruntons à RAMEAU (Jean-Philippe), *La Génération harmonique*. Paris : Prault fils, 1737.

7 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713 : « Commentaire de l'Épître à son fils. Le coloris et le pinceau », dans *Conférences...*, *op. cit.*, p. 76.

8 COYPEL (A.), conférence du 2 juin 1714 : « Commentaire de l'Épître à son fils. La proportion », dans *Conférences...*, *op. cit.*, p. 109.

9 Le fils d'Antoine Coypel, Charles Coypel (1694-1752), emploie lui aussi ce terme dans une de ses conférences tout en évoquant le parallèle entre peinture et musique : conférence du 6 juillet 1726 : « Dialogue sur la connaissance de la peinture », dans COYPEL (A.), *Conférences...*, *op. cit.*, p. 287. L'harmonie, au sens musical du terme, est encore le maître-mot de la conférence de Jean Restout, lue à l'Académie en 1755 (voir note<sup>31</sup>).

10 Paru à Paris en 1708 chez J. Estienne, mais écrit en 1699.

Il faut remarquer que le concept d'harmonie naît dans la théorie artistique académique au moment où Jean-Philippe Rameau le systématise dans la théorie musicale. On peut même parfois établir un rapport direct entre les écrits des peintres académiciens et ceux des musiciens dits aujourd'hui « baroques ». Le *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* de Rameau<sup>11</sup> est par exemple presque concomitant des *Commentaires de l'Épître à son fils* lus par Antoine Coypel à l'Académie de 1712 à 1720<sup>12</sup>. Coypel transpose en effet dans le domaine de la peinture les nouvelles théories musicales ; bien plus, il semble qu'il se serve de ce parallèle pour défendre l'esthétique du *colorito* au détriment de celle du *disegno*.

Tout d'abord, Antoine Coypel affirme dans plusieurs passages de ses conférences l'importance de l'harmonie en tant que système tonal. De même que la musique digne de ce nom découle de la construction raisonnée d'accords, la peinture « dépend [...] d'un raisonnement continu »<sup>13</sup>. Car pour être musicien comme pour être peintre, il ne suffit pas seulement « d'une disposition heureuse »<sup>14</sup> – « Combien de gens a-t-on vus usurper le nom de musicien pour avoir réussi dans quelques chants naturels [...] ? »<sup>15</sup> –, il faut encore de la « science » et surtout une « harmonie savante et travaillée »<sup>16</sup>. On comprend bientôt que cette insistance sur le travail scientifique dans les deux arts veut prouver la primauté de la pensée harmonique sur la polyphonie. Coypel s'en explique dès 1713 :

Plus il entre de parties différentes dans un chœur de musique, plus l'harmonie en est parfaite. Plus il entre de tons de couleurs variées dans la machine d'un tableau, plus il devient harmonieux. Si chaque partie qui compose un chœur de musique chante bien, l'harmonie du tout ensemble augmente infiniment. Plus

---

11 Publié à Paris pour la première fois en 1722, cet ouvrage théorique rendait compte de débats remontant au XVII<sup>e</sup> siècle. Voir VENDRIX (Philippe), *Aux origines d'une discipline historique. La musique et son histoire en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Genève : Droz, coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, n°260, 1993, 418 p.

12 Publiés sous le titre *Discours prononcés dans les Conférences de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture* en 1721 à Paris, chez Collombat.

13 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713, *art. cit.*, p. 76.

14 COYPEL (A.), conférence du 6 août 1718, *art. cit.*, p. 144.

15 COYPEL (A.), conférence du 6 août 1718, *art. cit.*, p. 145.

16 COYPEL (A.), conférence du 6 août 1718, *art. cit.*, p. 145.

les parties qui composent un tableau sont belles et recherchées, plus le tout ensemble devient parfait<sup>17</sup>.

Un an plus tard, il explicite sa pensée en développant avec force détails la notion de « proportion », qui permettra précisément d'aboutir à l'harmonie recherchée. La proportion est en effet « une convenance de mesure », « un juste accord des parties les unes avec les autres et avec le tout ensemble »<sup>18</sup> qui non seulement fonde la justesse d'un morceau de musique comme d'une œuvre peinte, mais préside aussi à la naissance de la beauté elle-même.

On ne saurait mieux décrire l'harmonie tonale, dans laquelle les sons simultanés ou les parties mélodiques chantées sont, non pas successives et superposées, mais entrelacées selon des accords calculés. Le plus intéressant dans la pensée de Coypel est cependant que cet arrangement réglé des sons correspond très exactement à celui des couleurs<sup>19</sup>; les « tons de couleurs » sont pour lui équivalents aux degrés qui accompagnent le son fondamental :

Le grand art est d'imiter parfaitement la nature, et de faire paraître un objet par la comparaison d'un autre en opposant les couleurs les unes aux autres, qui se faisant valoir réciproquement, augmentent toujours la force, le vrai et l'harmonie de l'ouvrage<sup>20</sup>.

Comme l'octave, la quinte et la tierce accompagnent le son, déterminant les règles mêmes de l'harmonique, les couleurs se répondent, créant une organisation colorée, dont la clé de voûte repose sur la correspondance tonale car, écrit-il plus loin, « en peinture comme en musique un ton en demande toujours un autre »<sup>21</sup>.

Or, c'est à ce point de sa démonstration que Coypel cite Titien « et son école », suggérant que, dans la querelle qui opposait les tenants du coloris et ceux du dessin, la modernité de l'écriture picturale se trouvait du côté

---

17 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713, *art. cit.*, p. 77.

18 COYPEL (A.), conférence du 2 juin 1714, *art. cit.*, p. 109.

19 Antoine Coypel, comme la plupart des peintres du XVIII<sup>e</sup> siècle, parle aussi de « tout ensemble », qu'on doit comprendre comme un synonyme de l'harmonie tonale, le « ton » signifiant à la fois son et couleur ici.

20 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713, *art. cit.*, p. 76.

21 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713, *art. cit.*, p. 78.

des coloristes. Par une mise en rapport habile des sons, considérés selon la théorie nouvelle de l'harmonie tonale musicale, et des « tons » ou couleurs, il démontre la supériorité du *colorito*. De manière sous-jacente, il assimile l'art trop inféodé au dessin ou *disegno* à l'harmonie modale, dans laquelle les sons et les couleurs, différenciés par des lignes dissemblables, évoquent une polyphonie passée de vogue. En regard, les sons ou coloris réglés par une règle tonale, à la fois raisonnée et naturelle (ou imitée de la nature) sont les garants d'une esthétique neuve : celle de l'harmonie « parfaite » ou tonale. Lors de l'élaboration de ses principes d'harmonie, Rameau cherchait précisément à retrouver les origines naturelles de la musique (il suivait en cela nombre de musiciens et de philosophes, tel Mersenne au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>). Sans en voir certainement toutes les implications philosophiques, Antoine Coytel ne se fait pas faute de relier cet aspect de la musique moderne au concept d'imitation de la nature, théorisé également dans le sein de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture au XVII<sup>e</sup> siècle. Par la métaphore musicale, il en détourne presque le sens, pour en faire un des fondements de la justification du coloris. Au lieu d'évoquer comme à l'habitude dans les ouvrages artistiques le travail décanté d'après la réalité, la nature devient synonyme du « vrai », qui découle d'une harmonie certes élaborée, mais qui retrouve une fraîcheur originelle grâce à une pratique raisonnée de l'art musical ou pictural.

Il est entendu qu'à l'Académie royale, la querelle du coloris n'a pas engendré d'écrits théoriques au sens propre du terme par les artistes qui en étaient les contemporains<sup>23</sup>. Les conférences d'Antoine Coytel montrent cependant que certains peintres cherchèrent à défendre le clan des coloristes par de subtiles comparaisons musicales qui s'apparentent, sinon à une théorie, du moins à une pratique méthodique et à des règles réfléchies de création. Antoine Coytel lui-même avait sans doute une conscience aiguë

---

22 Sur les théories de Rameau, voir CHRISTENSEN (Thomas), *Rameau and the musical thought in the Enlightenment*. Cambridge : Cambridge University Press, coll. Cambridge studies in music theory and analysis, n°4, 1993, xviii-327 p. Voir aussi VENDRIX (Ph.), « Musique, théorie et philosophie : le nouvel élan de Rameau », dans DURON (Jean), dir., *Versailles en dentelles au temps de Louis XV*. Paris : Centre de musique baroque de Versailles, 2007, p. 61-82.

23 Voir à ce sujet LICHTENSTEIN (Jacqueline) et MICHEL (Christian), « La réflexion artistique des académiciens », dans *Conférences de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture 1648-1681*. Tome I, vol. I. Paris : Ensba, 2006, p. 41.



de l'évolution parallèle des deux arts et comprenait que les discours de son père Noël Coypel<sup>24</sup>, qui faisait encore allégeance au mode musical et à la prééminence du dessin (les deux étant étroitement liés), ne pouvaient plus avoir cours dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle.

### Dissonances et modulations

Ses démonstrations sont du reste encore plus précises lorsqu'il évoque la notion alors très moderne de « dissonance » :

Les yeux ne sauraient regarder sans peine un bel azur auprès d'un âpre vermillon, et l'on ne se doit servir de ces extrémités contraires que comme les grands musiciens se servent des dissonances ou fausses relations, que l'on souffre en musique pour faire goûter plus agréablement la douceur des accords parfaits. Ces duretés même peuvent contribuer quelquefois à faire un grand effet et forcer les yeux, par une certaine violence, de s'attacher à des endroits particuliers du tableau où l'on veut les attirer<sup>25</sup>.

Les musiciens de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle avaient commencé à utiliser les dissonances, non plus comme des contrepoints destinés à mener, par intervalles progressifs, à une consonance parfaite, mais au contraire comme des équivalents des accords. Désormais calculées selon les lois de l'harmonie, elles jouaient le rôle de contrastes, parfaitement reliées à la tonalité et à ses différentes cadences. Ainsi des couleurs, selon Coypel, qui peuvent être modulées selon des dissonances de couleurs primaires (le bleu azur et le vermillon ici), permettant de mieux apprécier l'harmonie d'ensemble du tableau. Mais les dissonances colorées doivent être réservées à des parties bien délimitées du tableau : en abuser reviendrait à briser trop fréquemment la ligne harmonique et à en perdre les effets. Coypel reste prudent dans ce domaine, et se situe par là dans la tradition musicale française, dont l'usage de la dissonance restait mesuré.

C'est quelquefois un grand coup de l'art de hasarder des oppositions hardies et assez fières pour aller jusqu'à la dissonance ; on peut, pour y attirer la vue en de certains endroits et la forcer à s'y arrêter parmi des couleurs agréablement

---

24 Sur les positions de Noël Coypel, voir SZANTO (Mickaël), *Le Dessin ou la couleur ? Une exposition de peinture sous le règne de Louis XIV*. Genève : Droz, coll. Hautes études médiévales et modernes, n°91, 2008, xi-196 p. ; p. 21-30.

25 COYPEL (A.), conférence du 8 juillet 1713, *art. cit.*, p. 78.

unies, en hasarder une qui en trouble, pour ainsi dire, le repos et qui leur soit directement opposée ; mais il faut, comme font les grands musiciens, en sauver l'extrême dissonance par quelques sons imperceptibles qui les lient sans qu'on s'en aperçoive<sup>26</sup>.

Il reste que la dissonance est un élément important de l'expression, un des plus efficaces pour toucher le spectateur. On aurait donc ici la description, transposée en peinture, des enchaînements harmoniques ou de leur rupture volontaire par la dissonance, pour traduire les « signes naturels des passions »<sup>27</sup>. On s'éloigne donc radicalement du fonctionnement du « mode » du XVII<sup>e</sup> siècle, qui réclamait une expression différenciée dans chaque toile, pour aboutir dans les années 1710 et 1720 à une construction beaucoup plus complexe. Les expressions, même dissonantes, peuvent s'y entremêler sans disparités, du moment que la structure harmonique protège l'édifice d'ensemble.

Elle la protège du reste de la même manière qu'en musique, c'est-à-dire par la résonance des accords, qui n'est que suggérée et non écrite (par des « sons imperceptibles », précise en effet Coypel dans la phrase citée plus haut). C'est toute la théorie harmonique qui régit ici la pensée de l'artiste : dans celle-ci, en effet, la basse fondamentale sur laquelle reposent les accords peut ne pas être jouée, mais seulement pensée par le musicien. De même, en peinture, la résonance des accords de couleurs naît de l'imagination du peintre. Or, dans un même ordre d'idées, la syntaxe colorée conceptuelle, que le spectateur appréhende non par les sens, mais par une perception intellectuelle (on pourrait même dire conceptuelle), justifie les coloris dissonants, puisque ces derniers ont une place attirée dans cette architecture d'accords de couleurs. On retrouve ici toute l'influence de la philosophie de Descartes sur la tromperie des sens et la supériorité de la raison, qui trouve une forme d'aboutissement dans la pensée musicale et picturale de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>.

---

26 COYPEL (A.), conférence du 2 septembre 1719 : « Commentaire de l'Épître à son fils. L'art de draper », dans COYPEL (A.), *Conférences...*, *op. cit.*, p.200.

27 DUBOS (Jean-Baptiste) (Abbé), *Réflexion critique sur la poésie et la peinture* [1719]. Paris : Ensba, 1993, p. 151.

28 Sans doute par l'intermédiaire de Marin Mersenne, dont *L'Harmonie universelle*, publiée à Paris chez S. Cramoisy en 1636, est citée par exemple par le peintre Jean Restout dans sa conférence de 1755 (voir note<sup>31</sup>).

Comme dans nombre de ses conférences, Coypel s'appuie sur cette pensée pour souligner encore une fois la prééminence des coloristes. Il cite l'œuvre de Titien, qui, pour lui, est le maître de « ce goût fort et piquant »<sup>29</sup> de la dissonance et surpasse même Giorgione dans ce domaine. Il ne cite aucun peintre français de sa génération, mais il semble évident qu'il s'estime lui-même un digne représentant de ses propres théories. Sa science harmonieuse (et harmonique) du coloris fut du reste particulièrement louée, notamment lorsqu'il dévoila son décor de la galerie d'Énée au Palais royal à Paris, exécuté pour le duc d'Orléans en 1703<sup>30</sup>.

L'harmonie ne repose cependant pas seulement sur la dissonance colorée, mais encore et surtout sur les passages d'un ton à un autre. Dans sa conférence sur les *Principes de la peinture* lue à l'Académie en 1755<sup>31</sup>, Jean Restout explique comment le peintre doit pratiquer ces passages et la « participation des couleurs »<sup>32</sup>, tout en ayant recours à la métaphore musicale. Cette « participation des couleurs », qui « revient à l'unisson »<sup>33</sup>, est développée dans une partie de sa conférence, sous l'autorité de deux peintres de la génération coloriste, Jean Jouvenet<sup>34</sup> et Charles de La Fosse<sup>35</sup> :

[...] M. Jouvenet m'a dit que les couleurs doivent être regardées dans un tableau comme les divers instruments qui entrent dans un concert. Tous portent les mêmes tons ainsi que nos couleurs : le rouge peut être à l'unisson avec le bleu et le jaune avec le vert, etc. Il ne croyait pas que l'on put détacher un

29 COYPEL (A.), conférence du 2 septembre 1719, *art. cit.*, p. 200.

30 Détruit ; il subsiste plusieurs esquisses. Voir GARNIER-PELLE (Nicole), *Antoine Coypel (1661-1722)*. Paris : Arthena, 1989, 318 p. ; p. 151.

31 Conférence lue à l'Académie le 8 novembre 1755 et relue le 7 avril 1764 ; publiée par Arthur-Richard Rouxelin Formigny de la Londe, sous le titre : « Essai sur les principes de la peinture par Jean Restout », *Bulletin de la Société des Beaux-Arts de Caen*, t. III, 1863, p. 34-64. Sur Restout, voir GOUZI (Christine), *Jean Restout (1692-1768), peintre d'histoire à Paris*. Paris : Arthena, 2000, 511 p.

32 RESTOUT (J.), « Essai sur les principes de la peinture... », *art. cit.*, p. 45.

33 RESTOUT (J.), « Essai sur les principes de la peinture... », *art. cit.*, p. 45.

34 Jouvenet (1644-1717) était l'oncle et le maître de Restout. Sur Jouvenet et la théorie du coloris, voir GOUZI (Christine), « Jean Jouvenet d'Antoine Schnapper à l'aune du XXI<sup>e</sup> siècle », préface de : SCHNAPPER (Antoine), *Jean Jouvenet (1644-1717) et la peinture d'histoire à Paris*. Paris : Arthena, 2010, 445 p. ; p. 8-9.

35 Sur La Fosse et le coloris, voir GUSTIN-GOMEZ (Clémentine), *Charles de La Fosse, le maître des modernes*. Tome 1. Dijon : Éd. Faton, 2006, 296 p.

objet d'avec un autre par une couleur différente, mais que ce n'était que par un ton plus clair ou plus brun qu'on pouvait le faire. M. de Lafosse et mon oncle [Jouvenet], encore, disaient que dans les ombres il n'y avait point de couleurs. À la lettre, cela paraît fort. Quoi! dira-t-on une draperie bleue n'est pas bleue dans les ombres? Elle l'est mais d'un bleu sale. La vraie couleur d'un corps est la demi-teinte. Quant aux ombres qui ne sont éclairées que par reflets, il arrive toujours que le corps réfléchissant porte sa couleur sur le corps réfléchi, je veux dire que l'objet éclairé réfléchit dans l'objet ombré et cela produit une couleur mixte.

Cette « couleur mixte » résulte donc de l'enchaînement de tons de plus en plus « salis » à partir d'une couleur vive et lumineuse. Un bleu outremer, constitué de poudre de lapis lazuli presque pure, graduellement décliné grâce à des « tiertés brunes »<sup>36</sup>, aboutira par exemple dans les plis d'une draperie à un bleu de plus en plus dégradé, « rompu », selon le vocabulaire pictural du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour composer les masses d'ombre et de lumière. On ne saurait mieux décrire la modulation la plus fréquemment utilisée à l'époque baroque dans la musique, c'est-à-dire la modulation aux tons voisins. Il s'agit là d'une modulation musicale progressive, qui provoque le changement de mode sans écarts accusés. Une modulation identique des couleurs est donc prônée par Restout : « c'est ce qui fait dire des tableaux harmonieux qu'ils semblent avoir été faits d'une seule palette » et cela contribue « au bon effet de l'ouvrage »<sup>37</sup>. Cette « amitié des tons »<sup>38</sup> dont parle Restout revient à une conception chromatique des sons et des couleurs qui leur assure une mise en ordre régulière dans le tableau ou le morceau. Il ne faudrait toutefois pas en conclure qu'il s'agit d'un art sans relief, car la modulation elle-même induit « l'intelligence du clair obscur »<sup>39</sup>, c'est-à-dire un contraste permanent entre le clair, le moins clair et le sombre, qui fonde l'esthétique baroque du mouvement et du changement. Cette

36 RESTOUT (J.), Conférence du 8 novembre 1755, *art. cit.*, p. 45.

37 RESTOUT (J.), Conférence du 8 novembre 1755, *art. cit.*, p. 45-46.

38 RESTOUT (J.), Conférence du 8 novembre 1755, *art. cit.*, p. 55. Sur ce point, Restout se réclame de Marin Cureau de la Chambre, qui a écrit un traité à ce propos, mais aussi de Léonard de Vinci. Sur l'influence et l'importance des ouvrages de Cureau de la Chambre au XVIII<sup>e</sup> siècle pour la définition de l'harmonie (notamment les *Nouvelles observations et conjectures sur l'iris*. Paris : P. Rocolet, 1650, vi-340 p.), voir LAVEZZI (Elisabeth), « Le clavecin irisé », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 101, 2/2001, p. 327-339 ; consultable sur le site : [www.cairn.info](http://www.cairn.info)

39 RESTOUT (J.), Conférence du 8 novembre 1755, *art. cit.*, p. 53.

conception ressortit évidemment à la théorie coloriste : en 1679, Roger de Piles dans un de ses *Entretiens*<sup>40</sup> expliquait déjà cette manière de répartir les couleurs. Mais la nouveauté de la conférence de Restout tient aux correspondances musicales qui lui font définir l'harmonie comme une échelle verticale de sons ou de couleurs simultanés. Ainsi de l'articulation entre les « basses » et les « dessus » : « J'admire dans la musique ces basses grasses et nourries qui soutiennent et font briller les dessus, et je les compare à nos grandes masses qui font le même effet pour nos lumières<sup>41</sup>.

Il s'agit ici de la basse continue musicale, que le peintre assimile de façon très originale aux ombres du tableau ; quant aux « dessus », ils représentent sans doute la mélodie, que les basses valorisent, non par dissemblance, mais par contraste dans un système de répliques ascendantes ou descendantes. L'artiste identifie ces « dessus » aux morceaux les plus lumineux de la toile, tels les protagonistes du tableau d'histoire, sans qui la composition d'ensemble n'aurait pas de sens, mais qui ne peuvent pourtant prendre forme qu'en se détachant des ombres ou des basses.

### ***Ut pictura musica ?***

Il faut ici noter que Restout, comme Antoine Coypel quelque trente ans plus tôt, semble faire allusion dans ses conférences à la musique instrumentale et non à la parole chantée. Dans aucun des écrits académiques il n'est suggéré que la tragédie lyrique pourrait faire pendant à la peinture des passions mythologiques ou à celle des péripéties religieuses. Le parallèle entre la poésie et la peinture était pourtant depuis le XVI<sup>e</sup> siècle un des *topoi* de la littérature artistique (il est d'ailleurs repris maintes fois dans les conférences de l'Académie). La fameuse formule d'Horace, *Ut pictura poesis*, justifia pendant trois siècles le rapprochement entre littérature et peinture : une même rhétorique des passions, servie par l'expressivité des personnages, une même unité de temps et de lieu, écrin de l'*historia* narrée dans les œuvres, en faisaient des sœurs quasi jumelles dans le cercle des arts libéraux. Rensselaer W. Lee estime que cette sororité cessa d'être réellement

---

40 FÉLIBIEN (André), *Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes*. Livre V [1688]. Genève: Minkoff reprint, 1972.

41 RESTOUT (J.), Conférence du 8 novembre 1755, *art. cit.*, p. 56.

effective dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>. L'affirmation d'un certain réalisme, les théories philosophiques du sublime tendirent pour l'auteur à rendre plus autonome la peinture et à l'éloigner du travail littéraire. Force est de constater que le parallèle établi par les artistes entre la peinture et la musique dans les conférences académiques fut aussi un facteur d'éloignement de la littérature. Car les artistes académiciens considèrent finalement moins l'histoire qu'ils dépeignent comme une narration linéaire et horizontale, dont le développement mènerait à l'acmé d'une fin heureuse ou malheureuse, que comme une machinerie d'éléments techniques, scientifiquement disposés selon un système de correspondances verticales. L'harmonie qui en découle peut évidemment avoir des rapports avec la littérature, mais plutôt en tant que parole déclamatoire, équivalente à un récitatif musical, et dont les rapports harmoniques d'octaves seraient proches de ceux de la musique instrumentale baroque<sup>43</sup>. On arriverait ainsi à cette conclusion un peu paradoxale que la peinture des Lumières est aussi moderne d'être « baroque » au sens technique du terme, tel que ce dernier avait été défini par les musiciens de la génération harmonique du XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

42 *Ut Pictura Poesis. Humanisme et Théorie de la Peinture xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles* [1967]. Paris : Macula, coll. La littérature artistique, 1991, 215 p.

43 Voir à ce sujet GREEN (Eugène), *La Parole baroque*. Paris : Desclée de Brouwer, 2001, 326 p., qui explique que l'harmonie se définit dorénavant dans la déclamation théâtrale par de nouvelles intonations de la voix, calquées sur les correspondances harmoniques de la musique baroque. On peut ajouter que le sens de l'harmonie en musique s'est aussi déplacé : de synonyme d'une vision cosmologique régissant l'univers, il est passé à un système technique d'élaboration de la création musicale. Sur le sens de l'harmonie à Versailles à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et sur les rapports entre peinture et musique dans l'espace de la cour, voir MÉROT (Alain), « La lyre et la harpe : deux visages du roi musicien », dans DURON (Jean), dir., *Le Prince et la musique. Les passions musicales de Louis XIV*. Wavre : Mardaga, coll. Études du Centre de musique baroque de Versailles, 2009, 319 p. ; p. 211-230.



Michel GRUNEWALD

Centre d'Études Germaniques Interculturelles de Lorraine (Metz) – CEGIL

### **CHRISTIANISME ET POLITIQUE DANS LA REVUE DE FRIEDRICH NAUMANN, DIE HILFE (1895-1903)**

Fondateur en 1895 de la revue *Die Hilfe*, puis, en 1896, de l'« Association nationale-sociale », le pasteur Friedrich Naumann<sup>1</sup>, comme beaucoup d'Allemands de sa génération, éprouvait à l'égard de Bismarck un profond sentiment de respect. Sans être pour autant un admirateur inconditionnel du Chancelier de fer, il estimait que le père de l'unité allemande méritait la reconnaissance non seulement comme homme d'État, mais également en tant que chrétien.

---

1 Théologien protestant de formation, Friedrich Naumann (25 mars 1860 – 24 août 1919) fut l'un des hommes politiques allemands les plus en vue de l'époque de Guillaume II. D'origine saxonne (né à Störmthal près de Leipzig), il fut pasteur à partir de 1886 à Langenberg (Saxe), puis entra en 1890 au service de la « mission intérieure » (*Innere Mission*) à Francfort-sur-le-Main. Fondateur en 1895 de l'hebdomadaire « chrétien-social » (*christlich-soziales Wochenblatt*) *Die Hilfe* (1895-1943), il créa en 1896 l'Association nationale-sociale (*Nationalsozialer Verein*) qui fusionna en 1903 avec l'Association libérale (*Freisinnige Vereinigung*), qui devint la même année le Parti libéral populaire (*Freisinnige Volkspartei*), puis, en 1910, le Parti populaire du progrès (*Fortschrittliche Volkspartei*). Libéral de gauche, à partir de 1907, Fr. Naumann fut, jusqu'à sa mort, membre du Reichstag (avec une interruption en 1912-1913). En 1918, après la fin de la guerre, il fut l'un des fondateurs du Parti démocrate allemand (*Deutsche demokratische Partei, DDP*), dont il fut le premier président. Député de l'Assemblée constituante qui siégea en 1919 à Weimar, il fut membre de la commission qui élabora la constitution qui entra en vigueur le 11 août 1919. Fr. Naumann fut le mentor de Theodor Heuss (1884-1963), premier président de la République fédérale d'Allemagne. Au sujet de Fr. Naumann, du cercle qu'il anima et de l'hebdomadaire *Die Hilfe*, cf. en particulier HEUSS (Theodor), *Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit*. Stuttgart/ Berlin : Deutsche Verlags-Anstalt, 1937, 751 p. ; HÜBINGER (Gangolf), *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus*

Ce sont ces deux aspects de la personnalité et de l'action de Bismarck que Fr. Naumann mettait en exergue à la fin de l'article qu'il publia à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire du fondateur du Reich, en faisant de lui l'homme qui avait su montrer à ses contemporains comment l'action politique pouvait être solidaire d'un « christianisme pratique » :

C'est Bismarck qui a introduit en politique la notion de « christianisme pratique ». Il n'a tiré que partiellement les conséquences qui découlent de cette notion, mais il s'est efforcé d'élever le christianisme au-delà de la charité qui pratique l'aumône. L'époque qui suit celle de Bismarck doit s'approprier l'idée de christianisme pratique avec plus de sérieux encore que la sienne. Un christianisme pratique est un christianisme social, un christianisme de l'action et du partage, un christianisme réformateur et rénovateur, qui ne soit pas un simple christianisme de la coutume, mais la flamme sacrée et ardente de l'esprit de justice et de fraternité<sup>2</sup>.

Sous la plume d'un homme qui avant d'entrer en politique avait été pasteur de la « mission intérieure »<sup>3</sup>, les lignes qui viennent d'être citées n'ont rien de surprenant. Pendant toute sa carrière et en particulier pendant les premières années de son activité, dont il va être question ici, en tant qu'homme politique et journaliste engagé, Fr. Naumann s'est toujours réclamé d'un « christianisme évangélique pratique, réel et vivant »<sup>4</sup>, tout en refusant les controverses théologiques, mais en inscrivant en permanence son action dans une stricte fidélité aux textes canoniques. Ce « christianisme [...] pratique » était inséparablement lié à la volonté de promouvoir à l'intérieur de l'Allemagne comme dans les relations internationales une « politique pratique »<sup>5</sup>. C'est le lien entre ces deux notions qui est au cœur

---

*im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen: Siebeck, 1994, 347 p.; KREY (Ursula), « Demokratie und Opposition. Der Naumann-Kreis und die Intellektuellen », in HÜBINGER (Gangolf) und HERTFELDER (Thomas), Hrsg., *Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik*. Stuttgart/ München: Deutsche Verlags-Anstalt, Wissenschaftliche Reihe (Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus), Nr. 3, 2000, 365 p.; p. 71-92; VOM BRUCH (Rüdiger), Hrsg., *Friedrich Naumann und seine Zeit*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2000, 375 p.

2 N[AUMANN], « Bismarck », *Die Hilfe (=H)*, 1<sup>ère</sup> année (=1) (1895) N°13 (=13), 31.03.1895, p. 3.

3 Cf. note<sup>o</sup> 1.

4 N[AUMANN], « Wochenschau », in *H*, 1 (1895) 19, 12.05.1895, p. 1.

5 [ANONYME], « Wochenschau », in *H*, 2 (1896) 45, 08.11.1896, p. 2.



de la présente étude centrée sur la période au cours de laquelle Fr. Naumann fut le chef de file de l'Association nationale-sociale.

### Un christianisme moderne

À travers sa volonté de privilégier un « christianisme pratique », Fr. Naumann marquait en premier lieu son désir de continuer à rendre audible le message évangélique au sein d'une société marquée essentiellement par les progrès de la sécularisation. Il importait, disait-il, d'admettre une fois pour toutes que le monde moderne n'était pas « religieux »<sup>6</sup> et que de ce fait, il fallait réussir à faire en sorte que le christianisme soit pleinement en mesure de répondre aux défis d'une époque de mutation sociale, économique et scientifique. Afin d'atteindre cet objectif, il n'y avait à ses yeux qu'une seule voie pour un chrétien engagé : suivre le chemin tracé par l'apôtre Paul qui en son temps avait choisi comme lieu de sa prédication les grandes métropoles de l'Empire romain, parce que c'était là que se livraient les grandes « batailles intellectuelles »<sup>7</sup>.

Par le biais de cette recommandation, adressée aux protestants, de faire face, au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, à leurs « obligations missionnaires »<sup>8</sup>, Fr. Naumann tirait les conséquences de ce qu'il estimait être l'échec des porte-parole institutionnels du protestantisme qui, à son avis, n'avaient pas été capables de prendre conscience de la nature des défis propres à la société industrielle et portaient de ce fait la responsabilité de la déchristianisation de l'Allemagne. Car il estimait que si la classe ouvrière était devenue plus sensible à l'idéologie social-démocrate qu'au message évangélique, ceci était en grande partie dû au fait qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les protestants ne savaient pas parler aux populations des grandes métropoles. Leur échec à ce niveau, tel était son avis, devait les inciter à un retour aux sources et à méditer l'exemple de Luther qui, lui, avait su au XVI<sup>e</sup> siècle adapter son message et son langage à la société de son temps<sup>9</sup>.

---

6 Cf. NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion VIII », in *H*, 9 (1903) 8, 22.02.1903, p. 6.

7 N[AUMANN], « Hoffnung für Großstädte », in *H*, 1 (1895) 29, 21.07.1895, p. 1.

8 N[AUMANN], « Die Berufe », in *H*, 8 (1902) 8, 23.02.1902, p. 5.

9 NAUMANN, « Christentum und moderne Menschen », in *H*, 3 (1897) 52, 26.12.1897, p. 10.

C'est pourquoi, dans le sillage du père de la Réforme, Fr. Naumann estimait qu'une « nouvelle Réforme » était devenue indispensable afin de sortir le protestantisme de l'impasse dans laquelle il se trouvait. Telle qu'il l'envisageait, cette « nouvelle Réforme »<sup>10</sup> devait tenir pleinement compte de l'ancrage du christianisme dans l'Histoire et se développer dans deux directions. En premier lieu, elle devait concerner la manière même dont l'évangélisation était mise en œuvre par ceux qui s'y consacraient: il était indispensable, soulignait-il, que dans le domaine pastoral, on trouve un langage qui permette de faire comprendre par exemple à l'ouvrier métallurgiste que le plan divin qui constituait le fondement de l'évolution de l'univers ne se trouvait aucunement remis en question par les mutations dues au progrès technique<sup>11</sup>.

Dans l'esprit de Fr. Naumann, pour être pleinement efficace, cette indispensable adaptation de la prédication devait dépasser le simple domaine formel et ne pouvait être dissociée d'une démarche théologique. Friedrich Naumann réclamait à ce niveau tout simplement une adaptation du message théologique à l'évolution des sciences. Car, estimait-il, en raison des découvertes qui avaient marqué le XIX<sup>e</sup> siècle ainsi que de l'apparition de nouvelles théories comme celles de Darwin sur l'origine des espèces, on ne pouvait plus continuer à expliquer l'histoire de la création comme aux premiers siècles du christianisme<sup>12</sup>. En fonction de tous les changements que connaissait la société, Fr. Naumann, en tant que théologien engagé dans l'action politique, insistait sur l'obligation que le christianisme avait à ses yeux de se détacher de tout dogmatisme, d'adapter son message aux acquis de la science et d'entrer en dialogue avec la pensée moderne. Mais, en même temps, il soulignait que cette exigence ne devait en aucune manière avoir pour conséquence une remise en cause des enseignements fondamentaux contenus dans les textes canoniques du christianisme. Sur ce point, son propos ne laissait place à aucune ambiguïté. Dans les *Lettres sur la religion* qu'il publia en 1903, la conviction qu'il voulait faire partager à ses lecteurs était que dans le « monde nouveau », c'était toujours l'« ancien Dieu » que l'homme continuait à chercher car, affirmait-il, la « puissante mutation » des « idées relatives aux dimensions de la création et à l'origine

---

10 N[AUMANN], « Reformationsfest », in *H*, 3 (1897) 44, 31.10.1897, p. 9.

11 Cf. N[AUMANN], « Im Eisenwerk », in *H*, 8 (1902) 22, 01.06.1902, p. 7.

12 Cf. NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion VI », in *H*, 9 (1903) 6, 08. 02.1903, p. 7.

de celle-ci» n'« avait pas changé Dieu et ne l'avait rendu ni plus difficilement ni plus facilement perceptible qu'auparavant »<sup>13</sup>. D'où son exhortation à la plus grande modestie à travers l'idée selon laquelle « l'extension des connaissances humaines » n'avait rien modifié à la nature du mystère divin qui, « à l'âge des télescopes », continuait à être aussi impénétrable qu'« au temps de Moïse »<sup>14</sup>.

### **Christianisme volontariste et « politique pratique »**

Quand Fr. Naumann insistait sur le rôle « missionnaire »<sup>15</sup> des chrétiens au sein d'un monde qui s'industrialisait de façon accélérée, il n'y avait aucun doute pour lui sur la nature concrète des objectifs que devaient se fixer les apôtres du « christianisme pratique »<sup>16</sup> pour lequel il militait : il s'agissait pour eux prioritairement de regagner au sein de la classe ouvrière le terrain perdu au profit de la social-démocratie faute d'avoir perçu la nature exacte des préoccupations qui étaient les plus importantes pour les travailleurs de l'industrie. Pour atteindre cet objectif, Fr. Naumann estimait qu'il fallait revenir aux « fondamentaux » du christianisme et en particulier remettre en honneur la valeur de la personne rappelée de manière récurrente par le message évangélique. Pour lui, il fallait de ce fait ni plus ni moins que convaincre les ouvriers d'abandonner l'idée que seule une organisation collective les aiderait et amener chacun à s'engager individuellement dans une démarche volontariste seule à même, selon lui, de faire bouger les choses<sup>17</sup>.

Le volontarisme dont Fr. Naumann se faisait le porte-parole inlassable le conduisait à prendre ses distances par rapport à l'un des éléments fondamentaux de la doctrine social-démocrate rappelé par les différents programmes du parti : l'idée suggérée par Marx et Engels selon laquelle c'était en quelque sorte à la faveur d'une « évolution naturelle » que tôt ou tard la

---

13 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion IX », *in H*, 3 (1903) 9, 01.03.1903, p. 6.

14 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion IX », *in H*, 3 (1903) 9, 01.03.1903, p. 6.

15 Cf. NAUMANN, « Die Berufe », *in H*, 8 (1902) 8, 23.02.1902, p. 5.

16 Cf. note<sup>o</sup>2.

17 Cf. NAUMANN (Fr.), « Die Sozialdemokratie als Vorarbeit für den christlichen Sozialismus », *in H*, 1 (1895) 2, 13.01.1895, p. 4.

révolution interviendrait<sup>18</sup>. Prenant appui sur le message évangélique, Fr. Naumann et ses amis opposaient à la foi révolutionnaire des disciples de Marx la conviction que c'était en s'engageant pour des « réformes pratiques sur la base de la forme actuelle de l'État », en optant pour une « politique pratique », c'est-à-dire pour l'« évolution » de la société plutôt que pour la « révolution », qu'on parviendrait à améliorer le sort de l'humanité<sup>19</sup>.

L'idée de « politique pratique », inséparable pour Fr. Naumann de la notion de « christianisme pratique », reposait chez lui sur la conviction qu'être chrétien, c'était par définition être présent au monde, de ce fait actif dans la société et se soucier de la satisfaction des besoins de l'être humain envisagé comme personne individuelle. Au centre de cette conception, il y avait l'idée empruntée à l'Évangile que ce n'était pas un quelconque sentiment de solidarité collective, mais bien l'« amour du prochain »<sup>20</sup>, à même d'unir entre eux les hommes, qui seul pouvait former le ciment d'une société solidaire. C'est en faisant vivre l'« union fraternelle » voulue par le Christ, précisait Fr. Naumann dans son message pascal de 1897, qu'on parviendrait au « dévouement total à la justice » qui était au cœur de l'idéal chrétien<sup>21</sup>. C'est au nom même de cet idéal, soulignait Fr. Naumann par ailleurs, que le Christ avait marqué sa solidarité envers la « masse des pauvres et des défavorisés », envers ceux qui constituaient la « lie de la société », plutôt que de s'intéresser aux « forts, aux savants et aux riches »<sup>22</sup>.

Dans la conception que Fr. Naumann voulait faire partager à ses lecteurs, le « christianisme authentique » ne pouvait être que « protestation et opposition à l'égard du siècle, du monde, de la puissance, de l'argent et de la gloire », et il ne manquait pas une occasion de souligner qu'il avait les plus grandes difficultés à percevoir dans l'action des « Églises officielles », solidaires des « puissances établies », l'authenticité qu'il appelait de ses vœux<sup>23</sup>. Pour appuyer son point de vue, il se référait au Christ lui-même,

---

18 Cf. [ANONYME], « Wochenschau », *in H*, 2 (1896) 45, 08.11.1896, p. 2.

19 Cf. [ANONYME], « Wochenschau », *in H*, 2 (1896) 45, 08.11.1896, p. 2.

20 Cf. Matthieu 22, 37-40 ; Marc 19, 29-31.

21 N[AUMANN], « Ostern », *in H*, 3 (1897) 16, 18.04.1897, p. 1.

22 N[AUMANN], « Kommet her! », *in H*, 3 (1897) 34, 22.08.1897, p. 1.

23 N[AUMANN], « Verschiedenerlei Passion », *in H*, 4 (1898) 13, 27.03.1898, p. 9.

assimilé par lui à un « combattant d'inspiration divine »<sup>24</sup> qui avait constamment exigé des « êtres pieux » qu'ils « combattent la loi naturelle impitoyable de l'économie »<sup>25</sup> et qu'ils aient le courage de « prendre d'importantes décisions pratiques » au lieu de céder à la tentation d'un « sentimentalisme [...] pusillanime »<sup>26</sup>.

La christologie modernisée dont Fr. Naumann se voulait l'interprète situait Jésus aux antipodes de tous les conservatismes<sup>27</sup>, des tendances autoritaires<sup>28</sup> et des interprétations lénifiantes du message évangélique dont il n'hésitait pas à mettre en évidence le caractère « explosif »<sup>29</sup>. Quand Fr. Naumann se faisait de la sorte le porte-parole d'un christianisme quasiment révolutionnaire, il se référait directement à l'Évangile. Dans le droit fil de l'Évangile de Matthieu, il affirmait que la mission du chrétien était de « mélanger le levain de l'Évangile à la farine des conditions économiques afin que le monde devienne un royaume de Dieu »<sup>30</sup>. Conformément au Sermon sur la montagne qu'il citait dans un autre texte, il renvoyait les chrétiens à l'exigence évangélique qui devait les conduire à devenir par leur action « le sel de la terre » et la « lumière du monde »<sup>31</sup>.

### « Christianisme pratique » et théorie des deux royaumes

Sur le plan de la pratique politique, Fr. Naumann se réclamait d'un socialisme réformiste qui se distinguait de la doctrine social-démocrate sur un point majeur : le refus de tout « nivellement égalitaire » en fonction du principe selon lequel toute personne devait avoir la possibilité de vivre « à sa façon » et conformément « à l'idée de Dieu qui préside à sa destinée »<sup>32</sup>.

---

24 N[AUMANN], « Am Klostertor », in *H*, 5 (1899) 25, 18.06.1899, p. 9.

25 N[AUMANN], « Der Witwen Häuser », in *H*, 1 (1895) 21, 26.05.1895, p. 1.

26 N[AUMANN], « Die Nachfolge Jesu », in *H*, 3 (1897) 7, 14.02.1897, p. 1.

27 Cf. N[AUMANN], « Wochenschau », in *H*, 2 (1896) 7, 16.02.1896, p. 1-2.

28 Cf. N[AUMANN], « Ein Naturgesetz », in *H*, 3 (1897) 35, 29.08.1897, p. 1.

29 N[AUMANN], « Er soll sterben », in *H*, 4 (1898) 9, 27.02.1898, p. 9.

30 N[AUMANN], « Jesus mit der Geißel », in *H*, 1 (1895) 18, 05.05.1895, p. 1. Ici, Friedrich Naumann se réfère prioritairement à Matthieu 13, 33 (cf. également Luc 13, 20-21).

31 Matthieu 5, 13-14 cité in N[umann], « Salz und Licht », in *H*, 1 (1895) 5, 02.02.1895, p. 3.

32 [ANONYME], « Um der Reichen willen », in *H*, 2 (1896) 241, 11.10.1896, p. 2.

Il estimait avoir le devoir, en tant que chrétien, de s'engager dans la société, mais le « christianisme pratique » dont il se réclamait n'était en rien assimilable à une forme de christianisme politique. Sans se prononcer en faveur d'une séparation de l'Église et de l'État comme dans une société laïque, il estimait toutefois que, par rapport à l'état de faits qui prévalait en Allemagne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les liens entre les deux institutions devaient se faire « plus souples »<sup>33</sup>; sa référence lorsqu'il s'exprimait sur la question était la théorie des deux royaumes qu'il ne perdait jamais de vue quand il évoquait des questions politiques<sup>34</sup>.

En tant que pasteur, Fr. Naumann ne concevait pas que ses confrères puissent garder le silence face aux problèmes de la société industrielle et, dans son journal, il était le premier à prendre la défense des pasteurs qui faisaient l'objet de procédures disciplinaires en raison de leur engagement en matière sociale et politique<sup>35</sup>. Mais il n'interprétait pas pour autant le message évangélique dans un sens politique et rappelait toujours que l'Évangile était un « livre de foi »<sup>36</sup> qui s'adressait exclusivement à l'« homme intérieur » afin qu'il s'engage sur la voie d'une « métamorphose complète de son être »<sup>37</sup>.

Les vérités de la foi et la révélation étaient pour Fr. Naumann des points de repère essentiels et permanents. Elles constituaient l'arrière-plan de ses prises de positions dans tous les domaines et singulièrement quand il s'agissait pour lui d'évoquer les possibilités dont l'homme dispose pour façonner son destin<sup>38</sup>. Conformément à la conception luthérienne, il considérait que la liberté de l'homme était limitée et dépendait pleinement de la

---

33 Cf. « Unser Programm VII », in *H*, 3 (1897) 10, 03.07.1897, p. 5 (le programme en question, qui sera encore évoqué par la suite, est celui de l'Association nationale-sociale, cf. note<sup>o</sup>1, *supra*).

34 Cf. Matthieu 22, 21.

35 Cf. au sujet de cette question récurrente au cours des premières années de parution de *Die Hilfe*: [ANONYME], « Nachklänge zum "Fall Wenck" », in *H*, 1 (1895) 12, 24.03.1895, p. 4-5.

36 N[AUMANN], « Wochenschau », in *H*, 1 (1895) 40, 06.10.1895, p. 1.

37 [ANONYME], « Wer war Jesus von Nazareth? Beantwortet in Briefen an einen Arbeiter. Zehnter Brief », in *H*, 1 (1895) 19, 12.05.1895, p. 2.

38 N[AUMANN], « Die Unmündigen », in *H*, 1 (1895) 16, 21.04.1895, p. 1.

grâce divine<sup>39</sup>. Cette dépendance rendait à ses yeux la foi d'autant plus importante ; c'est ce qui le conduisait à interpréter le verset 9-18 de l'Épître de Paul aux Romains, – « ainsi il fait miséricorde à qui il veut, et il endure qui il veut » – de la manière suivante :

Nous avons affaire ici à une énigme ancienne à laquelle l'humanité est confrontée de toute éternité. Il est impossible par le recours à nos concepts de rendre compatible la logique inhérente à la notion infinie de Dieu et les besoins propres à une prédication qui atteigne tous les hommes. Paul lui non plus n'y est pas parvenu. Il s'adresse à l'individu comme si ses efforts et sa volonté avaient pour finalité la béatitude, mais ensuite il revient sur cette affirmation. Il subsiste une « antinomie », c'est-à-dire un mystère de la foi impossible à percer réellement. Nous sommes contraints de reconnaître l'existence de ce mystère, mais nous préférons renoncer à une interprétation complète de l'univers plutôt qu'à cette foi qui nous anime et qui dit que la volonté de Dieu est que tous les hommes soient secourus. Le Dieu qui a cette volonté est celui vers lequel nous porte notre espérance<sup>40</sup>.

Dans la conception qui était celle de Fr. Naumann, la foi ne permettait pas à l'homme d'obtenir de certitudes définitives quant à la réalité des intentions de Dieu à l'égard de l'univers. La foi telle qu'il la concevait était cependant inséparable de la conviction selon laquelle la miséricorde divine était infinie<sup>41</sup>. C'est cette conviction, puisée dans la lecture de l'Évangile de Matthieu, qui fondait pour lui l'idée selon laquelle tous les événements terrestres étaient porteurs de sens :

Ce n'est pas nous qui faisons le progrès, mais Lui. Notre labeur et nos efforts y contribuent, mais sans Sa bénédiction rien ne s'accomplit. Quand notre force et notre vigueur dépérissent, Il fait s'épanouir de nouvelles plantes. Quand nous sommes flétris, Il verdit autre part. Quand nous avons perdu toute énergie, Il conserve son énergie. Pourquoi faire comme si l'univers était déjà perdu ! Ô, êtres de peu de foi, il vous suffit d'observer comment croissent les lis des champs!<sup>42</sup>

---

39 Cf. N[AUMANN], « Willensfreiheit », *in H*, 3 (1897) 20, 16.05.1897, p. 1.

40 N[AUMANN], « Ein Rätsel », *in H*, 6 (1900) 33, 19.01.1900, p. 9.

41 Cf. N[AUMANN], « Die Lilien auf dem Felde », *in H*, 1 (1895) 25, 23.06.1895, p. 1.

42 N[AUMANN], « Die Lilien auf dem Felde », *in H*, 1 (1895) 25, 23.06.1895, p. 1. L'image de la croissance des lis des champs est empruntée à Matthieu 6, 28-30.

La conviction dont Fr. Naumann se faisait le porte-parole était inséparable de la certitude que « Dieu [était] présent dans le monde »<sup>43</sup> et avait, de ce fait, à l'égard de l'homme des attentes précises<sup>44</sup>. C'est ce qui renforçait dans son esprit la certitude que « l'ordre du monde [était] stable » et témoignait de l'action d'un « Dieu de progrès »<sup>45</sup>. En s'exprimant ainsi, Fr. Naumann ne professait ni une foi naïve ni des certitudes intangibles. À travers ce point de vue, il se référait explicitement au verset 13, 9 de la première Épître de Paul aux Corinthiens, – « car c'est partiellement que nous connaissons ; c'est partiellement que nous prophétisons » –, qu'il commentait dans les termes suivants :

Personne n'est à même d'interpréter la marche de l'histoire universelle ne serait-ce que jusqu'au début de la première décennie du siècle qui va venir. Ce qui adviendra est toujours en Dieu [...] Si nous ne voulons pas céder au désespoir, un créateur, un maître du monde nous est indispensable. Il n'est aucun progrès de la connaissance qui ait fait perdre à la foi la plus petite parcelle de validité<sup>46</sup>.

#### « Christianisme pratique » et autonomie du politique

Le « christianisme pratique » dont Fr. Naumann se réclamait avait dans son esprit, rappelons-le, comme pendant une conception « pratique » de la politique. Cette « politique pratique » pour laquelle il militait, il la concevait comme fondée sur les valeurs du christianisme<sup>47</sup> avec comme objectif de répondre prioritairement par le biais de solutions concrètes aux besoins des plus modestes dans une société en mutation. Cette politique, telle qu'il la définissait, devait d'une part être placée au service de la modernisation économique de l'Allemagne et d'autre part permettre au *Reich* de prendre pleinement au sein de la communauté des nations la place censée légitimement lui revenir. Afin de parvenir à ces objectifs, Fr. Naumann estimait que les chrétiens de progrès devaient à la fois refuser toute attitude d'opposition systématique envers le régime wilhelmien et s'engager dans la voie de la

43 Cf. Prologue de l'Évangile de Jean (Jean 1, 1-18).

44 Cf. N[AUMANN], « Gott und die Sonne », in *H*, 3 (1897) 18, 02.05.1897, p. 1.

45 N[AUMANN], « Der neue Mensch », in *H*, 6 (1900) 21, 27.05.1900, p. 9.

46 N[AUMANN], « Stückwerk », in *H*, 5 (1899) 21, 11.06.1899, p. 9.

47 [ANONYME], « Unser Programm VII », in *H*, 3 (1897) 10, 07.03.1897, p. 4.



coopération avec toutes les forces qui, dans le cadre de l'ordre existant, militaient pour l'intégration de la classe ouvrière au sein de la nation<sup>48</sup>. C'est en fonction de ces impératifs qu'à partir de 1896, Fr. Naumann milita pour un « socialisme national » d'« inspiration chrétienne »<sup>49</sup>.

Ce « socialisme national » reposait sur un programme destiné à aider à consolider la modernisation du *Reich*. En matière de politique étrangère, il correspondait à une adhésion à la « politique mondiale » (*Weltpolitik*) initiée par Guillaume II, à la fois en matière coloniale et en ce qui concernait la construction d'une marine militaire capable de rivaliser avec la Grande-Bretagne. En politique intérieure, Fr. Naumann plaidait pour une coopération réelle entre la monarchie et le *Reichstag* ainsi que pour l'extension du suffrage universel masculin à tous les niveaux, y compris en Prusse. En matière sociale, Fr. Naumann mettait en avant la pleine solidarité de ses amis avec les travailleurs de l'industrie et leur refus résolu du « communisme révolutionnaire marxiste »<sup>50</sup>.

Pour permettre la réalisation de ce programme réformiste, Fr. Naumann ne souhaitait pas la création d'un parti chrétien. Ceci aurait au demeurant été en contradiction avec la théorie des deux royaumes dont il se réclamait comme tout luthérien. Il tirait de cette théorie deux conséquences qui, dans toutes ses prises de position politiques, étaient d'importance fondamentale. En premier lieu, il estimait que le christianisme ne devait pas devenir une « affaire partisane », mais, tout au contraire, s'imposer au niveau de la vie publique comme « force de paix et de rassemblement »<sup>51</sup>. En second lieu, il tirait *toutes* les conséquences de l'idée d'autonomie du politique telle qu'elle découlait de la parole évangélique.

Dans le domaine pratique, la notion d'autonomie du politique signifiait pour Fr. Naumann que les considérations d'éthique ne guidaient pas en priorité la politique car, pensait-il, celle-ci reposait essentiellement sur des rapports de force. En fonction de cette analyse, tout en ne perdant pas de

---

48 Cf. à ce sujet le livre de Fr. Naumann, *Demokratie und Kaisertum. Ein Handbuch für innere Politik*. Berlin-Schöneberg: Buchverlag der «Hilfe», 4. neubearbeitete Aufl., 1905, VIII-231 p.

49 Cf. [ANONYME], « Unser Programm VII », in *H*, 3 (1897) 10, 07.03.1897, p. 4.

50 Pour ces divers aspects, cf. [ANONYME], « Grundlinien des National-sozialen Vereins (endgültige Fassung) », in *H*, 2 (1896) 49, 06.12.1896, p. 2.

51 [ANONYME], « Grundlinien des National-sozialen Vereins (endgültige Fassung) », *art. cit.*

vue ses convictions les plus profondes en tant que chrétien, Fr. Naumann avait pleinement conscience que ceux qui étaient solidaires de sa façon de voir les choses ne pourraient faire prévaloir leurs idées qu'à condition de constituer au sein de la communauté nationale une force suffisamment importante pour se faire entendre<sup>52</sup>. D'où ses plaidoyers inlassables pour la constitution d'un « parti national de masses »<sup>53</sup> qui ne serait pas un parti de classe, mais un parti de rassemblement. C'est afin de favoriser la naissance de cette formation qu'en 1896, avec ses amis, il créa l'« association nationale-sociale ». Mais il savait que cette structure à elle seule n'était pas assez puissante pour assurer le succès de la cause qu'elle défendait. C'est pourquoi, dès le départ, Fr. Naumann rechercha des alliés : dans son esprit, ces alliés potentiels se trouvaient parmi les représentants de l'aile révisionniste de la social-démocratie. Son espoir, déçu cependant assez rapidement, était que, sous l'impulsion de Bernstein, les sociaux-démocrates puissent se transformer en un parti socialiste réformiste avec lequel il serait possible d'œuvrer à l'instauration d'un socialisme national respectueux de la liberté individuelle et qui adopterait à l'égard de l'institution monarchique une attitude constructive. Parallèlement, il attendait de la monarchie qu'elle fasse preuve d'esprit d'ouverture à la société, en permettant une véritable démocratisation des institutions du *Reich*, notamment dans le sens du parlementarisme<sup>54</sup>.

Dans le domaine de la politique étrangère, Fr. Naumann accordait à la notion de rapport de force une importance encore plus grande qu'au niveau de la politique intérieure. C'est au demeurant à ce domaine qu'il pensait prioritairement quand il affirmait l'autonomie de la politique par rapport à l'éthique. Les points de vue qu'il défendait à ce niveau étaient tout à fait conformes aux conceptions social-darwinistes<sup>55</sup> qui avaient cours à l'époque : il définissait l'histoire comme un « combat des nations entre elles » et la politique internationale comme une « lutte planétaire pour la vie » qui ne

---

52 Cf. NAUMANN (Fr.), « Wochenschau », in *H*, 4 (1898) 27, 03.07.1898, p. 2.

53 Cf. [ANONYME], « Grundlinien des National-sozialen Vereins (endgültige Fassung) », art. cit.

54 Sur ces deux derniers aspects, cf. NAUMANN (Fr.), *Demokratie und Kaisertum*, op. cit.

55 Sur le « social-darwinisme » cf. VOGT (Markus), *Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 1997.

laissait aucune place au « principe d'une intervention humaniste dans les affaires des autres États »<sup>56</sup>.

Tout en épousant les conceptions inspirées du social-darwinisme qui constituait la *doxa* de son époque, Fr. Naumann ne perdait pas pour autant de vue que la théorie des deux royaumes postulait la nécessité de prendre constamment en compte, au niveau de la réflexion sur l'histoire humaine, l'importance des *deux dimensions* évoquées par le texte évangélique.

C'est ce que démontrent en particulier les « méditations » (*Andachten*) qu'il publia en août 1900 dans son journal, après l'intervention allemande en Chine à la suite du soulèvement des *Boxers*. Les textes en question ont pour sujet les conséquences concrètes entraînées, selon Fr. Naumann, pour un chrétien par la politique mise en œuvre en Chine à l'initiative de Guillaume II.

Le premier de ces textes, une « lettre à un soldat », en date du 5 août 1900, était une justification de l'intervention militaire en Chine organisée autour de l'argument central selon lequel le « premier devoir [...] de tous les Allemands » consistait à contribuer à la « survie » de leur peuple. Cette lettre se terminait par une profession de foi de tonalité guerrière :

Dieu est présent partout où quelqu'un se sacrifie pour une grande cause. Les sacrifices consentis pour une grande cause ne sont jamais vains. C'est pourquoi tu ne dois pas perdre la foi en l'utilité de ton sacrifice, même si tu dois en souffrir. Tu crois en l'avenir de l'Allemagne. C'est également mon cas. Tu crois que Dieu veut cet avenir. C'est également mon cas!<sup>57</sup>

En dépit de sa tonalité spécifique, la « lettre au soldat » ne constituait pas une apologie de la guerre. La « prière » (*Kriegsfürbitte*) publiée par Fr. Naumann une semaine plus tard dans son journal montre que, même lorsqu'il sollicitait Dieu dans une perspective patriotique, la théorie des deux royaumes conservait pour lui sa validité pleine et entière :

Il n'est pas possible de prier pour que l'Évangile soit diffusé par les armes, car nous savons que ce n'est pas le glaive qui propagera l'Évangile. Ce que nous sollicitons est de nature humaine<sup>58</sup>.

---

56 Cf. NAUMANN (Fr.), « National und International », in *H*, 5 (1899) 43, 20.10.1899, p. 4 ; « Bernsteins äußere Politik », in *H*, 8 (1902) 29, 20.07.1902, p. 2.

57 N[AUMANN], « Brief an einen Soldaten », in *H*, 6 (1900) 31, 05.08.1900, p. 9.

58 N[AUMANN], « Kriegsfürbitte », in *H*, 6 (1900) 32, 12.08.1900, p. 9.

La reconnaissance par Fr. Naumann du caractère spécifique du politique ne signifie pas qu'il ait considéré éthique et politique comme des monades étanches et se soit interdit de porter des jugements moraux quand il abordait les questions relatives à la vie de la cité. Lorsqu'il traitait ce type de questions, il tenait à tirer *toutes* les conséquences entraînées par la théorie des deux royaumes.

Parmi ses prises de positions à ce niveau, les commentaires que lui inspira en 1898 la politique du *Reich* envers l'Empire ottoman sont certainement parmi les plus éclairants qu'il ait publiés. L'attitude de l'Europe à l'égard de la Turquie à cette époque était fortement influencée par le souvenir des massacres perpétrés en Arménie entre 1894 et 1896, et l'idée même d'un dialogue avec les Turcs ou d'une attitude constructive à leur égard rencontrait de nombreuses résistances. Fr. Naumann condamnait « avec la plus grande fermeté » « pour des raisons morales » les atrocités dont avaient été victimes les Arméniens<sup>59</sup>. En même temps, cependant, il estimait que l'Allemagne ne devait pas perdre de vue les impératifs de la « *Realpolitik* » pour déterminer sa position face à la question d'Orient. D'où la remarque qu'il adressait à ceux qui incitaient le *Reich* à donner dans sa politique orientale la priorité à la morale :

Le bain de sang qui a été perpétré en Arménie constituait l'expression barbare et moyenâgeuse de l'attitude d'un État aux abois. Que Dieu nous garde de jamais vivre pareille situation ou de nous en rendre responsables ! Au niveau politique cependant, il faut que nous nous posions une question : le *Reich* allemand avait-il le devoir d'intervenir ? Le sentiment nous dit « oui », mais la raison nous dit « non »<sup>60</sup>.

Pour justifier son point de vue sur cette question très délicate, Fr. Naumann estimait indispensable de s'appuyer sur l'autorité de Bismarck, l'exemple même pour lui du « christianisme pratique ». Et il rappelait à ses lecteurs que vingt ans avant le massacre des Arméniens, dans des circonstances comparables, le Chancelier de fer avait refusé d'intervenir en Bulgarie contre les Turcs parce qu'il était d'avis que pareille intervention

---

59 Cf. « Kaiserrede und Orientpolitik. Vortrag von Pfarrer Naumann in Berlin », in *H*, 4 (1898) 5, 18.12.1898, p. 5.

60 Cf. « Kaiserrede und Orientpolitik... », in *H*, 4 (1898) 5, 18.12.1898, p. 5.

aurait fatalement affaibli l'Empire ottoman et n'aurait pu, de ce fait, que porter préjudice à la stabilité de tout le sud-est du bassin méditerranéen<sup>61</sup>.

### Évangile et Histoire

Les thèses défendues par Fr. Naumann sur le thème de la relation entre éthique et politique nous amènent au cœur du problème qui se situait au premier plan de toutes les préoccupations du chrétien engagé qu'il était : l'interrogation sur le rôle de l'Évangile à la fois au niveau de l'histoire universelle et à celui de l'existence personnelle du chrétien.

Cette question se trouvait au centre des *Lettres sur la Religion* déjà évoquées<sup>62</sup>. L'une des idées-clé de ces vingt-trois *Lettres* est que l'Évangile constitue « l'une des normes » qui guident la vie du chrétien, « mais n'est pas la seule » et que, en fonction de cette constatation, il faut reconnaître « les frontières qui s'imposent au christianisme »<sup>63</sup>. L'une des frontières en question est marquée selon Fr. Naumann par la limite qui sépare le domaine du christianisme de celui de l'État. Car les problèmes que doivent résoudre les responsables de l'État font partie de ceux qui ne sont pas abordés « de manière substantielle » par le Nouveau Testament<sup>64</sup>. « L'État, poursuit-il, a besoin de chefs » et, « qu'il soit démocratique ou aristocratique, l'État a pour fondement la volonté de placer les autres à son service ». C'est pourquoi « toutes les constructions qui veulent expliquer l'État comme l'expression de l'amour du prochain [...] ne reposent, dans une perspective historique, que sur des paroles creuses ». Car, « de par sa nature, [l'État] n'est pas amour, mais contrainte ». C'est pourquoi, en aucun cas, sa « morale » ne peut être celle de Jésus-Christ<sup>65</sup>.

Mais pour Fr. Naumann, la nécessité d'admettre la réalité des limites imposées au christianisme au niveau des affaires de l'État ne devait pas amener le chrétien à douter de la toute-puissance de Dieu. Le problème essentiel qui, selon lui, se posait à tout tenant d'un « christianisme prati-

---

61 Cf. « Kaiserrede und Orientpolitik... », in *H*, 4 (1898) 5, 18.12.1898, p. 5.

62 Cf. *supra*, notes 13 et 14.

63 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XX », in *H*, 9 (1903) 20, 17.05.1903, p. 6.

64 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXI », in *H*, 9 (1903) 21, 24.05.1903, p. 6.

65 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXI », in *H*, 9 (1903) 21, 24.05.1903, p. 6.

que » était celui de la relation qui pouvait exister entre la puissance symbolisée par l'État et l'amour incarné par le Christ :

Nous avons une connaissance du monde qui nous enseigne l'existence d'un Dieu de la puissance et de la force qui envoie sur terre la mort et la vie de même que l'ombre et la lumière et il est une révélation, une foi dans le salut qui, à propos du même Dieu, affirme qu'il est notre père. Dans le sillage du Dieu présent au monde se développe la morale de la lutte pour la vie et le service du père de Jésus est à l'origine de la morale de la miséricorde. Il n'existe pas deux Dieux, mais un seul. D'une manière ou d'une autre les bras des deux s'entrelacent. Mais aucun être mortel ne peut dire de quelle manière cela se produit. L'individu est toujours placé entre les deux, et, entre les deux, au prix de grandes difficultés et en recherchant la lumière, il essaie de se frayer son propre chemin. Voilà ce que j'ai voulu dire quand j'ai affirmé que la loi morale chrétienne n'est pas seule souveraine. Et cela ne veut pas dire que moi-même ou un autre voulions trouver une solution définitive à ce problème ancien et difficile ! Il me suffit de dire que je connais ce problème et que je perçois l'ambiguïté inhérente à tous nos actes. Celle-ci constitue une vraie souffrance. Mais il n'est pas, il n'a jamais été de religion sans souffrance<sup>66</sup>.

Les paroles de Fr. Naumann ont ici la signification suivante : l'être humain – l'être religieux – est confronté à un mystère qu'il ne parviendra jamais à élucider ni complètement ni vraiment. Comme tenant d'un « christianisme pratique », il ne lui paraissait pas possible d'envisager « au sein du monde » l'existence d'un « chrétien théoriquement pur », et sa conviction était que « partout un fonds naturel d'intelligence conservatoire et combattive est associé à l'esprit de sacrifice et à l'amour du prochain ». Cette conviction était pour lui la traduction d'une réalité qu'il formulait ainsi : « le christianisme [est] une partie de la vie, mais il n'est pas toute la vie ». C'était en fonction de la reconnaissance de cette réalité, pensait-il, que le chrétien pouvait ancrer vraiment son action dans le réel afin de tenter de vivre conformément au message du Christ :

Je sais que tous, afin de pouvoir vivre, nous devons prendre conscience que les conditions naturelles du combat pour la vie constituent le fondement de notre existence et que ce n'est qu'en nous appuyant sur ce fondement que nous aurons la liberté de réaliser la morale supérieure qui est celle de l'Évan-

---

66 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion xxii », in *H*, 9 (1903) 22, 31.05.1903, p. 6.

gile, si tant est que la chose soit réalisable en prenant appui sur ce fondement. Cela constitue à mon avis la seule possibilité de rester authentique<sup>67</sup>.

En plus de l'indispensable conscience pleine et entière de ces réalités, Fr. Naumann estimait qu'un chrétien authentique devait, par définition, être conscient du caractère historique du christianisme. Le christianisme, soulignait-il, avait vu le jour lorsque l'État, en tant que structure de pouvoir, existait déjà, et jamais il n'avait eu comme objectif la disparition de l'État. C'est pourquoi, pour un chrétien moderne, la reconnaissance de la « moralité » spécifique à l'État et sa propre profession de foi religieuse n'avaient rien d'incompatible<sup>68</sup>. Car personne ne pouvait ignorer que le christianisme ne trouvait sa propre réalisation qu'« au sein de l'État, au sein de la communauté humaine née de la contrainte et des nécessités naturelles »<sup>69</sup>.

En fonction de cette manière d'envisager le christianisme, Fr. Naumann était conduit à formuler au sujet du comportement qui aurait pu être celui du Christ s'il avait vécu au début du XX<sup>e</sup> siècle les suppositions suivantes :

Souvent, quand je fais campagne pour la construction d'une marine militaire, je me demande : Jésus aurait-il agi ainsi ? Certainement pas ! Mais il aurait su qu'il faut qu'il y ait des gens qui le font. Il disait que son royaume n'était pas de ce monde ; mais des êtres désireux de vivre et d'agir en ce monde ont l'obligation d'avoir au sujet des fondements de la culture temporelle des idées aussi claires que sur les relations qui unissent les âmes à Dieu<sup>70</sup>.

En fin de compte, la conviction la plus importante que Fr. Naumann voulait faire partager à ses lecteurs était que l'homme peut chercher et trouver « le Dieu infini [...] aussi bien dans le combat pour la vie que dans l'histoire de Jésus de Nazareth et de ses disciples »<sup>71</sup>.

---

67 Les citations précédentes sont empruntées à NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXIII », in *H*, 9 (1903) 23, 07.06.1903, p. 6.

68 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXI », in *H*, 9 (1903) 21, 24.05.1903, p. 6.

69 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXIV », in *H*, 9 (1903) 24, 14.06.1903, p. 6.

70 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXIV », in *H*, 9 (1903) 24, 14.06.1903, p. 6.

71 NAUMANN (Fr.), « Briefe über Religion XXVII », in *H*, 9 (1903) 27, 12.07.1903, p. 6.







Jean-Paul HARPES

Centre Universitaire de Luxembourg

**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CONÇUE COMME PRAXIS (« CRITICAL ACTIVITY »)  
EXAMEN DE PLUSIEURS TEXTES RÉCENTS DE JAMES TULLY**

En 2008, le philosophe canadien James Tully publia en deux volumes, sous le titre *Public Philosophy in a New Key*<sup>1</sup>, dix-huit essais dont la plupart avaient paru après 2004. Sept d'entre eux furent publiés en 2009, en traduction allemande, par Rainer Forst et contribuèrent à mieux faire connaître J. Tully en Europe ou du moins dans les pays germaniques<sup>2</sup>. Je me propose, dans cet essai, de présenter sommairement sa philosophie politique.

En guise d'introduction, j'évoquerai quelques dimensions fondamentales de cette dernière. Les indications que je fournirai pourront faciliter la compréhension de ce qui suit. En second lieu, j'esquisserai l'arrière-fond de l'approche de l'auteur. Je montrerai dans quelle mesure la philosophie politique de J. Tully s'inspire de quatre révolutions philosophiques majeures qui ont marqué le vingtième siècle. Par la suite, j'examinerai l'incidence de cette quadruple révolution sur la méthodologie de J. Tully. Enfin, je montrerai comment la spécificité de la philosophie publique de J. Tully s'exprime dans son analyse de la liberté du citoyen.

---

1 TULLY (James), *Public Philosophy in a New Key*. Vol. 1 : *Democracy and Civic Freedom*. New York : Cambridge University Press, coll. Ideas in context, n°93-94, 2008, 2 vol., xv-360 p. ; xv-355 p. ; voir notamment Part I, 1 : « Public philosophy as a critical activity ».

2 TULLY (J.), *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Frankfurt/ New York : Campus, 2009, 273 p.

## Quelques dimensions fondamentales de la philosophie politique de J. Tully

### *La « philosophie publique »*

J. Tully qualifie de philosophie publique une démarche critique dont il précise la nature dans *Public Philosophy in a New Key*. Nous en évoquons ici quelques dimensions fondamentales.

La philosophie publique, relève J. Tully, accorde « une certaine » priorité – il faudrait peut-être dire une « priorité certaine » – à la pratique<sup>3</sup>. Entendons que la philosophie publique a pour objet la pratique politique dans toute la multiplicité de ses dimensions et, notamment, les pratiques politiques contemporaines. Elle se propose de « renouveler et de transformer la tradition de la philosophie politique critique, de manière à la rendre apte à traiter les problèmes politiques » de notre âge « et d'établir une nouvelle relation de dialogue entre la philosophie politique et les citoyens engagés dans la pratique des luttes politiques »<sup>4</sup>. Elle coïncide, pour l'essentiel, avec une réflexion critique consacrée à la pratique de la gouvernance et à la soumission au pouvoir (« *subjection* »). Cette réflexion critique a notamment pour objet les pratiques du pouvoir qui sont vécues comme étant oppressives ou hégémoniques<sup>5</sup>.

La démarche de la philosophie publique, insiste J. Tully, ne doit pas donner lieu à une nouvelle théorie normative, à une théorie de la justice ou de la démocratie, par exemple, qui se proposerait de résoudre les problèmes suscités par telles formes de gouvernance<sup>6</sup>. Elle doit, au contraire, être comprise comme une critique réflexive publique<sup>7</sup>, projetée dans la durée, pratiquée en dialogue avec les voix de l'ensemble des partenaires concernés. Elle porte, d'une part, sur les pratiques du pouvoir, sur les

---

3 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », dans TULLY (J.), *Public Philosophy in a New Key*, *op. cit.*, p. 16.

4 TULLY (J.), « Working a new Relationship between Political Philosophy and Civic Freedom » disponible sur : <http://web.uvic.ca/~polisci/people/faculty/tully.php#section0-67> ; consulté le 28-11-2013.

5 TULLY (J.), « Working a new Relationship... », *art. cit.*

6 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 16.

7 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 17-18.

systèmes discursifs et la rationalité spécifique<sup>8</sup> sur lesquels ces pratiques reposent, et sur les modes de soumission (« *subjection* ») qu'elles génèrent. D'autre part, elle porte, aussi, sur les « pratiques de liberté » qui mettent en question tant les pratiques du pouvoir que les modalités de la soumission. Cette activité critique (ou praxis critique) doit être conçue non seulement comme une activité, mais comme exprimant une attitude ou une forme de vie critique.

*En vue de préciser l'objet de la philosophie publique :  
pratique du pouvoir et subjection*

Alors que la philosophie politique du XVIII<sup>e</sup> siècle adoptait une définition étroite du terme « gouvernement », l'acception communément retenue dans les approches contemporaines, comparables sur ce point à celles du XVII<sup>e</sup> siècle, est très large. Selon ces approches, nous sommes gouvernés de mille manières. Nous le sommes par la loi et les instances politiques qui sont en charge de nos sociétés, mais aussi par les grandes entreprises internationales qui tentent de gouverner leurs employés, les fournisseurs et les consommateurs ; par les ethnies et religions auxquelles nous appartenons ; par des codes régissant races et sexes ; par certaines formes de pouvoir qui succédèrent à la décolonisation formelle. Par ailleurs, le pouvoir s'appuie, en règle générale, sur un réseau de relations sociales par l'intermédiaire desquelles tels groupes ou individus en dominent d'autres, directement ou indirectement, à travers des myriades d'inégalités, de privilèges et de stratégies<sup>9</sup>.

L'exercice du pouvoir, au sens large de ce terme, ne doit toutefois pas être conçu comme coïncidant avec l'exercice d'une force brute qui s'exercerait sur des corps passifs. La coercition et la violence sont, sans doute, mises en œuvre fréquemment, mais elles ne doivent pas être confondues avec l'exercice du pouvoir (avec les « *relations of power* »). Les relations de domination mises en place par les tenants du pouvoir sont plus subtiles. Dans et à travers elles s'articule une gouvernance qui a pour objet des agents libres disposant d'un champ limité de réactions possibles à l'égard

---

8 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, voir par exemple p.21.

9 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 21-22.

du pouvoir, que ce soit par l'intermédiaire de leur pensée ou par leur action<sup>10</sup>.

*Les différents modes de réaction au pouvoir (les « pratiques de liberté »). La naissance de la philosophie publique*

Selon J. Tully, les réactions à l'égard du pouvoir (les « pratiques de liberté ») peuvent s'exercer de trois manières. D'un côté, même dans l'activité normale, caractérisée en principe par la soumission aux règles, au fil des « conversations » entre gouvernés et gouvernants et au fil de l'action des gouvernés, la pratique politique peut se transformer d'une manière significative sans que, nécessairement, les partenaires s'en rendent compte. J. Tully décrit ce phénomène comme constituant un « agir autrement » dans le cadre des règles (« acting otherwise within the rules of the game »)<sup>11</sup>. En second lieu et en fonction des contextes, les gouvernés peuvent problématiser tant le discours de légitimation que la pratique du pouvoir. Ils s'engagent, si celles-ci sont disponibles, dans des procédures de négociation, de délibération, de solution de problèmes<sup>12</sup>. Si de telles procédures n'existent pas ou si elles échouent, des confrontations et des luttes politiques violentes peuvent en résulter<sup>13</sup>. La relation entre gouvernants et gouvernés prend alors une forme « agonistique »<sup>14</sup>.

J. Tully développe le commentaire suivant. C'est au moment où les gouvernés mettent en question les règles par l'intermédiaire desquelles s'exerce le pouvoir, les problématisent et négocient leur modification, que naît la philosophie politique en tant qu'activité critique, et cela surtout lorsque les voix de la liberté démocratique sont « réduites au silence, ignorées, jugées déraisonnables et marginalisées »<sup>15</sup>. Entendons que l'avènement de la philosophie publique suppose la conjonction de deux facteurs : d'un côté, une problématisation et une contestation par les gouvernés du (ou de tel type de) pouvoir ainsi que des systèmes discursifs qui le fondent; d'un

10 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 23.

11 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 23.

12 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 23-24.

13 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 24-25.

14 Voir plus loin pour cette notion dérivée du grec.

15 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 25.

autre côté, l'avènement d'une pensée critique, philosophique, à vocation pratique, qui se développe en dialogue avec la société civile.

*L'objet primordial de la philosophie publique*

La philosophie publique a pour objet – voilà sa tâche primordiale – d'examiner les systèmes discursifs et les pratiques dans le contexte desquels naissent les luttes politiques, et de proposer des solutions et des réformes.

Tout à la fin de « Public philosophy as a critical activity », J. Tully écrit à cet égard :

Une tâche permanente consiste à nous assurer que [...] les pratiques de gouvernance [...] ne deviennent pas des structures de domination closes [...] mais restent toujours ouvertes à des pratiques de liberté par l'intermédiaire desquelles ceux qui y sont soumis ont un mot à dire à leur sujet<sup>16</sup>.

**L'arrière-fond de la philosophie politique de J. Tully : une quadruple révolution intellectuelle**

*La révolution contextualiste accomplie par la « Cambridge School » ; son accentuation à la lumière de la révolution que comporte la « speech act theory » de J.-L. Austin*

J. Tully est l'un des représentants marquants, avec Peter Laslett, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner et Terence Ball, de ce qu'on est convenu d'appeler la « Cambridge School (of historical interpretation) ». Celle-ci se consacre notamment à l'étude et à l'interprétation de l'histoire de la pensée politique. Les représentants de l'école de Cambridge formulent à l'égard d'un grand nombre d'historiens la critique selon laquelle ces derniers étudieraient d'une manière décontextualisée, c'est-à-dire non historique, les textes relevant de la théorie politique. Selon une formulation de John Pocock, l'école de Cambridge s'intéresse aux penseurs politiques dans la mesure où ils sont marqués par la société et que leur pensée, leurs écrits et leur comportement se constituent dans le contexte de systèmes de langage et de systèmes discursifs donnés, tout en étant, par ailleurs, en mesure de

---

16 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 38.

les modifier. Duncan S.A. Bell relève à son tour que, dans l'optique de la Cambridge School, la légitimité politique est enracinée (« *embedded* ») « dans les vocabulaires politiques disponibles à une époque donnée ». Dans cette optique, il prend parti pour une approche qu'il qualifie de « social-contextualiste »<sup>17</sup>.

La portée de cette révolution contextualiste est accentuée à la lumière de l'innovation révolutionnaire que comporte la « *speech act theory* ». Quentin Skinner, puis J. Tully – ils suivent J.L. Austin à cet égard – jugent que les énoncés politiques, ancrés dans tel ou tel contexte défini, sont des actes performatifs. Quelque chose y est fait plutôt qu'affirmé.

Les textes politiques doivent ainsi être toujours interprétés comme des interventions concrètes. Celles-ci doivent être situées dans un champ discursif stratégique et produisent des idées, arguments et positions qui réagissent les uns aux autres<sup>18</sup>.

John Dunn, pour sa part, avait jugé qu'aux yeux de la Cambridge School, qui considère le caractère historique des textes comme étant fondamental, ces derniers constituent des « actions humaines hautement complexes »<sup>19</sup>. Ces actions s'inscrivent dans un contexte historique et social donné.

#### *L'influence de Wittgenstein ; jeux de langage et inanité de toute prétention à établir une théorie politique pérenne*

Une réponse commune à l'approche contextualiste consiste à prétendre qu'il est possible d'établir une théorie – en l'occurrence une théorie de la justice, de l'égalité ou de la démocratie – apportant une solution pérenne aux problèmes soulevés par l'exercice du pouvoir. Or, selon J. Tully, s'inspirant de Wittgenstein, la prétention à l'élaboration de théories politiques proposant, à l'égard d'un nombre donné de problèmes, des esquisses

---

17 Duncan S.A. Bell est professeur à l'Université de Cambridge. La remarque à laquelle nous faisons allusion figurait sur le site : [www.theglobalsite.ac.uk/press](http://www.theglobalsite.ac.uk/press) (ce site n'est malheureusement plus accessible au 05.03.2014).

18 FORST (Rainer), « Eine politische Theorie der Freiheit: Das Werk von James Tully », dans TULLY (J.), *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Aus dem Engl. übers. von Eva Engels. Mit einer Einl. von Rainer Forst. Frankfurt/ Main/ New York: Campus, 2009, 272 p. ; p. 7-11 ; p. 8 ; nous traduisons.

19 BELL (Duncan S.A.), [www.theglobalsite.ac.uk/press](http://www.theglobalsite.ac.uk/press) (cf. note 17), p. 3.

de solution prétendant à une validité universelle appartient à une époque révolue. L'élaboration d'une théorie pérenne de la démocratie supposerait qu'il soit possible de déterminer un ensemble de traits essentiels de cette dernière, abstraits de la pratique et donnant lieu à une théorie assortie de règles d'application. En fait, il est impossible de découvrir un ensemble de traits de la démocratie qui nous autorisent à appliquer le même terme à une multitude ou même à la totalité des cas. Nous ne nous trouvons jamais qu'en face d'une famille (non strictement délimitée), c'est-à-dire d'une « open-ended family » d'usages qui peuvent se ressembler de différentes manières<sup>20</sup>. Ces ressemblances de famille se modifient par ailleurs au cours de la conversation humaine.

J. Tully conclut de cet argument anti-essentialiste que « comprendre des concepts et problèmes politiques ne peut pas » coïncider avec « l'activité théorique consistant à découvrir une règle générale enveloppante et à l'appliquer aux cas particuliers. Une telle règle ne se trouve pas »<sup>21</sup>. « Comprendre implique la faculté d'être à même d'utiliser un terme général dans des circonstances variables et d'être à même de fournir des raisons pour ou contre tel ou tel usage. Cela constitue une forme de raisonnement pratique »<sup>22</sup>, lié à un contexte donné.

Ayant en vue le discours pratique politique (concernant notamment telles formes de pouvoir et de subjection), J. Tully juge que, dans la mesure où les conditions d'application d'un terme ne sont jamais définies, il ne peut pas y avoir de raisons ou d'explications définitives: « Il y a toujours un champ de re-descriptions raisonnables ». Il est par ailleurs toujours possible d'évoquer d'autres considérations, d'attirer l'attention sur de nouvelles analogies ou de nouveaux exemples, de découvrir de nouveaux aspects de la situation envisagée<sup>23</sup>.

J. Tully conclut de cette analyse que comprendre et clarifier des notions politiques, que cela soit le fait d'un philosophe ou d'un citoyen, prendra toujours la forme d'un raisonnement pratique. Il insiste: lorsque des philosophes s'engagent, en matière de politique, dans un débat ayant pour

---

20 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 27.

21 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 27.

22 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 28.

23 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 28.

objet de clarifier le langage utilisé ou les procédures appropriées, leur activité n'est pas spécifiquement différente (« *different in kind* ») de celle de citoyens qui mènent un débat politique<sup>24</sup>.

### *L'influence de Foucault*

Les représentants de la Cambridge School jugent, on s'en souviendra, que la légitimité politique est enracinée dans les systèmes discursifs disponibles à une époque donnée. Cette lecture contextualiste de la légitimité politique est confirmée et renforcée par l'approche archéologique et généalogique de Michel Foucault – tout aussi révolutionnaire à l'époque –, qui a exercé une forte influence sur J. Tully<sup>25</sup>.

Dans son *Archéologie du savoir*, Foucault considère les systèmes de pensée comme étant des « formations discursives » indépendantes des croyances et des intentions des penseurs individuels : « Le sujet humain est privé du rôle central qu'il jouait dans la culture occidentale dominante ». Dans son approche généalogique, Foucault va plus loin qu'il le faisait dans *L'Archéologie du savoir*.

Les transformations des systèmes discursifs sont expliquées par des modifications intervenant dans les structures sociales du pouvoir. Les nouveaux systèmes de pensée sont considérés comme étant les produits contingents d'une multiplicité de causes.

Les connexions entre connaissance et pouvoir sont soulignées<sup>26</sup>.

Dans l'essai intitulé « To think and act differently comparing critical ethos and critical theory », J. Tully salue cette approche de Michel Foucault dont il juge qu'elle « nous libère des formes habituelles de la pensée et de

---

24 TULLY (J.), « Public philosophy as a critical activity », *art. cit.*, p. 28.

25 Voir à cet égard FORST (Rainer), « Eine politische Theorie der Freiheit. Das Werk von James Tully », *art. cit.*

26 Ces formulations s'inspirent de : GUTTING (Gary), « Michel Foucault », dans *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge / New York / Melbourne : Cambridge University Press, 1995, xxviii-882 p. ; p. 276. Voir : FOUCAULT (Michel), *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1969, 285 p. ; p. 177-183.



l'action et nous rend aptes à faire l'expérience d'autres formes de pensée et d'agir autrement»<sup>27</sup>.

### **L'incidence de la quadruple révolution intellectuelle, assumée par lui, sur la méthodologie de J. Tully**

L'enseignement que J. Tully a tiré de cette quadruple révolution peut, d'une manière simplifiée, être résumé ainsi: la légitimité politique d'un régime donné, la rationalité sur laquelle elle repose, les pratiques dans lesquelles elle s'exprime, tout autant que les arguments et les pratiques qui la mettent en question, sont ancrés dans un contexte culturel donné et dans les langages politiques disponibles dans ce contexte. Il n'est pas possible de concevoir des théories d'une validité atemporelle qui puissent départager les approches rivales. Les unes et les autres sont contingentes, dues à des systèmes de causes contingentes.

La philosophie publique ayant selon J. Tully la vocation d'intervenir dans le « dialogue » politique, elle doit, en vue d'atteindre ce but, suivre deux démarches méthodologiques.

La première est « non-historique »; J. Tully la dit « contemporaine ». Elle consiste dans un examen (« *survey* ») des langages et des pratiques, au sein desquels le combat politique se développe et dans le contexte desquels des solutions sont proposées, débattues et éventuellement adoptées<sup>28</sup>. La seconde démarche est historique. Elle procède à des examens généalogiques des langages et des pratiques examinés dans le contexte de la première démarche<sup>29</sup>.

---

27 TULLY (J.), « To think and act differently comparing critical ethos and critical theory », dans *Public Philosophy in a New Key*, *op. cit.*, p. 72-73.

28 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 17 et p. 25.

29 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 31.

*La première démarche méthodologique (« non-historique ») de J. Tully*

Cette démarche comporte à son tour deux volets : le premier a pour objet « les jeux de langage dans lesquels les problèmes, les pratiques rivales et les solutions s'articulent »<sup>30</sup>.

Dans un contexte historique donné, les acteurs engagés dans la pratique du pouvoir et les commentateurs légitimant ou critiquant cette pratique sont engagés dans un même jeu de langage. Dans le cadre du langage disponible, ils sont confrontés à un problème ou à un ensemble de problèmes politiques et, à l'égard de ce problème ou de ces problèmes, ils défendent des solutions rivales<sup>31</sup>. Or, il ne peut pas y avoir, on le sait, dans l'optique adoptée par J. Tully, de théorie d'une validité pérenne départageant ces solutions. Le débat, pratique, doit s'orienter sur la rude réalité du conflit civique et sur la pertinence des descriptions utilisées.

Dans un contexte donné, il n'est pas indiqué de considérer les théories rivales comme étant exclusives les unes des autres<sup>32</sup>. Elles doivent plutôt être considérées comme étant des perspectives complémentaires sur la situation et les problèmes qu'elle soulève. Il s'agit dès lors de cerner au mieux, dans la spécificité du contexte, tant les problèmes que les solutions rivales proposées. Il s'agit de procéder à des descriptions et re-descriptions, d'affiner les critères souvent contestés de leur application, de passer, par ailleurs, librement du sens d'un concept à un autre, d'un aspect de la pratique à un autre, d'évaluer les mérites respectifs de chaque proposition<sup>33</sup>. Dans cette optique, il est raisonnable d'admettre qu'aucune des théories envisagées ne découvre la totalité de la vérité.

Tully souligne que l'enquête correspondant au premier volet de la démarche « non-historique » permet aux interlocuteurs d'assimiler une technique plus subtile du dialogue et, par ailleurs, d'acquérir ce que Nietzsche appelle une aptitude au « raisonnement en perspective ».

Le second volet porte sur les pratiques d'exercice du pouvoir (« *relations of governance* ») et les pratiques de liberté. Celles-ci y sont mises en pers-

---

30 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 25-26.

31 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 26-29.

32 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 29.

33 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 30.

pective d'une manière comparable à celle dont le furent, dans le cadre du premier volet, les langages et les théories politiques. L'objet de cette démarche consiste à développer une philosophie analytique des corrélations complexes entre modes d'exercice du pouvoir et pratiques de liberté<sup>34</sup>.

*La seconde démarche, dite historique, de la méthodologie de J. Tully*

Cette démarche consiste en un examen historique et généalogique des langages et des pratiques examinés au cours de la première démarche. Elle nous permet, juge J. Tully, de nous libérer, dans une certaine mesure, des horizons de systèmes discursifs et des pratiques. Elle nous rend en effet aptes à considérer ces derniers comme constituant – et ne constituant que – telles formes de pratique et telles formes de problématisation. Nous pourrions soumettre ces dernières à une comparaison critique avec d'autres formes et concevoir ainsi la possibilité d'un penser et d'un agir différents<sup>35</sup>.

**Le déploiement de la philosophie politique de J. Tully. Un exemple suggestif : la liberté « agonale »... du citoyen**

Dans l'optique d'une philosophie « publique émancipatrice » – que Peter Niesen n'hésite pas à qualifier de « *radikal-demokratisch* »<sup>36</sup> –, les essais réunis dans les deux tomes de *Public Philosophy in a New Key* abordent, commentent et discutent une multitude de sujets politiques actuels. Parmi ces derniers figurent notamment la liberté « agonale » ou combative, parfois contestataire, du citoyen ; les relations entre démocratie et citoyenneté, entre les démocraties multinationales et multiculturelles ; la lutte des peuples indigènes pour leur liberté ; la globalisation ; les relations entre démocratie et impérialisme ; et enfin l'Europe, de la vision qu'en avait Kant jusqu'aux problèmes d'intégration dans l'Union Européenne.

---

34 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 30-31.

35 TULLY (J.), « To think and act differently... », *art. cit.*, p. 31.

36 NIESEN (Peter), « Praktiken des Regierens – Praktiken der Freiheit », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 3, 2010, p. 489-492.

Je me bornerai ici à évoquer quelques passages de «The agonistic freedom of citizens»<sup>37</sup>, passages qui sont représentatifs de l'ensemble de l'ouvrage de J. Tully.

L'identité du citoyen, souligne J. Tully, n'est pas fondée sur la possession de droits et de devoirs ou sur une attitude partagée à l'égard de tels biens communs, de principes fondamentaux de justice, d'éléments constitutionnels essentiels, de valeurs communes, de convictions partagées concernant l'identité nationale ou, le cas échéant, d'une identité multinationale ou cosmopolite. La citoyenneté n'est pas non plus fondée sur un consensus à l'égard de procédures universelles de validation. Non que ces conditions d'une démocratie constitutionnelle manquent d'importance selon l'auteur. Il juge, en s'inspirant de Hannah Arendt, qu'elles ne forment que le cadre (l'«*elaborate framework*») et non l'activité constitutive de la citoyenneté. À l'égard du «framework, les citoyens peuvent ne pas s'accorder. Il est toujours ouvert à une mise en question, au désaccord, à la contestation, à la délibération, à la négociation»<sup>38</sup>.

Par ailleurs, les conditions formant le «cadre» de la participation citoyenne se transforment tout au long de la participation réelle, que celle-ci s'exerce à l'occasion de la discussion d'une loi municipale ou à l'occasion d'une révolution. «La politique est ce genre de jeu [au sens wittgensteinien de ce terme] dans lequel le "framework" – c'est-à-dire les règles gouvernant le jeu – peut être soumis à délibération et être modifié au cours de ce même jeu»<sup>39</sup>.

Si un accord vient à émerger, il reste toujours, dans une certaine mesure au moins, non-consensuel. «Au mieux les individus et groupes libres peuvent parvenir à un consensus provisoire, à un point de recouplement des diverses approches. Ce consensus est, s'il est obtenu, le fruit d'un dialogue critique mené dans le cadre du – et portant sur– le champ spatio-temporel des pouvoirs et des normes»<sup>40</sup> dans lequel se situent les interlocuteurs.

---

37 TULLY (J.), *Public Philosophy in a New Key*, op. cit., p. 135-159.

38 TULLY (J.), *Public Philosophy in a New Key*, op. cit., p. 146.

39 TULLY (J.), *Public Philosophy in a New Key*, op. cit., p. 145-146.

40 TULLY (J.), *Public Philosophy in a New Key*, op. cit., p. 147.



Jacques HENNEQUIN

Université de Lorraine

## CONSOLATION ET MISÉRICORDE DANS LES ŒUVRES DE FRANÇOIS DE SALES

Dans la conclusion de son étude si riche sur *La Consolation érudite*, Raymond Baustert note modestement que son entreprise, ardue, n'a rien de l'œuvre achevée. C'est une invitation à s'y associer et à la poursuivre. Raymond Baustert se réfère à l'occasion à l'œuvre de François de Sales, cet humaniste chrétien. Il cite largement un passage du *Traité de l'amour de Dieu* à propos de la sensibilité du Christ, qui « a craint, désiré, s'est doulu et réjoui jusqu'à pleurer, blémir, trembler et suer de sang »<sup>1</sup>. Dans le chapitre du même ouvrage, intitulé « L'image de Dieu dans les lettres de consolation », Raymond Baustert cite le même traité dans la distinction qu'il opère des « affections du cœur et [des] passions du corps »<sup>2</sup>. Enfin, Raymond Baustert renvoie encore au même traité à propos de la volonté<sup>3</sup> et de l'exaltation de la Raison identique à la volonté de Dieu, « souverainement raisonnable [...] raison, de toutes les raisons »<sup>4</sup>.

Mon projet est de confirmer les propos significatifs de Raymond Baustert sur la consolation chez François de Sales et de l'envisager dans d'autres œuvres du même auteur en insistant sur leurs fondements et sur leur originalité.

---

1 FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°212, 1969, CXXXVI-1887 p. ; p.361 (ici 1, 4) ; cité par BAUSTERT (R.), *La Consolation érudite, Huit études sur les sources des lettres de consolation de 1600 à 1650*. Tübingen : G. Narr, coll. Biblio 17, n°141, 2003, 387 p. ; p.217, n.97.

2 FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, *op. cit.*, p.647.

3 FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, *op. cit.*, p.643 et p.797-798.

4 FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, *op. cit.*, p.546.

On trouvera dans toutes les lettres de condoléance de François de Sales le témoignage de son amitié naturelle. Il s'interroge, dans une lettre à Antoine Favre en 1593, sur le réconfort procuré par cette forme de compassion :

sans doute cela vient de ce que la commisération est la marque incontestable de l'amitié, ce sentiment le plus exquis de tous, lequel dans nos amis, nous est bien plus précieux étant mêlé de compassion que s'il se terminait à une froide bienveillance qui ne participerait en rien à nos douleurs<sup>5</sup>.

L'idée centrale des lettres de condoléance de François de Sales est qu'il faut accepter les deuils dans la foi et l'espérance<sup>6</sup> :

Je veux bien que vous pleuriez pour cette perte, car c'est la raison, dit-il à une dame qui vient de perdre sa sœur, mais je désire bien aussi que vous ne pleuriez pas désordonnément et qu'en cette occasion vous témoigniez que vous avez déjà tant profité en la vertu que vous avez plus de fondement en l'éternité que sur l'image du monde<sup>7</sup>.

C'est près de la croix que les chrétiens trouvent force et lumière :

Pour moi, je ne veux point vous présenter d'autre consolation que Jésus-Christ crucifié, à la vue duquel votre foi vous consolera [...] et quiconque se glorifie en la mort de Notre Seigneur, jamais il ne se désolera en la mort de ceux qu'il a rachetés et reçus pour siens<sup>8</sup>.

Le modèle de compassion est la Vierge Marie au calvaire :

Hélas, les mêmes clous qui crucifièrent le corps de ce divin Enfant crucifièrent aussi le cœur de la Mère. Les mêmes épines qui percèrent son chef outreperçèrent l'âme de cette mère toute douce : elle eut les mêmes misères de son Fils par commisération, les mêmes douleurs par condoléance, les mêmes passions par compassion ; et en somme, l'épée de la mort qui transperça le corps de ce très aimé Fils, outreperça de même le cœur de cette très amante Mère.

---

5 Nous citerons François de Sales d'après l'édition complète (OC.), Anney: Monastère de la Visitation ; Lyon : E. Vitte, 27 volumes, 1898-1964. Ici t. xi, p. 40.

6 Voir la lettre à Mme de Grandmaison qui venait de perdre sa mère (OC., t. xviii, p. 103-104).

7 OC., t. xxi, p. 31-32.

8 OC., t. xxi, p. 34-35.

C'est que, comme il le disait un peu plus haut, « la compassion tire sa grandeur de celle de l'amour qui la produit : ainsi sont grandes les condoléances des mères sur les afflictions de leurs enfants uniques »<sup>9</sup>.

La compassion, condoléance, commisération ou miséricorde, dit-il encore, n'est autre chose qu'une affection qui nous fait participer à la passion et douleur de celui que nous aimons, tirant la misère qu'il souffre dans notre cœur : dont elle est appelée miséricorde, comme qui dirait une misère de cœur, comme la complaisance tire dedans le cœur de l'amant le plaisir et consentement de la chose aimée. Or c'est l'amour qui fait l'un et l'autre effet par la vertu qu'il a d'unir le cœur qui aime à celui qui est aimé, rendant par ce moyen les biens et les maux des amis communs<sup>10</sup>.

Ce motif de la miséricorde humaine prépare les cœurs à la consolation par la miséricorde divine. Cette miséricorde est celle d'un Dieu beau et bon<sup>11</sup> dont

la miséricorde convertit et gratifie ordinairement les âmes en une manière si douce, suave et délicate, qu'à peine aperçoit-on son mouvement : et néanmoins il arrive quelquefois, que cette Bonté souveraine, surpassant ses rivages ordinaires, comme un fleuve enflé et pressé de l'affluence de ses eaux qu'il se déborde emmi la plaine, elle fait une effusion de ses grâces si impétueuse, quoi qu'amoureuse, qu'en un moment elle détrempe et couvre toute une âme de bénédictions, afin de faire paraître les richesses de son amour<sup>12</sup>.

Il dira à Madame de La Flèche, qui appréhende la mort et la justice divine : « Bien que nous soyons misérables, pourtant nous ne le sommes pas à beaucoup près de ce que Dieu est miséricordieux à ceux qui ont volonté de l'aimer et qui en lui ont logé leurs espérances »<sup>13</sup>. Et à sa fine mais trop scrupuleuse correspondance il dira encore : « Vos misères et infirmités ne vous doivent pas étonner. Dieu en a bien vu d'autres et sa miséri-

---

9 OC., t. IV, p. 268-269. BAUSTERT (R.), *La Consolation érudite, op. cit.*, p. 219, note que l'unique référence à Marie au pied de la Croix, dans le corpus des lettres de consolation qu'il a étudié, « a été relevée sous une plume réformée ». Ce motif de la Vierge au pied de la Croix est fréquent chez François de Sales (voir OC., t. II, p. 114 ; t. V, p. 52 et 145 ; t. VII, p. 443 ; t. VIII, p. 417 ; t. XIX, p. 17 et 335).

10 OC., t. IV, p. 268-269.

11 OC., t. V, p. 123.

12 OC., t. IV, p. 125-126.

13 OC., t. XIV, p. 119.

corde ne rejette pas les misérables, mais s'exerce à leur faire du bien, faisant le siège de sa gloire sur leur abjection »<sup>14</sup>.

C'est que la bonté de Dieu est à la fois celle d'un père et d'une mère : à la sœur de Blonay, il dit en 1608 : « Et qui n'aimerait ce cœur royal, paternellement maternel envers nous »<sup>15</sup>; et en 1618, à la Mère Angélique Arnaud : « [...] cette éternelle Providence, qui vous a nommée par votre nom et vous porte gravée en sa poitrine maternellement paternelle »<sup>16</sup>.

Dans sa belle thèse sur *L'Image de Dieu maternel dans l'œuvre de François de Sales*, Chantal Roosz opère ce rapprochement<sup>17</sup>. Elle analysait un peu plus tôt la lettre de 1615 à Madame de Peyzieu, vieille amie qui venait de perdre un fils à la guerre :

Quand vous recommanderez cet enfant à la divine Majesté, dites-luy simplement : Seigneur, je vous recommande l'enfant de mes entrailles, mais bien plus l'enfant des entrailles de votre miséricorde, engendré de mon sang, mais réengendré du vôtre<sup>18</sup>.

L'auteur de la thèse souligne que « le double parallèle "mes entrailles" / "les entrailles de votre miséricorde" et "engendré" / "réengendré" ôte à ce dernier verbe son sens habituellement paternel », mais elle note que l'épistolier a évoqué quelques lignes plus haut les « bras paternels » de Jésus<sup>19</sup>.

Ce que François de Sales veut faire sentir par ces métaphores à ses correspondants, c'est l'amour tendre et miséricordieux de Dieu pour les hommes qui doit être pour eux le facteur premier de la consolation<sup>20</sup>.

---

14 OC., t. xvi, p. 68.

15 OC., t. xviii, p. 171.

16 OC., t. xix, p. 17.

17 Roosz (Chantal), *L'Image de Dieu maternel dans l'œuvre de François de Sales*. Thèse de l'Université de Metz, 1999, exemplaire de soutenance, p. 138.

18 OC., t. xvii, p. 8.

19 Roosz (Chantal), *L'Image de Dieu maternel...*, op. cit., p. 100.

20 « J'ai un désir extrême de graver en vos esprits une maxime qui est d'une utilité nompareille : Ne demandez rien et ne refusez rien [...]. Je veux dire, en un mot, ne désirez rien, ains laissez-vous vous-mêmes et toutes vos affaires pleinement et parfaitement au soin de la divine Providence ; laissez lui faire de même que les enfants se laissent gouverner à leur nourrice » (OC., t. vi, p. 92).



Cet aspect de la spiritualité salésienne rejoint les perspectives de « l'abandon » à la volonté divine en vertu de l'espérance et de « la tressainte indifférence »<sup>21</sup>.

Si l'on considère la grande culture humaniste et théologique de François de Sales, il méritait bien de figurer parmi les auteurs de la consolation érudite du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Cependant, à la sagesse païenne, qu'il ne renie pas, mais dont il marque les limites, il ajoute la dimension mystique de l'amour de Dieu dont il se fait l'analyste des rapports avec l'homme et le chantre tout au long de son œuvre.

---

21 Sur ces notions, voir LAJEUNIE (Étienne-Jean), *Saint François de Sales*. Tome II. Paris : Éd. Guy Victor, 1966, 493 p. ; p. 314 et p. 322-326. La distinction essentielle est entre la résignation et l'indifférence : « La résignation préfère la volonté de Dieu à toutes choses, mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Or, l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime plus rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu » (OC., t. IX, p. 4 ; et t. V, p. 119).





Volker KAPP

Université de Kiel

**LES ANNOTATIONS DE JOHANN NICOLAI AUX *MŒURS DES ISRAËLITES*  
DE CLAUDE FLEURY ET LA TRADITION HUMANISTE DE L'EXÉGÈSE  
DE L'ANCIEN TESTAMENT**

*Les Mœurs des Israélites* de Claude Fleury ont connu tant de réimpressions depuis leur publication en 1681 qu'on hésite à signaler une édition qui semble ignorée, sauf erreur de notre part, de tous les spécialistes de cet ecclésiastique. Il s'agit d'une traduction latine richement annotée de la première partie, consacrée aux Patriarches de l'Ancien Testament. Les traductions, mêmes celles qui sont enrichies de commentaires abondants, relèvent de l'œuvre d'un auteur et figurent sous le nom de celui-ci dans les catalogues des bibliothèques. On pourrait donc s'attendre à ce que le volume pris ici en considération n'y fasse pas exception. Mais il n'y a que le catalogue de la bibliothèque de l'université de Mannheim qui range ce livre sous le nom de Fleury, tandis que la Bibliothèque nationale de France<sup>1</sup> et les autres catalogues de bibliothèques que nous avons consultés l'enregistrent sous le nom de Nicolai, en se passant de tout renvoi à Fleury. Son titre explique d'une certaine manière cette démarche insolite des bibliothécaires :

*JOANNIS NICOLAI. ANTIQUITATUM QUONDAM IN ACADEMIA TUBINGENSI PROFESSORIS CELEBERRIMI, ANNOTATIONES AD LIBELLUM DOM. DE FLEURY PRAECEPTOREM DOM. DE VERMANDOIS, &c. DE MORIBUS PATRIARCHARUM, UT ET IN BONAVENT. CORNEL. BERTRAMUM DE REPUBLICA EBRAEORUM. NUNC PRIMUM EDITAE TOMIS II. EX BIBLIOTHECA SIGEBERTI HAVERCAMP. LUGDUNI BATAVORUM, Apud JOANNEM HASEBROEK, 1740.*

---

1 Cote H. 7394-7395.

Claude Fleury (1610-1723) obtient ici un titre de noblesse qu'il n'a jamais brigué. Ce sont ses *Mœurs des Israélites*, mais certainement pas leur première édition, qui sont à la base de cette traduction, puisque celle-là se contente du seul titre de prêtre, précepteur de Monseigneur de Vermandois.

Le traducteur et commentateur, Johann Nicolai (1665-1708), n'est pas un inconnu dans la République des Lettres. Il a fait ses études à Jena et Helmstedt, il a séjourné à Leipzig et peut-être enseigné à Marburg et Gießen avant d'être inscrit en 1701 à l'université de Tübingen, où il fut professeur sans chaire « Antiquitatum » de 1702 à 1708. Quelques ouvrages encyclopédiques lui consacrent un article. La première notice biographique se trouve dans le *Grosses vollständiges Lexicon aller Wissenschaften und Künste Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert wurden*<sup>2</sup>. Le titre de notre volume y manque malheureusement, ce qui s'explique aisément par la date de publication. Zedler ne connaît pas ce livre édité la même année que le volume 24 de son encyclopédie. Mais il n'est nullement rebuté par l'argument de ce volume puisqu'il énumère deux livres de J. Nicolai qui s'occupent d'un thème analogue à celui de l'ouvrage de Cl. Fleury : *Notae ad Sigonium de rep. Hebraeorum et Commentat. ad Cunaenum de rep. Hebraeorum* (Leiden, 1706). Ces références bibliographiques semblent étranges au lecteur d'aujourd'hui, peu familier de l'érudition philologique du XVIII<sup>e</sup> siècle. La première indication, peu précise à vrai dire, concerne l'ouvrage de Carlo Sigonio (1520/23-1584) : *De republica Hebraeorum libri VII*<sup>3</sup>, qui a connu quatre éditions en Allemagne en 1583, 1584, 1608 et 1678 avant celle qui est signalée par J.H. Zedler et dont le titre exact est : *Caroli Sigonii De Republica Hebraeorum Libri VII. Variis annotationibus & antiquitatibus Veteris & Novi Testamenti in Theologia maximè necessariis illustrati & duplice ferè auctiores redditi nec non ab erroribus purgati, in luce altera vice editi à Iohanne Nicolai, Lugduni Batavorum, apud Cornelium Boutestein, 1701*<sup>4</sup>. J. Nicolai publie à Leyde, centre de l'érudition philologique des

2 Leipzig/ Halle: Johann Heinrich Zedler, 1740, vol. 24, coll. 543.

3 Bononiae: Apud Joannem Rossium, 1582.

4 Cette édition annotée est intégrée en 1745 au quatrième volume de: UGOLINI (Blasio) [1744-1769], *Thesaurus antiquitatum sacrarum complectens clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebraeorum mores, leges, instituta, ritus sacri, et civiles*

humanistes du Nord, et reconnaît en le commentant la grande qualité de l'ouvrage de C. Sigonio, historien catholique dont le livre fut toutefois censuré par l'Inquisition. Ce n'est certainement pas cette censure qui a décidé J. Nicolai, érudit d'orientation luthérienne, à rééditer le livre d'un célèbre collègue catholique, mais son thème touche un des centres de ses propres recherches. C'est le deuxième ouvrage qui le met en évidence, celui de Pierre van der Kum (1568-1638): *De republica Hebraeorum* publié en 1617, réimprimé en 1631, 1632 et 1703 à Leyde, en 1665 et 1666 à Amsterdam, en 1696 à Leipzig<sup>5</sup>. Le livre de Cunaeus, professeur de « Politica » à l'université de Leyde de 1614-1638, a éclipsé l'ouvrage homonyme de C. Sigonio<sup>6</sup>. J. Nicolai édite donc et commente le deuxième ouvrage important sur ce thème: *Petri Cunaei De republica Hebraeorum libri tres: variis annotationibus, cuius literato scitu necessariis, & ad scripturae sensum eruendum utilissimis illustrato, nunc primum publici boni ergo in lucem editi a Johanne Nicolai: quibus & accessit accuratus capitum ac rerum verborumque index*<sup>7</sup>. C'est donc un ouvrage catholique et son concurrent réformé qui profitent de son érudition.

Notre volume est mentionné dans l'article biographique consacré à J. Nicolai dans *Christian Gottlieb Jöchers Allgemeines Gelehrten – Lexikon Darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ – als auch weiblichen Geschlechts, welche von den Anfängen der Welt bis auf ietzige Zeit gelebt, und sich in der gelehrten Welt bekannt gemacht*<sup>8</sup>. Jöcher est la seule source indiquée par Richard Hoche dans sa notice biographique de la

---

*illustrantur: Opus ad illustrationem utriusque Testamenti, & ad Philologiam sacram, & profanam utilissimum, maximeque necessarium. Venetiis: apud Joannem Gabrielem Herthz, auquel est associé plus tard Sebastiano Coletti. Le Thesaurus contient six ouvrages de J. Nicolai.*

- 5 Le livre est traduit en français: *La République des Hébreux*. Amsterdam: Mortier, 1704; 2<sup>e</sup> éd. 1713.
- 6 « *Il De Republica Hebraeorum di Peter van der Kum soppiantò in breve l'omonimo lavoro di Sigonio, e divenne il prototipo di tutte le opere successive sull'argomento* » (CAMPOS BORALEVI (Lea), « *La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese* », *Politeia Biblica*, vol. 35, n°3 (*Il pensiero politico*), 2002, p. 431-463; p. 457.
- 7 *Ludguni Batavorum*, Apud Henricum Teering, 1706.
- 8 *Dritter Theil M-R* (Leipzig, 1751), reproduction anastatique Hildesheim, 1961, p. 906-907.

*Allgemeine Deutsche Biographie*<sup>9</sup>. Ces encyclopédies perpétuent des informations que les encyclopédies théologiques protestantes et catholiques des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles ignorent parce que leurs auteurs ne reconnaissent plus l'intérêt que ces données historiques pourraient avoir pour leur discipline. Rien d'étonnant dès lors à ce que ces publications soient ignorées des chercheurs depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. On n'a redécouvert que ces dernières décennies l'importance des recherches anciennes sur les idées politiques de l'Ancien Testament<sup>10</sup>.

L'université de Leyde est au XVII<sup>e</sup> siècle un haut lieu des études hébraïques de l'humanisme protestant du Nord. La publication d'ouvrages sur les idées politiques de l'Ancien Testament dans cette ville s'explique par la tendance de cette époque à établir les similitudes du modèle biblique de l'État avec les lois fondamentales des Provinces Unies<sup>11</sup>. Le volume pris ici en considération prouve que l'argument reste toujours présent dans la théorie politique de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'éditeur ne pouvait ignorer cette actualité politique. Les spécialistes qui se sont occupés des *Mœurs des Israélites* de Cl. Fleury n'ont pas seulement négligé cette traduction, mais également le fait qu'elle révèle les affinités de Cl. Fleury avec les discussions sur le modèle biblique de l'État, affinités que nous nous proposons d'analyser<sup>12</sup>. Nous ne pouvons fournir qu'une première approche de cette vaste problématique dans les limites imposées à cette contribution.

Deux remarques préliminaire s'imposent: 1. Cl. Fleury traite un argument qui touche la théologie de controverse, absente cependant complètement de ses développements. On peut présumer qu'il n'ignorait pas la signification contestataire que les réformés attribuaient à ces idées dont ils

---

9 Leipzig: Duncker & Humblot, vol. 23, 1886, p. 593.

10 Voir GRELL (Chantal) et LAPLANCHE (François), éd., *La République des lettres et l'histoire du judaïsme antique: XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. Mythes, critique et histoire, n°6, 1992, 207 p.

11 « Uno dei nodi centrali di questo intreccio è costituito dai continui paragoni fra il modello biblico-ebraico e la realtà istituzionale della Repubblica delle Provincie Unite » (CAMPOS BORALEVI (Lea), « La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese », art. cit., p. 436).

12 Le volume 24 du *Thesaurus* de Blasio Ugolini publie quatre traités sur la « théocratie » des Israélites.

découvrirent l'importance lors de leurs conflits avec les catholiques. Les examinateurs de C. Sigonio ne cessent de censurer les passages où ils soupçonnent des ressemblances avec les réformés<sup>13</sup>. 2. L'argumentation et les notes des *Mœurs des Israélites* ne permettent pas de répondre à la question de savoir si Cl. Fleury a découvert l'importance des idées politiques de l'Ancien Testament dans le cadre de ses études juridiques en lisant J. Bodin, François Hotman ou Charles Du Moulin<sup>14</sup>, ou s'il se contente de répondre discrètement, c'est-à-dire sans s'adonner à la moindre polémique, au débat des réformés. Il nous semble toutefois peu probable que cette dimension de l'argument de son ouvrage lui ait complètement échappé.

La traduction annotée de Cl. Fleury est le corollaire d'un deuxième volume commentant Bonaventure Corneille Bertram (1531-1594), dont l'ouvrage *De politia Iudaica, tam Civili quam Ecclesiastica, iam inde a suis primordiis, hoc est, ab Orbe conditio, repetita*<sup>15</sup> est intitulé dans cette édition *De Republica Ebraeorum*. Ce titre, qui rappelle celui de l'étude de C. Sigonio, se trouve déjà dans une édition de 1651 préfacée par Constantijn L'Empereur<sup>16</sup>. L'éditeur Elzevir l'avait intégré en 1632 dans sa bibliothèque d'ouvrages sur les républiques<sup>17</sup>. B. C. Bertram, qui étudia les langues orientales à Paris au Collège Royal chez Adrien Turnèbe et Angelo Canini, échappa aux massacres de la Saint-Barthélémy, en s'enfuyant en

---

13 Voir BARTOLUCCI (Guido), *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna*. Firenze: L. S. Olschki, coll. Studi e testi/ Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, n°47, 2007, p. 156-165.

14 Voir BARTOLUCCI (Guido), *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio...*, *op. cit.*, p. 28-32.

15 Genevae: E. Vignon, 1574; 2<sup>e</sup> éd. 1580.

16 *Bonaventura Cornelius Bertramus, de Republica Ebraeorum, recensitus commentariisque illustrates opera Constant. L'Empereur ab Oppijck*. Lugduni Batavorum: Ioan. Maire, 1651. Sur L'Empereur, voir VAN ROODEN (Peter T.), *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Constantijn L'Empereur, 1591-1648, professor of Hebrew and theology at Leiden*. Leiden/ New York/ København: E. J. Brill, coll. Studies in the history of Leiden university, n°6, 1989, xi-268 p. D'après P. T. Van Hooden, l'œuvre de Cunaeus « *is one of those which L'Empereur rejected for possible republication* » (p. 219). Blasio Ugolini reproduit cette édition annotée par L'Empereur au quatrième volume de son *Thesaurus*.

17 Voir FRICK (Georg), *Die Elzevir'schen Republiken*. Halle: M. Niemeyer, coll. Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte, n°30, 1892, 35 p.; p. 8-11.

1561 de Cahors à Genève, où il enseigna l'hébreu avant de dispenser des leçons analogues dans différentes villes allemandes et suisses. Il fut probablement encouragé par Théodore de Bèze à écrire sur la politique judaïque afin de soutenir les calvinistes français dans leur résistance contre leurs rois catholiques. Le double volet des annotations de J. Nicolai reflète donc les tensions entre les différentes confessions chrétiennes. Cl. Fleury fait partie du «Petit Concile» de Bossuet dont le but est la réfutation des réformés français et la christianisation des pratiques littéraires face à la montée du libertinisme<sup>18</sup>. J. Nicolai néglige toutefois autant que Cl. Fleury le registre des controversistes et il ne lui reproche jamais son catholicisme. La seule particularité qu'un lecteur averti constate est que le commentateur se ressourcement essentiellement aux théologiens réformés, à l'exception de l'*Avis pour dresser une bibliothèque* (1627) de Gabriel Naudé, qui ne se distingue pas forcément par son orthodoxie catholique. J. Nicolai ne cesse de se référer à la *Historia sacra Patriarcharum* (1667) de Johann Heinrich Heidegger (1633-1698). Luther est cité à maintes reprises, surtout ses œuvres latines, Calvin rarement. On y trouve peu de citations en allemand<sup>19</sup>, mais beaucoup en grec. Les mots et les phrases de l'Ancien Testament ou du *Talmud* sont reproduits en hébreu et l'*Alcoran* même en arabe<sup>20</sup>. C'est donc un ouvrage d'érudition destiné aux spécialistes et ressortant d'un débat au sein de la théologie réformée, dont l'actualité est documentée par Adrian Houtuyn (1642-1710)<sup>21</sup>, par Melchior Leydecker (1642-1721)<sup>22</sup> et surtout par Ugolini Blasio (1700-1770), juif converti au catholicisme dont le *Thesaurus* contient beaucoup de traités juifs, catholiques et réformés.

---

18 Voir PREYAT (Fabrice), *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*. Berlin : Lit, coll. Ars rhetorica, n°17, 2007, 578 p.

19 La citation d'un quatrain fait exception : « *Wir sind frembde gast / und bauw hier gantz fast / Da wir soltten wenig seyn / Bauen wir gar wenig ein* » (*Annotationes*, p. 177).

20 L'hébreu y est courant, l'arabe ne se trouve que dans *Annotationes*, p. 57-59.

21 *Monarchia Hebraeorum, quae est de imperio monarchico in populum Hebraeum probatio ab Abraham ad dispersam gentem* (Lugduni Batavorum : apud F. Lopez, 1685).

22 *De republica Hebraeorum libri XII* (Amstelaedami : apud I. Stokmans, 1704) et *De vario Republicae statu, libri novem theologici, philologici, quibus de regno Israelis et de Judae* (Amstelaedami : apud I. Stokmans, 1710).



J. Nicolai annota quatre ouvrages sur la politique des Hébreux. Cet effet de série pourrait provenir de son enseignement en tant que « professeur Antiquitatum » à l'université de Tübingen, où il semble avoir commenté dans ses cours des études sur l'État des Israélites. C'est une pratique courante des professeurs de traiter une matière dans leurs cours avant de procéder à sa publication. Il n'existe malheureusement pas de programmes imprimés à Tübingen<sup>23</sup> tandis qu'à l'université de Kiel, où ils nous sont parvenus, on peut vérifier ces rapports entre l'enseignement et les publications de Daniel Morhof.

J. Nicolai ne traduit et n'annote que la première partie des *Mœurs des Israélites*, c'est-à-dire les 35 pages initiales de l'ouvrage en 12°, tandis que son volume de 234 pages est en 8°. Deux passages restent sans annotations : la partie finale de l'introduction où Cl. Fleury critique l'idée de progrès en comparant les Israélites à d'autres peuples, et le dernier alinéa de la partie finale de toute la section. Cette disproportion entre le texte et les annotations, courante dans l'érudition de l'humanisme philologique, valorise les développements de Cl. Fleury en éclairant les implications et les présupposés.

Ce n'est pas J. Nicolai qui a édité lui-même ses études sur Cl. Fleury et B.C. Bertram, mais bien Sigebert Haverkamp (1684-1742), depuis 1721 professeur d'histoire, d'éloquence et de grec à l'université de Leyde. S. Haverkamp avait publié l'année précédente l'ouvrage de J. Nicolai, *De luctu Christianorum*, qu'il mentionne dans sa préface. Il dédie ce volume à Johann Lorenz Mosheim (1693-1755), théologien luthérien et célèbre historien de l'Église, mais il ne semble pas avoir modifié le texte de son collègue de Tübingen dont il affirme avoir sauvé au dernier moment les manuscrits. Il qualifie de très important l'ouvrage de Cl. Fleury<sup>24</sup>, que J. Nicolai a traduit du français en latin<sup>25</sup>. Sa traduction diffère beaucoup de celle qui a été publiée pour les membres d'une association dévote de sainte Marie<sup>26</sup>.

---

23 Nous remercions Michael Wischnath, directeur des archives de cette université, pour les renseignements qu'il nous a fournis.

24 « [...] *primum locum occupat* » (\*3r).

25 « *Latine vertit opusculum primum* » (\*3v).

26 *Disciplina Populi Dei in Vetere Testamento ex historia sacra digesta et coaevarum gentium profanis historiis illustrata, Almae Congregationi majori Academiae B. Mariae V. ab angelo salutatae Moguntiae in strenam oblata, anno domini MDCCCLXXXIII.*

S. Haverkamp met en tête de son édition une lettre, datée de 1704, de Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760). Celui-ci insère l'entreprise de son collègue aîné de commenter Cl. Fleury dans un panorama des études historiques, dont le défaut de confondre le passé avec le présent est, d'après lui, absent des *Mœurs des Israélites*<sup>27</sup>. Cl. Fleury excuse les mœurs du Peuple de Dieu, choquantes par rapport à celles de ses contemporains, en fustigeant le « préjugé confus, que ce qui est le plus ancien est toujours imparfait »<sup>28</sup>. Chr. M. Pfaff se rallie à ce jugement que J. Nicolai approuve avec insistance<sup>29</sup>. Rien de surprenant dès lors à ce que Chr. M. Pfaff vante l'ouvrage « très élégant » sur les mœurs des Patriarches du « célèbre historien » français Cl. Fleury et salue chaleureusement les annotations érudites de J. Nicolai<sup>30</sup>. Cette lettre, publiée presque quarante ans plus tard, renforce le prestige de cette édition posthume parce que Pfaff jouit alors d'une grande renommée parmi les théologiens.

J. Nicolai commente soigneusement tous les énoncés de Cl. Fleury. Le principe de ses annotations est bien exprimé à propos de la phrase : « La longue vie de leurs peres donnoit moyen de bien élever leurs enfans »<sup>31</sup>, où il constate : « *In his paucis verbis multa comprehendit Author, quae fusius explicabimus* »<sup>32</sup>. Il signale son assentiment, par exemple à propos de la comparaison du travail des femmes avec celui des hommes où Cl. Fleury observe : « Rebecca venoit d'assez loin puiser de l'eau, & Rachel menoit

---

27 « [...] *temporum, quae describunt, diu jam elapsorum statum à presenti rerum conditione infinitis modis distantem cum ea tamen plerumque confundant, & quancumque demum de moderna rerum facie sibi finxerint ideam, ad eandem tamen priora & antiquiora ut plurimum sibi repraesentare satagant* » (*Annotationes*, non pag.).

28 *Les Mœurs des Israélites* par M. Fleury, Prestre, Precepteur de Monseigneur de Vermandois. Paris : Vve Gervais Clouzier, 1681, VIII-348 p. ; p. 3.

29 « *Recte Autor ex his praedictis concludit, quod ex praeejudicio falso [...] Patriarcharum mores sint rejiciendi [...] sed vult, ut rei veritatem inquiremus* » (*Annotationes*, p. 14).

30 « [...] *(cujus elegantissimum de Moribus Partriarcharum opusculum eruditissimis tuis annotationibus illustratum ex parte heic publicae luci das, Excellentissime Vir,) celeberrimus inter Gallos Historicus FLEURYUS, Veromanduani quondam, quum ista scriberet, Ducis Praeceptor* » (*Annotationes*, non pag.).

31 FLEURY (Cl.), *Les Mœurs des Israélites*, op. cit., p. 14.

32 *Annotationes*, p. 40.

elle-même le troupeau de son pere»<sup>33</sup>. J. Nicolai souligne également que les filles des Patriarches étaient habituées au travail dur<sup>34</sup>.

L'auteur français et son commentateur allemand sont donc imbus des mêmes idéaux humanistes en insistant sur les similitudes du monde homérique avec celui des Patriarches. J. Nicolai s'approprie la thèse selon laquelle les héros homériques observaient la même frugalité que les Patriarches<sup>35</sup> et il cite à plusieurs reprises l'*Odyssée* d'Homère<sup>36</sup>. Les humanistes philologues acceptent donc les idées de Cl. Fleury un demi-siècle après la publication de ses *Mœurs des Israélites*, fait qui rend douteux le rigorisme des chercheurs qui les qualifient des nos jours d'anachroniques parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'exigence de Richard Simon de distinguer nettement le monde de l'Ancien Testament de l'ancienne civilisation grecque. Cette similitude entre l'Ancien Testament et Homère est contestée lors de la Querelle d'Homère.

Une divergence apparaît cependant à propos du jugement concernant la polygamie des Patriarches. Cl. Fleury est aux yeux de J. Nicolai trop indulgent envers Jacob<sup>37</sup>, comme Calvin qui voudrait également excuser Abraham<sup>38</sup>. Selon J. Nicolai, Abraham est un homme aussi fragile que nous autres<sup>39</sup>, mais cette dispute ne relève pas de la controverse entre catholiques et réformés.

Il y a deux types différents d'annotations : celles qui relèvent de la pure érudition et celles où l'érudition empiète sur le terrain de la théorie politique.

---

33 FLEURY (Cl.), *Les Mœurs des Israélites*, op. cit., p. 26.

34 « Recte quoque Autor monet, quod Patriarcharum filiae duris laboribus quoque adfectae fuerint, et exemplo nobis dat Rebeccam & Rachelem » (Annotations, p. 188)

35 « Ita in Homericis Heroibus eandem frugalitatem Veteres pridem observarunt » (Annotations, p. 200). Il remarque de même : « Laudet hic Autor veterum Heroum humanitatem » (Annotations, p. 207).

36 HOMÈRE, *Odyssée*, chant II, v. 95 ; XIX, 149-150 ; XXII, 454.

37 « [...] Autor noster excusare velit Jacobum Patriarcham cum allis [...] peccasse Jacobum asserimus, quod duas simul duxerit sorores » (Annotations, p. 223).

38 « Haec & alia plura profert Calvinus, ut excuset Abrahamum & Saram » (Annotations, p. 220).

39 « Ex his elucet, quod non omnia facta Abrahami proposita nobis sint ad imitationem, errore periculoso. Homines enim quotquot sumus, caduci profecto & fragiles sumus » (Annotations, p. 35).

Le premier type, qui prédomine largement, peut être illustré par le commentaire consacré à la notion « le peuple de Dieu » chez Cl. Fleury, où J. Nicolai renvoie, dans ses annotations à C. Sigonio, *De Republica Hebraeorum*<sup>40</sup>. Le deuxième type ne peut pas être nettement séparé du premier, dont il se distingue toutefois par les conséquences qui en découlent. Prenons un exemple où les présupposés du commentateur provoquent un malentendu. La phrase : « Les Patriarches vivoient noblement dans une grande liberté, & une grande abondance »<sup>41</sup>, suscite trois annotations : une première, très longue, sur la notion de Patriarche, une deuxième sur la noblesse, une troisième sur la liberté. La première, qui étale les développements érudits des spécialistes d'hébreu, correspond au premier type, la deuxième et la troisième débouchent sur des théories politiques. L'explication du concept de noblesse insiste sur l'idée de simplicité, chère à Cl. Fleury, lequel se contentait d'insister sur la validité permanente des mœurs des origines, tandis que son commentateur en déduit un programme de réformes politiques<sup>42</sup>. Cl. Fleury se cantonnait au plan moral, J. Nicolai met en évidence des implications politiques.

Selon J. Nicolai, Abraham perpétue les principes politiques d'avant le déluge, qui correspondent à la monarchie, présente dès l'époque d'Adam<sup>43</sup>, tandis que Cl. Fleury se passe de réflexions sur le statut des rois ou sur leur soumission aux lois<sup>44</sup>. C'est un point crucial sur lequel l'historien français évite de se prononcer en recourant aux généralités exemptes du vocabulaire juridique, très familier au juriste qu'il est. La *Politique* d'Aristote

---

40 *Annotationes*, p. 1 ; voir également l'explication du terme de « Patriarche » (20-22) avec des références abondantes aux publications (protestantes) sur le thème.

41 FLEURY (Cl.), *Les Mœurs des Israélites*, *op. cit.*, p. 13.

42 « *Cum ex Patriarcharum moribus Ideam simplicis & sinceræ Politiae formare constituerimus, ex quibus Status hodierni reformari possunt, rectè à primo principio incipimus, quod est Nativitas nobilis* » (*Annotationes*, p. 22)

43 « *Non negamus quoque Abrahamum didicisse Statum politicum Antediluvianum, qui Monarchicus videtur fuisse. [...] Adamo ipsa natura tradidisse videretur hoc imperium* » (*Annotationes*, p. 50).

44 « *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna [...] Licet nunc Patriarchae libertate gauderent, uti hodie Reges ; attamen etiam his quas citavimus, legibus obstrictos se profitebantur* » (*Annotationes*, p. 25).

(IV, 3), selon lequel la noblesse provient de la richesse<sup>45</sup>, mène à un syllogisme qui nuit à l'intention de Cl. Fleury d'opposer la simplicité des mœurs chez les Patriarches au raffinement du style de vie de la noblesse de son époque. Le commentateur déplace donc l'accent sans vouloir se distancier de Cl. Fleury. Comment s'explique ce malentendu ?

Les notions d'Aristote, qui est évoqué à maintes reprises dans les annotations, fournissent le cadre théorique depuis l'époque de C. Sigonio et J. Bodin pour traduire la doctrine biblique dans le système philosophique prédominant afin d'attirer l'attention sur la politique des Hébreux qu'on avait négligée jusqu'alors<sup>46</sup>. J. Nicolai s'ingénie évidemment à ramener Cl. Fleury dans ces paramètres de la pensée politique inspirée de la Bible en explicitant ses affirmations par cette grille interprétative. Il confirme de même l'éloge de l'agriculture chez Cl. Fleury par l'autorité de *De officiis* (I) de Cicéron<sup>47</sup>. En vérité, il dévie du chemin de l'historien français qui écarte cette tradition de pensée, que ce soit en connaissance de cause ou par ignorance, parce que l'idée de simplicité lui tient plus à cœur que celle de richesse. Son but est de dispenser une leçon de morale déduite des origines de l'humanité, origines qu'il pense saisir dans les récits bibliques sur les Patriarches et dans les épopées d'Homère. Ce programme s'accorde avec les vues d'André Dacier dont l'édition commentée d'Horace évoque également les origines mythiques de la poésie dans la civilisation des anciens Israélites<sup>48</sup>. J. Nicolai nous fait prendre conscience de l'innovation de Cl. Fleury par rapport aux philologues humanistes quand il traduit les développements du domaine de l'histoire des mœurs dans celui de la « politique biblique », développée par C. Sigonio, B. C. Bertram et J. Bodin, et restée actuelle dans l'érudition du XVIII<sup>e</sup> siècle à un point tel que ni J. Nicolai ni son éditeur S. Haverkamp ne se prononcent sur la divergence

---

45 «[...] *nemo negabit, quin Patriarchae Nobiles dicendi à divitiarum abundantia, uti è Sacra Scriptura fuse cognoscendum* » (*Annotationes*, p. 27).

46 Voir BARTOLUCCI (Guido), *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio...*, *op. cit.*, p. 165-178.

47 «[...] *hinc Cicero asserit, omnium rerum ex quibus aliquid acquiritur nihil esse agricultura melius, nisi homine libero dignius* » (*Annotationes*, p. 170 ; voir *Annotationes*, p. 184).

48 Voir KAPP (Volker), « Poésie, imitation et morale : André Dacier et le P. Le Bossu », *Littératures classiques*, n°72 (*Les époux Dacier*, dir. Chr. Dousset-Seiden et J.-Ph. Gersperrin), 2010, p. 123-144 ; surtout p. 133-139.

des méthodes entre le texte et ses annotations. Contentons-nous de constater ce fait et efforçons-nous d'analyser la motivation de Cl. Fleury.

L'érudition philologique est marginalisée dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle pour deux raisons : à cause du « lien entre philologie et protestantisme [...], et peut-être à cause du soupçon que nourrissent envers l'érudition tant les Modernes que des voix autorisées parmi les Anciens »<sup>49</sup>. Le catalogue de la bibliothèque de Cl. Fleury n'enregistre aucun des ouvrages des philologues humanistes sur la politique des Hébreux<sup>50</sup>, mais cette absence ne prouve pas forcément l'ignorance de cette vaste bibliographie. Notre historien fait tout au contraire l'éloge de l'érudition philologique dans le quatrième de ses *Discours sur l'histoire ecclésiastique* à la suite de son attaque contre les fausses décrétales de Gratien, qu'il avait dans sa bibliothèque<sup>51</sup> :

Ces exemples montrent bien sensiblement l'importance de la critique, que les scolastiques speculatifs & paresseux méprisent comme un amusement puerile & une vaine curiosité. Apprendre diverses langues jusque à les savoir exactement : peser chaque mot pour en savoir la signification propre & même l'étymologie : observer la différence des stiles en chaque langue selon les tems & les lieux : chercher les histoires de chaque nation & ne s'arrêter qu'aux originales : les lire avec réflexion principalement sur les mœurs : y joindre l'étude de la géographie & de la chronologie : voilà les fondemens de la critique. Je conviens que c'est un long & pénible travail : mais il est nécessaire pour s'assurer de la vérité des faits : on ne la trouvera jamais par le seul raisonnement<sup>52</sup>.

La dernière phrase récuse l'opposition cartésienne entre la mémoire et la raison et prend par là le contre-pied de Malebranche<sup>53</sup>. C'est une conviction profonde de Cl. Fleury. Il exige dans ses dialogues *S'il faut citer dans*

---

49 GUION (Béatrice), « Le savoir et le goût : être philologue dans la France classique », *Littératures classiques*, n°72 (*Les époux Dacier*, dir. Chr. Dousset-Seiden et J.-Ph. Gersperrin), 2010, p. 66-84 ; p. 66.

50 Il y manque même la *Republica Hebraeorum* de Carlo Sigonio, dont l'auteur ne possède que la *Historia de rebus Bononensium* dans une édition de 1602 (*Catalogus librorum bibliothecae illustrissimi viri D. Claudii Fleury [...] quorum fiet auctio*. Paris, 1724. n°199).

51 *Decretum Gratiani*. Paris, 1612 (*Catalogus*, n°101).

52 FLEURY (Cl.), *Suite des discours sur l'Histoire ecclésiastique*. Paris : Pierre Emery, 1716, p. 43-45.

53 Voir GUION (Béatrice), « Le savoir et le goût... », *art. cit.*, p. 68.

les plaidoyers de « digérer les citations »<sup>54</sup> et ne méprise pas le savoir livresque<sup>55</sup>. L'histoire des mœurs lui permet de rendre actuel un thème cher à l'érudition philologique des humanistes chrétiens. Notre hypothèse est confirmée par J. Nicolai et S. Haverkamp. L'un annote et l'autre publie les *Mœurs des Israélites* avec Bonaventure Corneille Bertram, un philologue calviniste qui renonce de même à confronter le lecteur avec son érudition. Cl. Fleury s'adapte résolument au goût de ses lecteurs quand il renonce aux citations latines et écarte les traces du travail philologique du texte publié, bien qu'il le juge toujours indispensable au travail de l'historien. Épargner au lecteur les méandres difficiles à suivre ne signifie pas se fier à la seule raison.

Ces quelques jalons apportent des résultats importants pour la compréhension des *Mœurs des Israélites*. C'est un ouvrage dont l'étude des mœurs est à la charnière entre les développements de l'érudition philologique sur la politique des Hébreux et l'ethnologie à laquelle on le rattache à la suite d'un article d'A. van Gennep<sup>56</sup>. Cl. Fleury assure par là la survie à une des idées chères à l'humanisme chrétien. Son ouvrage est réimprimé sans cesse au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle tant en français que dans les traductions en différentes langues d'Europe. La tradition protestante le délaisse depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aussi bien que l'érudition philologique dont la succession est prise par Robert Lowth (1710-1777), qui publie ses cours sur la poésie biblique en 1753 à Oxford<sup>57</sup>. R. Lowth ne cite plus Cl. Fleury

---

54 Voir FLEURY (Cl.), *Écrits de jeunesse. Tradition humaniste et liberté d'esprit*. Éd. critique établie et présentée par Noémi Hepp et Volker Kapp. Paris : H. Champion, coll. Sources classiques, n°45, 2003, 233 p. ; p. 66.

55 Voir KAPP (Volker), « Le savoir livresque et/ou le style "naturel". La métamorphose de la culture oratoire du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle (Jacques Faye d'Espeisses et Claude Fleury) », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n°227, 2005, p. 195-210.

56 VAN GENNEP (A.), « Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury », *Revue de l'histoire des religions*, n°82, 1920, p. 139-162.

57 LOWTH (Robert), *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*. Oxford: e typographeo Clarendoniano, 1753; une édition enrichie ajoute: subjicitur metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewnana. Notas et epimetra adjectioannes David Michaelis. Göttingen, 1758-1762, 2<sup>e</sup> éd. 1770. Une traduction française sort en 1813.

qui avait pourtant publié en 1731 un *Discours sur la poésie des Hébreux*<sup>58</sup> où il abordait le même thème.

---

58 Publié dans : DESMOLETS (Pierre-Nicolas), *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire de M. de Salangre*. Paris (?): Simart (?), xi, 1, 1731, p.39-78. Une version précédente de ce texte se trouve dans : CALMET, *Les Psaumes*. Paris: Pierre Emery, 1713. Les deux textes sont réimprimés dans : FLEURY (Cl.), *Opuscules*. Nismes: Pierre Beaume, 1780, vol.ii. 644-677. Blasio Ugolini publie en 1766, dans le volume 31 du *Thesaurus*, les cours de R.Lowth (p.134-583) et une version latine du discours de Cl.Fleury, *Exercitatio in Poesia universa, & Hebraeorum potissimum* (p.834-849). Les *Mœurs des Israélites* sont toutefois absentes du *Thesaurus*.





Joseph KOHNEN

Universität du Luxembourg

## HIPPELS VERHÄLTNIS ZU FRANKREICH

Im ersten Band seines Meisterromans *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* (1778) läßt Theodor Gottlieb von Hippel die erkonservative, bigotte Mutter seines Helden Alexander dem Sohne u.a. raten :

Brauch griechische, hebräische, arabische, chaldäische, lateinische Worte in deiner Predigt, die vertragen sich, um des Himmels willen aber kein einziges französisches, das ist in einer deutschen Predigt wie Katz und Hund. Die französische Sprache ist die zweite Erbsünde. Der geringste Uebelstand auf der Kanzel ist ein Flecken auf deinem weißen Kragen. Es scheint überhaupt die französische Sprache nicht für den Himmel und den schmalen Weg eingerichtet zu seyn. Wohl dem unter diesem Volke, der noch eine andere Sprache weiß!<sup>1</sup>

Und noch in der fünften, vermehrten Auflage seines Buchs *Über die Ehe* lesen wir: « Wenn eine Mannsperson singt, so ist sie entweder ein Kastrat oder ein Franzose oder ein Geck; und wenn ich eine Mannsperson im Singen unterrichten sehe, so ist es mir eben so, als sähe ich sie weiche Eier kochen »<sup>2</sup>. Und :

Wir sind zu Institutionen, die Engländer zu Pandekten; die Franzosen müssen sich in diese Unterredung gar nicht einlassen, weil sie in diesem Fache eigentlich Alles für das schöne Geschlecht thun, und eben darum große Dinge klein, und kleine groß zu schwarzkünsteln bemühet sind. In den Werken des Geschmackes könnten wir, da die Franzosen die weißen, die Engländer die

---

1 VON HIPPEL (Theodor Gottlieb), *Lebensläufe nach Aufsteigender Linie: nebst Beylagen A, B, C. 3 Theile. 4 Bde., 2290 S., 15 Ku. Bln., Berlin: Christian Friedrich Voss, 1778-1781.* Es wird zitiert nach der Ausgabe: VON HIPPEL (Th. G.), *Sämmtliche Werke.* Berlin: Georg Reimer, 1828 ff., Bd. 1, S. 238. (= SW)

2 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe, SW, op. cit., Bd. v., S. 267.*

schwarzen Schafe gepachtet haben, immer bei den sprenklichten verbleiben; allein es müßten dennoch Wörter, die zu Wissenschaften gehören, gesammelt und mit Realdefinitionen begleitet werden: denn hierdurch könnte die Nation allmählich zu einer gewissen Präcision im Ausdruck kommen, und selbst der gemeine Mann würde sich distinkt ausdrücken, daß die Sprache sogleich die Deutschen verriethe. Mit der Zeit könnte es selbst von dem gemeinen Manne heißen: der Engländer schreibt Zeitungen, der Deutsche ist Philosoph, und ein Französisches Wäscher mädchen kann ihrer Lebensart wegen morgen Dauphine werden<sup>3</sup>.

Das skandalöse Betragen vieler östlicher Adliger schließlich wird auf deren Kontakt mit der französischen Aristokratie zurückgeführt. Ein kurländischer Landjunker sieht sich geringschätzig als «französischer Curländer», «curscher Franzose» und «Affe mit den Halbstiefeln» bezeichnet, und die im Raume Königsberg ungeliebten Kurländer werden in dem Urteil zusammengefasst: «Franzosen und Curländer reimen sich, als Chapeaubashütchen mit Stallmeisterstiefel, als Sonnenschirm und Jagdtasche»<sup>4</sup>.

Wer nun über Hippiels Biographie und sein Werk nur geringfügig im Bilde ist, dürfte aus solchen und anderen ähnlichen Aussprüchen völlig irri ge Schlüsse ziehen. Denn in Wirklichkeit hat der Kant- und Hamann-Freund Hippel (1741–1796), hervorragender Jurist, führender Freimaurer und seit 1780 Dirigierender Bürgermeister und nachträglich Stadtpräsident von Königsberg (seit 1786) und nicht zuletzt anonym schreibender Verfasser der *Lebensläufe*, des Ehebuch<sup>5</sup>, der *Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z*<sup>6</sup>, des *Mann nach der Uhr*<sup>7</sup> sowie zahlreicher juristischer und populärphilosophischer Traktate, in der zweiten Hälfte des aufgeklärten Jahrhunderts zu der großen westlichen Kulturnation Frankreich ein durchaus posi-

---

3 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe*, SW, op. cit., Bd. v, S. 57f.

4 VON HIPPEL (Th. G.), *Lebensläufe*, SW, op. cit., Bd. II, S. 183, 202f., 208.

5 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe*. Berlin: C. F. Voß, 1774, 1776, 1792, 1793.

6 VON HIPPEL (Th. G.), *Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z, von dem Verfasser der Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. 2Bde., Berlin: C. F. Voß, 1793–1794, 577 S./584 S.

7 VON HIPPEL (Th. G.), *Der Mann nach der Uhr, oder der ordentliche Mann*. Ein Lustspiel in einem Aufzuge. 96 S. 1765; 112 S. 1766; 1768 (in: *Theater der Deutschen*. Berlin: u. Leipzig, Bd. I); 1771 (Riga: Hartknoch).

ves, achtungsvolles Verhältnis gepflegt<sup>8</sup>. Dass die kurländische Pfarrfrau in grotesker Beschränktheit über die französische Sprache und Kultur urteilt, liegt in der Anlage ihrer Romanfigur, da der Dichter sie mit satirischen Zügen gegensätzlich zu ihrem aufgeschlossenen sanftmütigen Ehegatten ausgestattet hat. Und die abschätzige Beurteilung französischer Sitten lag im Tone der Zeit.

Wenn nun Hippel in seiner Autobiographie nur am Rande bescheinigt, dass er bereits als Schüler mit der französischen Sprache bzw. Literatur bekannt wurde, die sein Vater ihn im heimatlichen Gerdauen bei dem hugenottischen Tabaksfabrikanten Diverné erlernen ließ, so hat der Lesehungrige sie doch schnell und aller Wahrscheinlichkeit nach an der Universität zu Königsberg i.Pr. nach seiner Immatrikulation am 27. Juli 1756 ziemlich gründlich in sich aufgenommen. Im Wintersemester 1757-1758 steht hinter seinem Namen vermerkt: «Er treibt Mathematik u. Französisch», desgleichen im Sommersemester 1759, wo zu lesen ist: «Französisch u. Spielen»<sup>9</sup>. Auch haben zwei seiner älteren Königsberger Freunde, der Professor der Beredsamkeit Johann Gotthelf Lindner<sup>10</sup> und der Lokalpoet Johann Friedrich Lauson<sup>11</sup>, dieses Interesse vermutlich gefördert. Ersterer, Hippels Bruder in der Königsberger Freimaurerloge *Zu den Drey Kronen*, lehrte zehn Jahre lang an der Domschule zu Riga, wo er als Rektor gezielt die französische Sprache förderte, und der belesene Allerweltskerl Lauson, ein Faktotum besonderer Art, beriet die in Königsberg periodisch

8 Vgl. KOHNEN (Joseph), *Theodor Gottlieb von Hippel. 1741–1796. L'homme et l'œuvre*. Bern / Frankfurt a. M. / New York / Nancy: P. Lang, Publications Universitaires Européennes. Série I: Langue et littérature allemandes, vol. 727, 1983, 2 Bde., 1525 S.

9 KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 49f.; SCHNEIDER (Ferdinand Josef), *Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit*. Prag: Taussig und Taussig, 1911, S. 33; 47ff.; VON HIPPEL (Th. G.), *Autobiographie*, *SW*, *op. cit.*, Bd. XII, S. 81; TSCHACKERT (Paul), «Th. G. v. Hippel, der christliche Humorist als Student der Theologie in Königsberg von 1756–1757», *Altpreußische Monatsschrift (= AM)*, 28, 1891, S. 355ff.

10 Vgl. KOHNEN (J.), «Johann Gotthelf Lindner: Pädagoge, Literat und Freimaurer in Königsberg und Riga», *Nordost-Archiv: Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde*, (Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk), Heft 76, 1984, S. 34ff.

11 KOHNEN (J.), «Der Königsberger Lokaldichter Johann Friedrich Lauson», *Nordost-Archiv: Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde*, (Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk), Heft 81, 1986, S. 7f.

gastierende Theatertruppe der Schuchs und übersetzte für sie Molières *Tartuffe*. Nicht zu vergessen ist des Weiteren, dass es in der ostpreußischen Provinzhauptstadt eine hohe Anzahl geschäftstüchtiger Immigranten gab, darunter vor allem Hugenotten, Schotten und Holländer. Viele Franzosen waren nach der Aufhebung des Edikts von Nantes nach Ostpreußen eingewandert und waren besonders im Großhandel (Salz, Kaffee, Steingutwaren, Leinen, Garn, Porzellan, Eisen und Linsen) beschäftigt<sup>12</sup>. Landesherrliche Entscheide des Großen Kurfürsten und großzügige Privilegien des Soldatenkönigs, der ihr *Know how* schätzte, anerkannten die der evangelisch-reformierten Kirche Angehörigen als «Refugiés» und gewährten ihnen als vollwertigen Untertanen die preußische Staatsangehörigkeit. Sie waren in der Mitte des 18. Jahrhunderts immer noch von bestimmten Steuern befreit und genossen seit 1687 sogar ein sogenanntes «Justizprivileg» mit eigenem «französischem Obergericht». Noch 1779 hat der junge Hippel als ehrgeiziger Karrierist (vergeblich) versucht, den Posten eines französischen Richters zu erlangen. In jeder Stadt gab es unter der Aufsicht eines Konsistoriums des «exercitii Religionis reformatae» eigens französische Prediger, die ihr Amt in französischer Sprache ausübten. Die Familien Toussaint, Collin, Hoyer, Laval, Cabrit, Fraissinet, l'Estocq, Courtan und Gervais, die Hippel nach und nach kennen lernte und die später, als er beruflich und gesellschaftlich am Ort eingebürgert war, zu seinem beliebten Umgang gehörten, zählten zu den angesehensten Patriarkreisen. Auch in der Dreikronenloge, in die er noch als Student eintrat, war französisches Gedankengut präsent, denn es war schließlich ein in polnischen Diensten wirkender Offizier namens Charles Jacques de Bousquet de Laurant gewesen, der, selbst 1742 in Paris eingeweiht, 1746 mit dem Regimentsfeldscher Daniel Heinrich Gervais (1721–1779) eine Bauhütte als Tochterloge der Berliner *Großen National-Mutter-Loge Zu den Drei Weltkugeln* gegründet hatte. Ebenfalls ein kriegsgefangener französischer Offizier namens Gabriel Tilly de Lernay entwarf 1760 im Fahrwasser des Engländers Ramsay mit dem Meister der Berliner Mutterloge nach dem Vorbild des Großmeisters der französischen Maurerei das

---

12 Vgl. KOHNEN(J.), «Aspekte der Frankreich-Rezeption in Königsberg», in SCHNEIDERS (Werner), Hg., *Aufklärung als Mission: Akzeptanzprobleme und Kommunikationsdefizite/ La mission des Lumières: accueil réciproque et difficulté de communication*. Marburg: Hitzeroth, Colloques de Luxembourg, 2, 1993, 333 S.; S. 279-294.

sogenannte «Système de Clermont», in welchem auf die Johannisgrade vier Hochgrade mit den französischen Titeln «maître écossais», «maître élu ou chevalier de l'aigle», «chevalier illustre du Saint-Sépulcre» und «chevalier sublime de Dieu» folgten, die der Baron von Hund als «Strikte Observanz» willkürlich auf seine Weise ergänzte. Unter Hippels eifrigem Vorsitz als Meister vom Stuhl wurde dieses System 1768 in der Dreikronenloge mit Lindner und dem Buchhändler Johann Jacob Kanter eingeführt. In der Folge war Hippel dann zeitweilig auch ein enger Vertrauter des streitbaren Hofpredigers und Orientalisten Johann August Starck, der sich in Paris vorübergehend zum Katholizismus bekehrte und unter dem Namen *Klerikat* eine Elite-Maurerei auf all diese Systeme aufpflanzte<sup>13</sup>.

Andererseits ist während der russischen Besatzungszeit im Siebenjährigen Krieg (1758–1762) auf Anordnung des Generalgouverneurs von Korff als Organ der russischen Besatzungsarmee die erste französisch geschriebene Königsberger Zeitung unter dem Titel *Gazette* ins Leben gerufen worden. Ohnehin war seit dem Regierungsantritt Friedrichs II. das Französische Amtssprache geworden; der spätere Jurist und Oberbürgermeister Hippel musste es ordentlich beherrschen. Die Kinder der Adligen und Beamten wurden wie in Berlin teils von Franzosen und Französischen erzogen, und die russischen Besatzungsoffiziere sprachen gemäß Petersburger Tradition häufig geläufig Französisch. Hippels Umwelt war während dessen Lehrjahren also ideal geschaffen für eine schnelle und gründliche Aufnahme der im Osten repräsentativen westlichen Kulturart.

Wesentliche literarische Mentorenhilfe leisteten zweifelsohne Lindner und Lauson. 1749 hatten sie als blutjunge Studentlein mit einigen Gesinnungsgenossen und ihren Freundinnen, unter ihnen Johann Georg Hamann, der spätere scharfgeistige «Magus aus Norden», mit listigen Decknamen die *Daphne* gegründet, nach Josef Nadlers Urteil eine der besten Wochenschriften des Jahrhunderts<sup>14</sup>. Nach dem Vorbild des Leipzi-

13 Vgl. KOHNEN (J.), «Zu Johann August Starcks Pariser Konversion», *Germanistik*, (Luxemburg: Université du Luxembourg), fascicule XXII, 2007, S. 17-23.

14 Vgl. KOHNEN (J.), «Die Königsberger *Daphne*. Eine ungewöhnliche Kulturzeitschrift der Frühaufklärung», *Recherches Germaniques*, (Strasburg: Université des sciences humaines), 19, 1989, S. 3-30; KOHNEN (J.), *Daphne. Nachdruck der von Johann Georg Hamann, Johann Gotthelf Lindner u.a. herausgegebenen Königsberger Zeitschrift (1749–1750)*. Mit einem Nachwort von Joseph Kohnen. Frankfurt a. M./ Bern/ New

ger *Jüngling* versuchten sie mit «französischem Witz»<sup>15</sup> ihren nachholbedürftigen Landsleuten die französische Kultur mit ihrem eleganten Lebensstil und guten Geschmack zu empfehlen, und die jungen Aufklärer überraschten, wenn auch wohl etwas wichtigtuerisch, durch ihre erstaunlichen literarischen Kenntnisse. Neben großen Namen wie Molière, La Bruyère, Pascal, Crébillon, du Resnel, Fontenelle und Saint-Evremond kannten sie nämlich auch d'Argens, Mme de Deshoulières, Panage, Versac und Meilcourt, alles als aufklärerische Geister eingestufte Schriftsteller. Und schon damals hat der kaum neunzehnjährige Hamann sich kritisch an den großen Voltaire, seinen künftigen «Lucifer des Jahrhunderts», gewagt, zu dessen schärfstem Kritiker er in der Folge werden sollte. In der Doppelnummer 10<sup>16</sup> der *Daphne* druckt er nämlich die Voltairesche *Epitre à Uranie*, später besser bekannt unter dem Titel *Le Pour et le Contre*, integral ab und gibt dazu eine freie Versübersetzung, die des Franzosen freigeistig-deistische Argumentation Vers für Vers ironisch widerlegt und entschieden den überlieferten Gottesglauben verteidigt. Dabei übt er sich schon in seiner nachträglich u.a. in den *Kreuzzügen des Philologen* berühmt gewordenen «metaschematischen» Strategie, die darin besteht, als *advocatus diaboli* scheinbar der Vorlage zu folgen, in Wirklichkeit jedoch durch gezielte Umwandlung bzw. Weglassung oder Hinzufügung bestimmter Schlüsselwörter den Sinn des aufs Korn genommenen Textes ins Gegenteil zu kehren und so dessen Aussagen zu widerlegen, ins Lächerliche zu ziehen oder *ad absurdum* zu führen.

Hamann ist es dann auch gewesen, der mit den Jahren am Orte Hippel trotz unterschiedlicher charakterieller Eigenarten und beruflicher Orientierung am nächsten kam und durch seine ungemein profunden Sprach- und Literaturkenntnisse dessen Verständnis für die französische Literatur wohl am stärksten nährte. Hippel empfand sich auf demselben Weg der Wahrheits- und Gottsuche wie Hamann, und wie dieser misstraute er grundsätzlich den Kräften des Verstands und der Vernunft, eine Haltung,

---

York/ Paris: Peter Lang, Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe A, Quellen, Bd. 5, 1991.

15 UNGER (Rudolf), *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer, 4. unveränderte Auflage, 1968, 2. Bd., S. 633.

16 Vgl. *Daphne. Nachdruck...*, *op. cit.*, Erster Theil, Nummer 10, *Epitre à Uranie*, S. 37-44.

die auch vor dem gemeinsamen Freund Kant nicht Halt machte. Hamann kannte die französische Literatur und Philosophie wie kein anderer Deutscher. Beeindruckend ist u.a. seine Auseinandersetzung mit René Rapin, desgleichen seine Lektüre einer Reihe von Vorkämpfern neuer Ideen wie etwa Montaigne, Descartes, Pascal, Malebranche, Bayle, Montesquieu, Fontenelle, Condillac, Diderot, d'Alembert, Terrasson, Raynal, Galiani, Rétif de la Bretonne und Mercier<sup>17</sup>, wenn auch mit Vorbehalten. Faszinierend für Philologen sind in diesem Zusammenhang jedoch vor allem seine französisch geschriebenen und nicht alle zu Lebzeiten veröffentlichten politisch-philosophischen Streitschriften gegen Friedrich II. wegen dessen Kriegs- und Finanzpolitik, dessen vielgerühmtes Ansehen als «Salomon de Prusse» (Voltaire) er entschieden in Frage stellte, so in den *Essais à la Mosaïque*, die *Lettre néologique et provinciale sur l'inoculation du bons sens* (1761) und die *Glose philippique* (1762) umfassend, sowie in der *Lettre perdue d'un Sauvage du Nord à un Financier de Pe-kim* (1773), in *Encore deux Lettres perdues, Le Kermès du Nord ou La Cochenille de Pologne* (1774), *À l'Administration générale*<sup>18</sup>, und nicht zuletzt in der frechen Direktschrift *Au Salomon de Prusse*<sup>19</sup>, die allerdings nie abgeschickt wurde. Wenn Hippel auch des Freundes Abneigung gegen Friedrich nicht teilte, so hat er doch diese Schriften fast alle in der Hand gehabt, wie es zahlreiche Wendungen im eigenen Werk wie überhaupt sein Sinn für philosophische Kritik bezeugen. Hamanns humoristische Methode, mit der Sprache – hier mit der französischen – vieldeutig zu spielen, hat auch er insbesondere in seinen zwei Romanen streckenweise übernommen. Und auch dessen Ansicht, die Franzosen seien grundsätzlich ein Volk rationalistischer Frivolität und erotischer Leichtlebigkeit und ihre Aristokratie eine rücksichtslos parasitäre Clique von Unterdrückern der wehrlosen Massen, deren Intrigen Friedrich II. in katastrophaler Blindheit verfallen sei, teilte er, wie es die *Lebensläufe* belegen, weitgehend.

Es besteht jedenfalls kein Zweifel, dass Hippel, als er seine ersten schriftstellerischen Versuche niederschrieb – zu der Zeit noch mit Bekanntgabe seines Namens –, bereits in der französischen Sprache und Literatur

---

17 Vgl. HAMANN (Johann Georg), *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1949-1957, 6 Bde.

18 Vgl. HAMANN (J. G.), *Arithmétique politique*, SW, Bd. II, S. 277-326.

19 HAMANN (J. G.), *Arithmétique politique*, SW, Bd. III, S. 55-60.

bestens zu Hause war. Seine beiden erfolgreichen Komödien *Der Mann nach der Uhr* (1765) und die *Ungewöhnlichen Nebenbuhler* (1768)<sup>20</sup> weisen thematisch, strukturell und stilistisch eindeutig auf Destouches, Regnard und Dufresny zurück. Er muss diese Dichter mehr oder weniger ganz im Original gelesen haben, da es von ihren Werken zu seiner Zeit kaum deutsche Gesamtübersetzungen gab. Zur Anpassung der sächsischen Typenkomödie an die Molièresche Charakterkomödie dienten nicht weniger als vier Stücke: *L'Avare*, *Le Malade imaginaire*, *Le Bourgeois gentilhomme* und *Le Tartuffe*. Textparallelen lassen sich neben Berücksichtigung Lessingscher Anweisungen beliebig anführen, desgleichen die Übernahme der verschiedenen Kniffe des *dialogue molièresque*: *comique de mots*, *de répétition*, *de feinte*, *de situation*, *de mésentente* usw. Aber es spricht für ihn, dass er dennoch ganz eigenständige, einfallsreiche Stücke schuf, die sich eines anhaltenden Erfolges freuten. *Der Mann nach der Uhr*, der einen auch von Molière noch nicht berücksichtigten Charaktertyp auf die Bühne brachte, galt bis zum Ende des Jahrhunderts als einer der beliebtesten deutschen Einakter<sup>21</sup>.

Seine gründlichen Kenntnisse des französischen Theaters bestätigt Hippel des Weiteren in den vom 26. Oktober 1767 bis zum 4. März 1768 verfassten Theaterrezensionen, die er für die von Johann Jacob Kanter herausgegebenen *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen* lieferte<sup>22</sup>. Sie nehmen Bezug auf ein längeres Gastspiel in Königsberg mit

---

20 VON HIPPEL (Th. G.), *Die ungewöhnlichen Nebenbuhler*. Ein Lustspiel in drey Aufzügen. (Aufgeführt als «Herr und Diener» anfangs 1767). Königsberg: J. J. Kanter, 1768, 140 S. Vgl. auch REIMEN (Pia), *Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796) als Komödiendichter*. Programmdissertation, Luxemburg 1990. Esch/ Alzette: P. Reimen, 1992, Mémoire fin de stage pédagogique Luxembourg, 279 p.; REIMEN (P.), «Struktur und Figurenkonstellation in Theodor Gottlieb von Hippels Komödie *Der Mann nach der Uhr*», in KOHNEN (J.), Hg., *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main/ Berlin [etc.]: Lang, 1994, VIII-438 S.; S. 199-263; REIMEN (P.), «Theodor Gottlieb von Hippel: Die ungewöhnlichen Nebenbuhler. Aufbau – Techniken – Literarische Vorlagen», *Germanistik*, (Luxemburg: Université du Luxembourg), VI, 1994, S. 29-48.

21 Vgl. KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, 1. Bd., S. 549-587.

22 Vgl. KOHNEN (J.), «Die Rezeption des französischen Theaters in Hippels Königsberger Rezensionen (1767)», in BOIS (Pierre-André), KREBS (Roland) & MOES (Jean), Hg., *Les Lettres françaises dans les revues allemandes du XVIII<sup>e</sup> siècle/ Die französische Literatur in den deutschen Zeitschriften des 18. Jahrhunderts*. Bern/ Berlin/ Frankfurt a. M. [etc.]:



rund 50 Aufführungen der bekannten Schauspieltruppe Franz Schuchs des Jüngeren. Wie sämtliche deutsche Wanderbühnen spielte diese fast ausnahmslos die fremden, d.h. die englischen, dänischen, französischen und italienischen Stücke in oft fragwürdigen Übersetzungen. Auch die Königsberger Aufführungen von 1767 bzw. 1768 wurden in Texten von unterschiedlicher Qualität dargeboten, wobei die jeweiligen Schauspieler ebenfalls nicht immer die tieferen Absichten der einzelnen Dichter erkannt hatten und demgemäß wiedergaben. Gerade in seinen diesbezüglichen Analysen bestätigt der junge Theaterdichter und Rezensent Hippel, dass er sowohl die meisten Werke im Original kannte als auch in feiner Aufnahmefähigkeit den Unterschied zwischen der ursprünglichen Intention der Dichter und der mitunter mangelhaften Reproduktionsfähigkeit durch Regie und Akteure erfasste. Dazu orientierte er sich im wesentlichen an Lessings Dramentheorien und Diderots *Discours de la Poésie dramatique*. Insgesamt 38 Stücke wurden dem Publikum geboten, wobei die französischen an oberster Stelle standen. Es gab 17 französische, 3 italienische (Goldoni), 2 dänische (Holberg), ein englisches und 15 deutsche (dazu 2 Pantomimen) Stücke, darunter Hippels beide Komödien, deren zweite damals noch unter dem Titel *Herr und Diener* lief. Als französische Komödien wurden gespielt: die anonyme *Farce de Maistre Pathelin*, *La Fausse Agnès ou le Poète campagnard*, *Le Glorieux* und *Le Tambour nocturne* von Destouches, *La Femme jalouse* von Jolly, *La Mère confidente* von Marivaux, *L'Avare* und *Le Malade imaginaire* von Molière, *Le Distrain* von Regnard, *Le Fermier général* von Saint-Foix, *Le Café ou l'Écossaise* und *L'Enfant prodigue* von Voltaire und *La Jeune Indienne* von Chamfort. Als Tragödien konnte man sehen: *Alzire* und *Zaïre* von Voltaire; als *drame bourgeois* *Le Père de Famille* von Diderot und als Schäferspiel *L'Oracle* von Saint-Foix. Ironisch vermerkt Hippel zu Voltaires *Zaïre*, dass die Übersetzung stellenweise so wenig getroffen sei, dass die Schauspieler «für den Uebersetzer denken (müssten), um dem Stück einigermaßen wiederzugeben, was man ihm genommen hat»<sup>23</sup>. Zur Aufführung der *Alzire* bekräftigt er, dass «die Uebersetzung nur in wenig Stellen den kurzen Nachdruck des Originals

---

Peter Lang, *Convergences*, 4, 1997, xi-388 S.; S. 133-152; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 9-27.

23 *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*, 26.10.1767, 86. Stück, S. 346 (= KGPZ); SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 9.

erreich(e), und zuweilen sehr schleppend sei, obgleich die Darsteller sich allgemein ganz ordentlich gehalten hätten»<sup>24</sup>. Er sei daher «lüstern nach der neuen Uebersetzung der voltaireischen Werke». In Destouches' *Fausse Agnès* kritisiert er die allzufreie Bearbeitung durch die Gottschedin<sup>25</sup>, während im *Glorieux* der Charakter Tuffières eigentlich «nicht völlig mit dem deutschen Worte (zu) erschöpfen» sei<sup>26</sup>. Dagegen findet er Jollys *Femme jalouse* «ziemlich glücklich in Versen übersetzt»<sup>27</sup>, desgleichen Diderots *Père de famille*<sup>28</sup>. Er gesteht allerdings zu, dass ein Übersetzer stets das Glück auf seiner Seite haben müsse. Zum Verständnis der Textidee durch die Schauspieler bemerkt er bezüglich der *Femme jalouse*, dass die «Miene der französischen Eifersucht zuweilen so ein wenig – deutsch geworden», und er ergänzt: «Uns fehlt das rechte Wort, den Unterschied zu bezeichnen, und vielleicht fehlte ihrer (der Darstellerin) sonst sehr natürlichen Vorstellung ein unendlich kleiner Zug der Milderung in der Heftigkeit»<sup>29</sup>. In der *Farce de Maistre Pathelin* hingegen hebt er die szenischen Einfälle und die sich daraus bühnentechnisch unausschöpflichen Möglichkeiten hervor<sup>30</sup>. Die Knappheit und Bestimmtheit seiner Aussagen lassen übrigens vermuten, dass er sich bewusst an ein Publikum richtet, das im französischen Theater ziemlich zu Hause ist. Andererseits überrascht er heutige Leser durch die Bewunderung, die er dem Theaterautor Voltaire entgegenbringt, der ihm in komischen wie tragischen Stoffen

---

24 KGPZ, 2.11.1767, 88. St., S. 354; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 11.

25 KGPZ, 11.12.1767, 99. St., S. 402; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 22.

26 KGPZ, 18.12.1767, 101. St., S. 410; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 23.

27 KGPZ, 21.12.1767, 102. St., S. 413 f.; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 24. Diesbezüglich unterstreicht er: «Die Uebersetzung von Lessing – was kann man mehr zum Lobe des Stückes sagen?» (KGPZ, 13.11.1767, 91. St., S. 368; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 15).

28 KGPZ, 4.12.1767, 97. St., S. 394; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 20.

29 KGPZ, 21.12.1767, 102. St., S. 413 f.; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 24.

30 KGPZ, 21.12.1767, 102. St., S. 413 f.; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 23.

durch seine «sehr gut contrastierenden Charaktere» gefällt und den erhaltenen Beifall «verdient». Großen Respekt empfindet er gegenüber Diderots *Père de Famille* und *Fils naturel*. Hier glaubt er den Vertreter einer besonderen Bühnengattung zu erkennen, der mit einmaliger Tiefsinnigkeit und Unterhaltungskraft die Belange der bürgerlichen Mittelschicht nahezu bringen versteht. Begeistert spricht er von zwei «Meisterstücken» und verkündet etwas kurios:

Diderot ist überhaupt einer von den seltenen Genies, dergleichen die französische Nation nur sehr wenige aufzuweisen im Stande ist. Will man ein Triumvirat, so ist Rousseau, Diderot, Buffon, wahrhaft große Köpfe und große Genies<sup>31</sup>.

Aber auch Molière genießt trotz seiner Anleihen in der Antike oder bei La Bruyère als einmaliges Genie vollste Bewunderung<sup>32</sup>. Und Marivaux gefällt, weil er eben mit seinem feinen, ganz eignen Geschmack einfach Marivaux ist<sup>33</sup>!

Selbst mit den ausgesprochen theoretischen Problemen der Theaterkunst hat sich Hippel auseinandergesetzt. Bezüglich des Gattungsbegriffs Komödie-Tragödie hat er vermutlich die von Lessing übersetzten *Betrachtungen über das Weinerlich-Komische* Chassirons und Gellerts *Überlegungen für das rührende Lustspiel* wie auch Lessings eigene Ausführungen zur Dramaturgie in der Hand gehabt und seinem eklektischen Sinn entsprechend sich für einen vernunftgeprägten Mittelweg entschieden. Wenn er auch nicht mit letzter Deutlichkeit ausspricht, für welche Form er wirbt und den Unterschied zwischen der *comédie larmoyante* und der *comédie attendrissante* nicht genau festlegt, so erlaubt er für die Komödie mitunter ernsthafte Akzente, wie sie beispielsweise Molières *Misanthrope* enthält, während er aus der Tragödie kategorisch die heiteren Momente verbannt:

---

31 KGPZ, 13.11.1767; 91. St., S. 368; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 15; vgl. KGPZ, 4.3.1768, 19. St., S. 75-77; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 27.

32 KGPZ, 4.3.1768, 19. St., S. 75-77; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 15.

33 KGPZ, 22.12.1767, S. 414; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 24; vgl. auch KGPZ, 23.11.1767, 94. St., S. 382f.

Es hat große Verteidiger des weinerlichen Lustspiels gegeben und auch große Meister, die diesen Verteidigungen Ehre gemacht; allein waren nicht Democrit und Heraclit zwei ganz unterschiedliche Philosophen? vielleicht wäre es besser, wenn man wüßte, wozu man eigentlich den Abend in der Komödie anzulegen hätte, ob zum lachen oder zum weinen. Vielleicht verläßt man wirklich die Natur, wenn man, statt uns ein simples Essen vorzusetzen, ein vom Koch gekünsteltes Gericht gibt, oder (wie in einigen Stücken, wo ein komischer Auftritt einen tragischen ablöst) statt einer Schüssel zwei vorsetzt und süßes und saures zusammen legt<sup>34</sup>.

Und:

Gewiß, es bleibt schon hart in einigen rührenden Lustspielen, die komische und tragische Streifen haben und so beides ineinander gewirkt ist, daß man bald *lacht*, bald *ernsthaft* ist, indessen läßt sich das Gesicht eher aus dem *Lachen* ins *Ernsthafte* bringen und es ist auch anständiger, als wenn ich in einem lustigen Trauerspiele in einer Stunde lachen und weinen soll<sup>35</sup>.

Rührseligkeit und übertriebener Wechsel von Lachen und Weinen werden mithin abgelehnt, während wie bei Horaz nuanciertes *delectare* als *rührend* verstanden werden kann. Im Theater Marivaux' scheint ihm solches verwirklicht, desgleichen in Destouches' *Glorieux*, dessen feine Sprache selbst in Übersetzung ihm besonders zu behagen scheint. Mit dieser Einstellung ist der der Aufklärung Verpflichtete im Einklang mit Lessing, für den aus psychologischen und ästhetischen Gründen die Idee gemäßiger, richtig eingebrachter Rührung ein Hauptanliegen war. Als ideale Zwischengattung empfindet er Diderots bürgerliche Dramen, die er allerdings als seltene Glücksfälle wertet. Der *Père de Famille* ist für ihn als ausgesprochene Gattung des «Familientheaters» ein Meisterwerk. Es berührt auf geschickte Weise die Gefühle des Zuschauers, weil es rührend und ernsthaft zugleich ist und dennoch die Möglichkeit zu verhalten heiteren Momenten erlaubt<sup>36</sup>. In Sachen Frankreich-Rezeption ist die kurze Rezensionsarbeit Hippels jedenfalls sowohl für die Königsberger Theatergeschichte, die am 24. November 1755 anlässlich der Eröffnung des ersten, «von einem deutschen Prinzipal mit eigenen Mitteln» erbauten Theaters in

---

34 Vgl. SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 27.

35 SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 27.

36 KGPZ, 13.11.1767, 91. St., S. 368; SCHNEIDER (F. J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 15.

Deutschland bereits mit Racines *Mithridate* begonnen hatte<sup>37</sup>, als für den Rezensenten selbst ein wichtiges Ereignis gewesen.

Aber Hippel hat auch die «Philosophes» gelesen und eklektisch zu seinem Bedarf genutzt. Ein Lieblingsautor ist Montaigne gewesen. Dessen Lebensweise und praktisch-vernünftige Weltanschauung entsprachen teils dem eigenen Temperament und Lebensgang. Als bedeutendster Dichter der Sterbe- und Grabespoesie im deutschen Roman und in dieser Hinsicht Mentor Jean Pauls machte Hippel sich systematisch bestimmte Teile der *Essais* zu eigen<sup>38</sup>, insbesondere diejenigen, die sein Innenleben, wie auch die Briefe an Scheffner es widerspiegeln, am meisten beschäftigten, nämlich die Gedanken über den Tod und die Frage, wie man sich demselben gegenüber zu verhalten habe. An dem Ort, wo bereits über ein Jahrhundert früher die «Sterblichkeitsbeflissenen» der *Kürbishütte* Simon Dachs, Robert Roberthins und Heinrich Alberts gewirkt hatten, wurde Hippel zum bedeutendsten Todesdichter der deutschen Literatur. Den alten Montaigne hat er über diesem Unternehmen regelrecht als Pfandleiher benutzt. Der lebenserfahrene, weise französische Landadlige wurde teils zu seinem Vordenker und grundsätzlich zu seinem Tröster. Dessen klar und stilistisch scharf formulierten Denksätze aus dem ersten Buch der *Essais: Que philo-*

---

37 Vgl. EICHHORN (Herbert), *Konrad Ernst Ackermann. Ein deutscher Theaterprinzipal. Ein Beitrag zur Theatergeschichte im deutschen Sprachraum*. Emsdetten Westf.: Lechte, Die Schaubühne, Quellen und Forschungen zur Theatergeschichte, Bd.64, 1965, 346 S.; S.27, 286f.

38 Vgl. SCHNEIDER (F. J.), «Studien zu Theodor Gottlieb von Hippels *Lebensläufen* 3. Hippel als Schüler Montaignes, Hamanns und Herders», *Euphorion*, 23, 1921, S.23-33 u. S.180-190; LOSNO (Robert), «Optimisme et pessimisme dans l'œuvre de Theodor Gottlieb von Hippel», in *Hommage à Maurice Marache: 1916-1970*. Paris: Les Belles Lettres, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Nice, 11, 1972, 477 S.; S.303-316; LOSNO (R.), «Satire et humour dans l'œuvre de Theodor Gottlieb von Hippel», in *Hommage à Georges Fourier*. Paris: Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, n°142, 1973, 379 S.; S.243-261; LOSNO (R.), *Theodor Gottlieb von Hippel. 1741-1796*. Thèse d'État, Paris, 1981; KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S.1005ff.; KOHNEN (J.), *Sterbe- und Grabespoesie im deutschen Roman. Zur intertextuellen Überlieferung des Themas von Martin Miller bis Wilhelm Raabe*. Bern/ Frankfurt a. M. [etc.]: P. Lang, Europäische Hochschulschriften. Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1242, 1989, 241 S.; S.27-60.

sopher, *c'est apprendre à mourir*<sup>39</sup>, übernimmt der geborene Aphoristiker in ebenso geschliffener deutscher Formulierung und spielt sie in jeder erdenklichen philosophischen Spiegelung durch. Montaignes Leitsatz: «il n'est rien dequoy je me soye dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort: voire en la saison la plus licentieuse de mon aage», ist auch der seinige<sup>40</sup>. Zum dichterischen Instrument wird in diesem Zusammenhang im zweiten und dritten Band der *Lebensläufe* die abstoßende, vampirhafte Figur des sogenannten «Sterbegraben», der, ohne zu einem Resultat zu gelangen, in egoistisch-egozentrischer Manier eine systematische Thanatologie entwirft, mittels welcher er den Tod unaufhörlich zu ergründen behauptet, und daher in seinem nahe bei Königsberg gelegenen, als Sterbeinstitut eingerichteten Schloss möglichst viele Sterbende bzw. Sterbensbereite versammelt, um deren Übergang zum Jenseits wie ein voyeur zu verfolgen. Auch er schöpft aus Montaigne, begnügt sich jedoch gezielt mit solchen Exzerpten, die er in masochistischer Verkrampfung als Leugnung des Lebens umfunktionieren kann. Die groteske Überspitztheit solch makabren Gehabes widerspricht deutlich der gefassten Einstellung des Franzosen, was dann auch in des Dichters boshafte Ausruf zum Ausdruck kommt: «Kunstrichter, der Graf bietet dir auch die Hand dar, um dich sterben zu lehren. Bedenke das Ende, so wirst du dem Grafen kein Aug' ausschlagen»<sup>41</sup>. Somit wird der selbsternannte Professor der Todeswissenschaft, Geschäftsbevollmächtigter und Handelsreisender des Todes, geradezu zu einer negativen Demonstrationsfigur, die Montaignes «Art de

---

39 Vgl. MONTAIGNE (Michel de), *Essais*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 14, 1962, Livre I, chap. xx, S. 79-95. Vgl. auch Livre II, chap. III und XIII. Im dritten Kapitel lesen wir dort (S. 331): «La plus volontaire mort, c'est la plus belle. La vie despend de la volonté d'autrui; la mort, de la nostre. En aucune chose nous ne devons nous accommoder à nos humeurs, qu'en celle-là».

40 MONTAIGNE (M. de), *Essais*, *op. cit.*, S. 85. Über der Abfassung seines Romans hat Hippel den Montaigne systematisch wieder durchgelesen. Am 4. April 1777 schreibt er diesbezüglich an seinen Freund Scheffner: «Der Graf hat mir den Montaigne gegeben» – VON HIPPEL (Th. G.), *SW*, *op. cit.*, Bd. XIV, S. 39.

41 VON HIPPEL (Th. G.), *Lebensläufe*, *SW*, *op. cit.*, Bd. III, S. 168. Robert Losno hat dann auch die Erfindung des «Sterbegraben» als «énorme plaisanterie» gewertet. Vgl. LOSNO (R.), «Satire et humour dans l'œuvre de Theodor Gottlieb von Hippel», *art. cit.*, S. 243-261. Vgl. auch KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel. 1741–1796. L'homme et l'œuvre*, *op. cit.*, S. 997-1007; KOHNEN (J.), *Sterbe- und Grabespoesie im deutschen Roman...*, *op. cit.*, S. 42-52.

mourir» als nachahmenswertes Modell zu einer lebenswerten «Kunst des Lebens» (art de vivre) empfiehlt. Aber auch die Haltung der Mutter des Romanhelden Alexander, einer «Originalchristin», die stark an Schwärmerinnen vom Schlage der Guyon erinnert<sup>42</sup>, ist wenig nachahmenswert und nur wenigen Auserwählten vorbehalten. Vielmehr dem Muster Montaignes angenähert erscheint dagegen Hippel das Beispiel Herrn von G.'s, des erdverbundenen «Natur»- und «Wurzelmanns»<sup>43</sup>, der weitgehend als Agnostiker seine Weltanschauung aus dem Born der Natur schöpft und sich auf eine religiöse Anschauung im Sinne der *Profession du Vicaire Savoyard* Rousseaus zubewegt<sup>44</sup>. In bescheidener Lauterkeit ist Herr von G. bis zu seinem Tod bereit, die Existenz einer persönlich-überpersönlichen Vorsehung anzuerkennen, soweit seine beschränkten Vernunft- und Verstandeskräfte deren Wirkung wiederzuerkennen vermögen.

Wie Montaigne hat dann auch Rousseau Hippel sein Leben lang begleitet. Er liest ihn wie die meisten Deutschen als genialen, mutigen Vordenker universaler humanitärer und gesellschaftspolitischer Erneuerungen, behält sich aber die Freiheit vor, ihn in vielen Punkten sehr kritisch zu betrachten, zu korrigieren und womöglich in die Zukunft blickend über ihn hinaus zu denken. Das gilt vor allem für seine Einsätze zugunsten der Emanzipation des weiblichen Geschlechts: das Buch *Über die Ehe*<sup>45</sup>, die Abhandlung *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*<sup>46</sup> und den Nachlass *Über weibliche Bildung*<sup>47</sup>. Auch diesbezüglich teilt er weitgehend Montaignes nüchterne Betrachtung des Eheproblems, und als einer der wenigen Deutschen seiner Zeit hat er nach August Hermann Francke

---

42 Vgl. VON HIPPEL (Th. G.), *SW, op. cit.*, Bd. I, S. 14 ff.

43 Vgl. VON HIPPEL (Th. G.), *SW, op. cit.*, Bd. I, S. 153, 259 ff., S. 264; Bd. II, S. 52; Bd. IV, S. 109, 114 f., 118.

44 Vgl. KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 887 ff.; KOHNEN (J.), *Sterbe- und Grabespoesie im deutschen Roman...*, *op. cit.*, S. 53 ff.

45 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe*. VIII. 229 S. C.F. Voß, Berlin 1774; 426 S., 4. Vielvermehrte Auflage, 501 S., Voß 1793.

46 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin: Voß, 1792, 426 S.

47 VON HIPPEL (Th. G.), *Nachlaß über weibliche Bildung*. Berlin: Vossische Buchh., 1801, 159 S. Vgl. dazu KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, *op. cit.*, S. 631-847.

ebenfalls die wegbereitende Bedeutung von Fénelons *Traité de l'Éducation des Filles* erkannt. Herausforderungen aber sind für ihn der *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, die *Nouvelle Héloïse* und *Émile* gewesen, die bereits beanstandeten, dass das weibliche Geschlecht biologisch, intellektuell und gesellschaftspolitisch systematisch unterdrückt wurde und daher ein Recht auf energische geschlechtliche, soziale und intellektuelle Aufwertung verdiente. Und womöglich hatte Hippel auch Kunde von den französischen *gazettes littéraires* zu Anfang des Jahrhunderts, u.a. vom *Misanthrope* (1711–1712), dem aus dem Englischen übersetzten *Mentor moderne* (1711), den Blättern *Le Spectateur français ou le Socrate moderne* (1714–1720), *Le Spectateur français* (1722) von Marivaux, *Le Pour et le Contre* des Abbé Prévost und *Sur les moeurs et les usages du siècle* (1733–1740), desgleichen von Marivaux' Erziehungsromanen *La Vie de Marianne* (1731–1741) und *Le Paysan parvenu* (1735–1736) sowie Diderots diesbezüglichen Gedanken. In ganz modernem Sinne betont er, dass endlich in Europa von Grund auf ein radikales Umdenken einsetzen müsse und fordert eine umfassende, auf den Gesetzen der Natur und der Vernunft gründende praktische Erziehung und Emanzipation der Frau. Dazu versäumt er keineswegs, ironisch die Diskrepanz zwischen den erhabenen Gedanken und der weniger erbaulichen Lebensweise «Hans Jacobs» zu verurteilen. Rousseau, den sein Freund Kant sosehr schätzte, dass er dessen Porträt als einziges Bild in seinem Wohnzimmer hängen hatte, hat in seinen Augen nur theoretisch einen gewaltigen Schritt in die richtige Richtung getan und eine Menge angebrachter Ideen entwickelt, aber er gehört grundsätzlich doch noch einer Zeit an, die im Verschwinden begriffen sei: «die Zeit, wir, und das schöne Geschlecht haben uns mit der Zeit geändert»<sup>48</sup>. Somit sind Rousseau, Diderot und dessen französische und englische Vorgänger und Zeitgenossen unter Hippels Feder lediglich Vorläufer, Vordenker, Anreger. Immerhin sind diese französischen Philosophen im Vergleich zu den lethargisch wirkenden Deutschen diejenigen gewesen, die entscheidende Impulse leisteten, mit denen deren gesamt-europäische Erben im Zeitalter der Spätaufklärung sich nunmehr unbedingt konkret auseinander zu setzen haben. Auf Vernunft, Humanität und bessere gesellschaftliche Zukunft setzend, vollzieht Hippel eine globale Synthese ihrer wesentlichen Gedanken, wobei das, was ihm von Zeit,

---

48 VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe*, SW, op. cit., Bd. v, S. 147.



Sitten und Gewohnheiten veraltet oder überholt scheint, zurückgewiesen wird, während solches als Ausgangspunkt gewertet wird, worauf die kommenden Generationen aufbauen können. Grundgedanke ist dabei der im *Émile* und in der *Nouvelle Héloïse* formulierte Gedanke, dass die Würde der Frau im Naturgesetz der persönlichen Freiheit gegründet sei<sup>49</sup>, was auch die gesellschaftlichen Gesetze innerhalb staatlicher Ordnungen voll zu berücksichtigen hätten. Aber er überholt Rousseau, der den Frauen noch keineswegs jene intellektuellen, beruflichen und politischen Fähigkeiten zutraute, die er selbst aufgrund seiner eigenen beruflichen Erfahrung (als Anwalt, Notar und Lokalpolitiker in einer Person) in ihnen erkannt zu haben glaubt. Schon deutlicher scheint er diese Erkenntnis im psychologisch fein argumentierenden und entschieden praktisch orientierten *Traité de l'Éducation des filles* des Erzbischofs von Cambrai und dessen *Avis à une dame de qualité sur l'éducation de mademoiselle sa fille* gefunden zu haben, dessen streckenweise durchaus modernen, von den herkömmlichen kirchlichen Vorstellungen sich entfernenden Einsichten sich häufig mit den eigenen decken. Bis in die Einzelheiten hinein hat Fénelon, ohne dass er es explizit ausspricht, ihn begleitet<sup>50</sup>. Insbesondere in Hippels späteren, durch die Praxis korrigierten und beträchtlich erweiterten Einsätzen der letzten Ehebuch-Ausgaben sowie der Abhandlung *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* wird im Gegensatz zu Fénelon «Hans Jacob» immer wieder vorgeworfen, im Grunde genommen nur Anstöße gegeben zu haben. Rousseau und die meisten anderen französischen Denker haben in den Augen des eifrigen Lesers der Lutherbibel als vorwiegend freigeistige Philosophen die Heilige Schrift zwar gelesen, aber sie haben sich nicht an den eigentlichen Geist der Überlieferung Jesu Christi gehalten<sup>51</sup>, wo bereits alles stehe, was man zu einer umfassenden gesellschaftlichen Harmonie benötige. Rousseau hat Hippel letzten Endes zutiefst enttäuscht.

Solches sieht er auch im moralischen und politischen Versagen der Französischen Revolution bestätigt. Wie viele andere deutsche Schrift-

---

49 Vgl. ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Émile ou de l'Éducation*. Notes et index analytique par François et Pierre Richard. Paris: Éd. Garnier, 1951, S.507: «C'est là le droit de la nature que rien ne peut abroger»; vgl. VON HIPPEL (Th.G.), *Über die Ehe*, SW, op. cit., Bd. V, S. 14, 19.

50 Vgl. KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., besonders S. 656-690.

51 KOHNEN (J.), *Theodor Gottlieb von Hippel...*, op. cit., S. 798-802.

steller – man denke an Goethe, Schiller, Wieland, Herder, Klopstock, Lichtenberg, Humboldt, Knigge, Jean Paul, Forster u.a. – war er von deren Auswüchsen schockiert<sup>52</sup>. In Sachen Gesellschaftsreform und Frauenfrage greift er die kühnsten Ideen der «Constituante» auf, aber er versucht sie wiederum nach eigenen Vorstellungen zu überdenken<sup>53</sup>, wobei er konsequent als Anhänger der Vernunft und gemäßigter Aufklärer weiterhin auf der Grundlage des Naturrechts für alle Menschen argumentiert. Auf Kants Äußerung, dass die Französische Revolution ein «Experiment» sei, das mit dem Menschengeschlecht gemacht werde, antwortet er ironisch: «ein schönes Experimentchen wo eine Königsfamilie ermordet wird, und die Köpfe der edelsten Menschen zu Tausenden fallen»<sup>54</sup>. Wie Montesquieu ahnte er, die «Wahrheit sey in der Republik»; gleichwohl war er selbst überzeugt, dass «die Ehre in Monarchie zu Hause» sei<sup>55</sup>. Die Revolutionäre hätten die Ideale der «Philosophen» verraten. Und er beklagt, dass «Marate, Robespierre's, Barère's, Collot d'Herbois sich selbst bei der würdigsten, klügsten, und ich glaube nicht zu viel zu sagen, bravsten Nation, die es seit Menschen-Gedenken in der Welt gab, vordringen können»<sup>56</sup>. Beinahe verzweifelt ruft er aus:

Dies Jammer und Elend ist kommen zu einem seligen End', und Laternenpfähle scheinen über Frankreich das Licht der Natur und einer Gleichheit aller Menschen so stark verbreitet zu haben, dass man vor lauter Licht das Licht zuweilen nicht zu erblicken scheint<sup>57</sup>.

Die ganze eine Hälfte des menschlichen Geschlechts aber, die Frauen, hätten die Pariser Reformer einfach von ihren weltumstürzenden Reformen ausgeschlossen. Nicht ohne Traurigkeit erwähnt er das Schicksal jener

---

52 KOHNEN(J.), «Hippel und die Französische Revolution», *Germanistik*, (Luxemburg: Université du Luxembourg), III (*Festschrift für Albert Schneider/ Mélanges pour Albert Schneider*), 1991, S. 107-120.

53 Vgl. AYRAULT(Roger), *La Genèse du romantisme allemand. 1: Situation spirituelle de l'Allemagne dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éd. Mouton, 1961, S. 117f.

54 VON HIPPEL (Th. G.), *Autobiographie, SW, op. cit.*, Bd. XII, S. 275.

55 ABEGG(Johann Friedrich), *Reisetagebuch von 1798*. Erstausgabe. Neu hrsg. von Walter und Yolanda Abegg in Zusammenarbeit mit Zwi Batscha. Frankfurt a. M.: Insel, 1976, 367S.; S. 139.

56 VON HIPPEL(Th. G.), *Nachlaß über weibliche Bildung, SW, op. cit.*, Bd. VII, S. 13f.

57 VON HIPPEL(Th. G.), *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, SW, op. cit.*, Bd. VI, S. 6; VON HIPPEL(Th. G.), *Über die Ehe, SW, op. cit.*, Bd. V, S. 50.

politisch mutigen Frauengestalten, denen der emanzipatorische Einsatz schlecht bekommen. Lange hält er sich auf bei Louise-Félicité de Kéraglio und ihrem vom 31. Dezember 1789 bis 29. März 1791 herausgegebenen *Journal de l'État et du Citoyen*, die der Nationalversammlung vorwirft, die Frauen vergessen, ja herabgewürdigt und verstoßen zu haben, so dass kein Wort in der Constitution von den Weibern vorkomme, obgleich Mütter Bürgerinnen des Staates sein müssten. Die Revolutionäre haben ihr den Mund gestopft<sup>58</sup>. Daran änderte auch Condorcets Einsatz vom 20. April 1792 bis Juni 1793 vor der Nationalversammlung, nach seinem 1790 publizierten Aufsatz *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, nichts, der den Frauen völlige bürgerliche Gleichheit vorschlug. Den Gipfel der Gemeinheit erreichte man, indem man Olympe de Gouges, die Streitbarste aller Frauen, die 1791 ihre schon 1789 Marie-Antoinette übergebene *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* veröffentlichte, kurzerhand aufs Schaffott schickte, weil sie nicht Ruhe gab.

Andererseits wusste der Königsberger Freizeiddichter die ihm angenehmen, vorzugsweise dichterischen und humanitären Seiten der «Philosophes» weidlich zu nutzen. Er hat sie zwecks Inspiration geradezu geplündert. So erfahren Rousseaus *Rêveries du Promeneur solitaire* in den *Handzeichnungen nach der Natur*<sup>59</sup> eine lokalbezogene Neuauflage, womit zum erstenmal in Ostpreußen die dort unbekannt Gattung der Prosaïdylle ihren Einzug hielt. Und als Aufklärer sind Montesquieus *Esprit des Lois* und Rousseaus *Contrat social* in umfassender Synthese in seine philosophisch-politischen Entwürfe eingeflossen, die größtenteils erst posthum an die Öffentlichkeit gelangten. So gilt auch letztlich für Hippel zwei Jahre nach dessen Tod der Ausspruch seines ehemaligen Seelenfreunds Scheffner:

Schön, wenn ich auch nicht fest glaube, daß die französische Republik bestehen werde, so verdienen doch die Franzosen großen Dank; sie haben Ideen in Bewegung gebracht, verbreitet, die nicht mehr auszutilgen seyn werden. Wie bei der Schöpfung alles chaotisch aufgerollt war, so auch durch die Revolution: nun schwebt der Geist Gottes darüber und wird nach und nach scheiden und ordnen<sup>60</sup>.

---

58 Ebenda, S. 120 ff.; 192 f.; VON HIPPEL (Th. G.), *Über die Ehe*, SW, op. cit., Bd. v, S. 50 ff.

59 VON HIPPEL (Th. G.), *Handzeichnungen nach der Natur*. Berlin: Voß und Sohn, 1790, 182 S.

60 ABEGG (J. Fr.), *Reisetagebuch von 1798*, op. cit., S. 198.

Hippel hat zur französischen Kultur und Literatur ein differenziertes Verhältnis gepflegt. Eine Reihe der bedeutendsten Denker und Dichter des 16. bis 18. Jahrhunderts hat er früh gekannt und teilweise im Original gelesen. Prinzipiell ging er eklektisch vor, und seinem Wesen entsprechend hat er sich mit ihnen kritisch auseinandergesetzt, wobei er sie meist richtig verstand. Als Jurist, Spitzenbeamter und vielseitig begabter Schriftsteller bemühte er sich, insbesondere wenn es um philosophisch orientierte Fragenkomplexe ging, über sie hinaus in die Zukunft zu denken. Der Advokat, Notar und Lokalpolitiker mit stetem Blick nach der Reichshauptstadt pochte dabei mit Nachdruck auf vernünftige, praktische Umsetzung moderner Ideen. Im abgelegenen Königsberg, das trotz seiner Universität und seines weltoffenen Handelshafens als verschlafen und etwas philiströs provinziell galt, schon eine Leistung! Man kann behaupten, dass er für viele Ostpreußen französisches Denken und Schreiben erst richtig nach Königsberg holte.



Massimo LEONE

Université de Turin

## LA CONVERSION DE SAINT PAUL COMME *PATHOSFORMEL* THÉOLOGIQUE

### La conversion de Saint Ignace selon Andrea Pozzo : sources verbales et visuelles



Fig. 1 : Andrea Pozzo, *La Conversion de Saint Ignace de Loyola*, 1685-1688, fresque, abside de l'église de Saint Ignace de Loyola, Rome. Photographie de l'auteur. Autorisation : Soprintendenza per i beni artistici e storici di Roma.

Entre 1685 et 1688, le peintre jésuite Andrea Pozzo peignit cette fresque (fig. 1) dans la travée antérieure de l'abside de l'église de Saint Ignace de Loyola, à Rome. Dans la littérature consacrée à cette fresque, son sujet

est identifié souvent comme étant une « conversion de Saint Ignace »<sup>1</sup>. Cette identification entraîne deux problèmes : 1) il n'est pas évident qu'une conversion ait eu lieu dans la vie de saint Ignace, et qu'elle soit représentée comme telle dans les sources écrites et visuelles qui précèdent la fresque de Pozzo ; cela dépend entièrement de la signification qu'on donne au mot « conversion » ; 2) si l'on admet qu'une conversion eut lieu dans la vie de saint Ignace, et que les sources écrites et visuelles antérieures à cette fresque la représentent comme telle, l'on doit constater une rupture entre la façon dont Pozzo représenta cette conversion par rapport aux représentations précédentes. Le présent article se propose de montrer cette rupture et de formuler des hypothèses au sujet de son sens.

Lorsque Pozzo commença à peindre cette fresque, fort probablement en 1685, la vie de saint Ignace avait été représentée par un nombre très élevé de textes écrits. Cependant, aucun de ces textes n'avait atteint l'autorité et la diffusion de la biographie de écrite par Pedro de Ribadeneyra. Commandée en 1567 par Francisco Borgia, général de la Compagnie depuis 1565, elle fut complétée en latin par Ribadeneyra en 1569 et publiée trois ans après<sup>2</sup>. Ce texte fut ensuite réédité, traduit et abrégé maintes fois, chacune des nouvelles versions modifiant de façon plus ou moins significative la narration de la vie d'Ignace<sup>3</sup>. Cependant, la structure principale de la biographie de Ribadeneyra caractérise toutes ces versions, et exerça encore une influence profonde sur la façon dont la vie d'Ignace fut racontée pendant les siècles suivants.

- 
- 1 Cf. MARINI (Remigio), *Andrea Pozzo, pittore*. Trente: Edizione di Collana artisti trentini, 1959, 92 p., 32 pl.; KERBER (Bernhard), *Andrea Pozzo*. Berlin/ New York: W. de Gruyter, coll. Beiträge zur Kunstgeschichte, n°6, 1971, [VI]-285 p., [76] pl.; BATTISTI (Alberta), éd., *Andrea Pozzo*. Trente, Milan: Luni, 1996, 469 p.; DE FEO (Vittorio) et MARTINELLI (Valentino), éd., *Andrea Pozzo*. Milan: Electa, 1995, 255 p.; BÖSEL (Richard), *Mirabili disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709) pittore e architetto gesuita – Catalogo pubblicato in occasione della mostra svoltasi a Roma dal 5 marzo al 2 maggio 2010 per il 3. centenario della morte dell'artista*. Rome: Pontificia Università Gregoriana; Istituto storico austriaco a Roma; Bibliotheca Hertziana (Istituto Max Planck per la storia dell'arte); Istituto Nazionale per la grafica, 2010, 319 p.
  - 2 RIBADENEYRA (Pedro de), *Vita Ignatii Loiolæ, Societatis Iesu fundatoris...* Naples: apud Iosephum Cacchium, 1572, 224 p.
  - 3 LEONE (Massimo), *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, coll. Religion and society, n°48, 2010, xi- 652 p.

Selon la narration de Ribadeneyra, qui se réfère à la fois à des sources antérieures et à la connaissance directe d'Ignace, sa vie commença de changer à Pampelune, où il défendait les remparts de la ville contre les attaques de l'armée française. Blessé gravement à la jambe droite par un coup de bombe, Ignace fut contraint à une longue période de convalescence dans le château natal de Loyola. Pendant cette période, il abandonna ces vains désirs de gloire militaire et décida de poursuivre une vie pieuse.

Si l'on veut appeler ce changement « conversion », l'on doit tout de même souligner que : 1) Ribadeneyra ne décrit pas la conversion d'Ignace comme un changement radical : chez Ribadeneyra, Ignace n'est pas irrégulier avant sa conversion ; au contraire, il est représenté explicitement comme un dévot de saint Pierre ; 2) Ribadeneyra ne décrit pas la conversion d'Ignace comme un événement ponctuel, mais comme un processus duratif ponctué par une série d'événements ponctuels : la bataille de Pampelune ; l'invocation de Pierre ; la lecture de deux ouvrages pieux, la *Légende dorée* et une *Vita Christi*, qui lui furent donnés pendant sa convalescence au lieu des ouvrages de chevalerie dont il était passionné ; l'apparition de la Vierge ; la décision de partir en pèlerinage à Jérusalem ; la décision de se priver de l'épée et des habits de soldat ; la veille de Manresa ; 3) parmi ces événements, du moins dans la narration de Ribadeneyra, c'est plutôt l'apparition de la Vierge qui marque la conversion définitive d'Ignace ; tous les événements précédents, au contraire, sont représentés par Ribadeneyra comme ayant été suivis par des atermoiements ultérieurs, où la décision de se consacrer à une vie pieuse se mélange à la nostalgie pour la vie militaire. L'invocation de saint Pierre, en particulier, n'est nullement une étape définitive de la conversion d'Ignace telle que la relate Ribadeneyra ; au contraire, il nous raconte que, après cette invocation, Ignace accepta de se faire couper un os difforme de la jambe droite, malgré la douleur que cela entraînait, uniquement parce qu'il voulait pouvoir porter des bottes à la mode : dans le récit de Ribadeneyra, c'est là un signe évident que, après l'invocation de saint Pierre, Ignace était bien loin de la condition de chrétien parfait ; sa vanité était encore là, toute entière.

On peut en conclure que, dans la biographie de Ribadeneyra ainsi que dans les hagiographies ultérieures qui s'en inspirèrent : 1) l'on peut parler d'une conversion d'Ignace uniquement si l'on entend le mot « conversion » comme « seconde conversion », selon la spiritualité de la Réforme catholi-

que ; 2) la structure narrative du récit de cette conversion était plutôt influencée par le modèle littéraire et théologique des *Confessions* d'Augustin ; 3) la théologie qui s'exprime par cette structure narrative entraîne deux équilibres. En premier lieu, un équilibre entre la grâce et la volonté : dans la vie d'Ignace racontée par Ribadeneira, la grâce divine se manifeste souvent par des événements apparemment « casuels » que le biographe décrit, en revanche, comme révélateurs, destinés à changer en profondeur la vie et la pensée d'Ignace : le coup de bombe qui le frappa à la jambe, les livres qui lui furent donnés « par hasard », plus tard, le cheval qui décida de son chemin, etc. En deuxième lieu, cette structure narrative exprime un équilibre entre la révélation et le voilement : la conversion d'Ignace est décrite par Ribadeneira comme caractérisée par une alternance entre moments de révélation, qui poussent Ignace vers une vie pieuse, et moments où la vérité de la révélation est voilée par le souvenir d'une vie précédente et de ses désirs.

En ce qui concerne les représentations visuelles de la vie d'Ignace précédant les fresques de Pozzo, dès les premières gravures consacrées à ce sujet, l'on remarque une modification évidente de la structure narrative de la vie de Ribadeneira. Au fur et à mesure que la date de béatification (1609) approche, ces gravures accompagnent les procès par le choix de : 1) donner un rôle de plus en plus important à l'invocation de saint Pierre dans l'économie de la narration visuelle de la conversion d'Ignace ; 2) transformer la représentation de l'invocation en celle d'une apparition.

Dans l'une des premières gravures dédiées à la vie d'Ignace (fig. 2), gravée fort probablement par Alexander Mair en Allemagne comme frontispice de la première traduction allemande de la vie de Ribadeneira<sup>4</sup>, la première scène de la vie d'Ignace réunit la convalescence et l'apparition de la Vierge, tandis qu'il n'y a aucune référence à saint Pierre.

Toutefois, cette iconographie est destinée à devenir une exception : déjà en 1590, une autre gravure allemande fait commencer la vie religieuse d'Ignace par la scène d'un rayon de lumière supranaturelle qui pénètre par une fenêtre dans sa chambre (fig. 3).

---

4 RIBADENEIRA (Pedro de), *Historia von dem Leben und Wandel Ignatij Loiole*. Ingolstadt: David Sartorius, 1590, 563 p.





Fig.2: A. M. (Alexander Mair?), *Ignace de Loyola devant un crucifix entouré par dix scènes de sa vie*, 1590, 19,6 x 12,9cm, gravure sur cuivre contenue dans la première traduction allemande de la *Vie de Ribadeneyra*.



Fig.3: Anonyme, *Ignace de Loyola tenant un livre avec quatre scènes de sa vie*, autour de 1590, 24 x 17,2cm, gravure sur cuivre.

Si l'on se déplace dans le contexte religieux et visuel français, l'on trouve des gravures comme celle qui fut exécutée par Thomas de Leu en 1590 (fig.4), où l'on voit une main tenant une paire de clefs apparaissant dans le rayon de lumière :

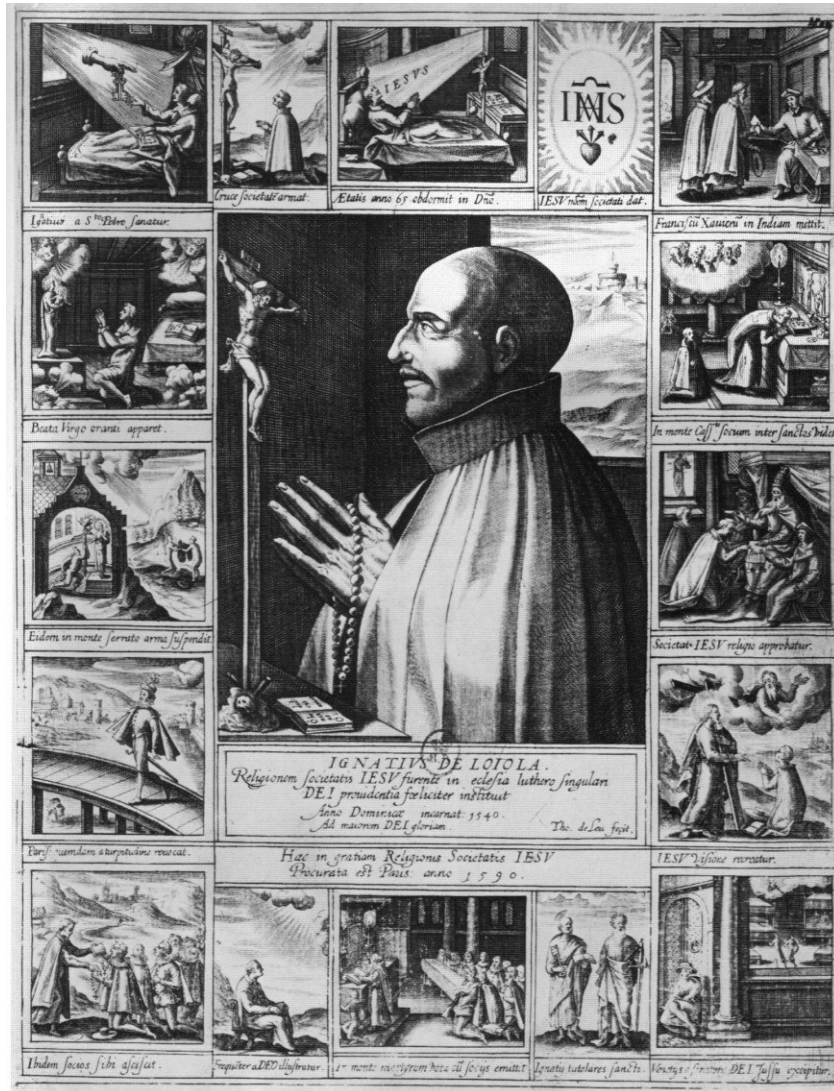


Fig. 4: Thomas de Leu, *Ignace de Loyola devant un crucifix entouré par douze scènes de sa vie et quatre images symboliques*, 1590, 25,1 x 19,2 cm, gravure sur cuivre.

Enfin, dans une gravure exécutée par Francesco Villamena en 1600 (fig. 5), la main avec les clefs est remplacée par le corps entier de saint Pierre :



Fig. 5: Francesco Villamena, *Ignace de Loyola atteint par la lumière de la grâce, entouré par vingt-neuf scènes de sa vie*, Rome, 1600, 55 x 41,5 cm, gravure sur cuivre.



Fig. 5: détail.

La légende décrit saint Pierre comme « *apparens* » : l'invocation de saint Pierre devient une apparition.

Il n'est pas facile de déterminer de façon définitive les raisons culturelles de cette évolution et leurs effets sémantiques. On peut formuler des hypothèses : 1) le passage du texte écrit de la biographie de Ribadeneyra à l'image introduit des changements structurels dans la narration visuelle ; il est très difficile, par exemple, de représenter visuellement une invocation qui soit purement « mentale » sans la faire apparaître d'emblée comme une vision, ou comme une apparition ; 2) l'une des questions principales dans les procès de béatification et de canonisation d'Ignace étant qu'il ne fit pas de miracles, les représentations visuelles, inspirées par une tendance initiée par le même Ribadeneyra, essayent d'y obvier en proposant certains miracles invisibles de la vie spirituelle d'Ignace comme des miracles visibles ; d'ailleurs, ces biographies visuelles gravées sont censées s'adresser à un public moins cultivé que celui des biographies écrites, et plus sensible aux miracles visibles du catholicisme médiéval qu'aux prodiges invisibles du catholicisme moderne ; 3) la prédominance de Saint Pierre et la « margi-

nalisation» de la Vierge comme protagoniste du début de la conversion d'Ignace, même en dépit des sources verbales, introduisent dans l'image un symbole très puissant de l'autorité ecclésiastique ; 4) si, dans l'invocation de saint Pierre, c'est la volonté d'Ignace qui invoque la révélation et la grâce, dans l'apparition de saint Pierre, c'est la grâce divine qui se donne, de façon plus ou moins gratuite, pour le salut d'Ignace. L'équilibre entre grâce et volonté, révélation et voilement que Ribadeneira s'était efforcé de construire dans son récit verbal, passe donc à une iconographie où la grâce prime sur la volonté, la révélation sur le voilement.

La biographie visuelle réalisée à plusieurs reprises par Rubens et Barbé avec le concours de quelques historiens jésuites<sup>5</sup> peut être considérée comme l'équivalent iconographique de la biographie de Ribadeneira, surtout en ce qui concerne l'influence que l'iconographie élaborée par les deux artistes flamands exerça sur les représentations visuelles successives de la vie d'Ignace.

La deuxième gravure de cette biographie par images, publiée pour la première fois en 1609, reproduit la transformation de l'invocation de saint Pierre en une véritable vision (fig. 6). Saint Pierre semble pénétrer dans la chambre d'Ignace convalescent, la main gauche tendue vers le malade comme pour lui accorder la protection de son ombre, tandis que la main droite serre les deux clefs qu'on avait déjà remarquées dans les gravures précédentes.

Revenons maintenant à la fresque de Pozzo. Le changement de genre oblige le peintre à transformer l'iconographie de la conversion de saint Ignace, telle qu'elle avait été élaborée par les gravures antérieures. Rubens avait pu étaler le récit de cette conversion sur plusieurs images : 1) La bataille de Pampelune (fig. 7) ; 2) l'invocation/ apparition de saint Pierre (fig. 6) ; 3) la lecture des livres hagiographiques (fig. 8) ; 4) la vision de la Vierge (fig. 9) ; 5) la fuite du diable hors de la chambre d'Ignace (fig. 10) ; 6) la décision de partir en pèlerinage (fig. 11) ; 7) la cession des habits de chevalier à un pauvre homme (fig. 12) et 8) la veille de l'épée à Manresa (fig. 13).

---

5 *Vita beati Patri Ignatii Loiolæ Societatis Iesu fundatoris*. Rome : s.n., 1609, 421 p.



Fig. 6: Jean Baptiste Barbé, d'après un dessin de Peter Paul Rubens, *Ignace de Loyola pendant sa convalescence invoque Saint Pierre*, Rome, 1605-1906, 14,4 x 9,3 cm (avec la légende), gravure sur cuivre n. 3 de la *Vita Beati Patri Ignatii* [seconde version: *S. Ignatii Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Rome, 1609 (1<sup>ère</sup> éd.) et 1622 (2<sup>e</sup> éd.).







Fig. 7-8: Jean Baptiste Barbé, d'après dessins de Peter Paul Rubens, *Ignace de Loyola atteint par une balle de canon pendant le siège de Pampelune* (fig. 7) et *Ignace de Loyola lit des œuvres hagiographiques* (fig. 8), Rome, 1605-1606, 14,4 x 9,3 cm (avec la légende), gravures sur cuivre n°2 et 4 de la *Vita Beati Patri Ignatii* [seconde version: *S. Ignatii Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Rome, 1609 (1<sup>ère</sup> éd.) et 1622 (2<sup>e</sup> éd.)].





Fig. 9-10: Jean Baptiste Barbé, d'après dessins de Peter Paul Rubens, *La Vierge Marie avec l'Enfant apparaît à Ignace de Loyola* (fig. 9) et *Ignace de Loyola prie dans sa chambre après l'apparition de la Vierge Marie avec l'Enfant; un tremblement de terre secoue la chambre* (fig. 10), Rome, 1605-1606, 14,4 x 9,3 cm (avec la légende), gravures sur cuivre n°5 et 6 de la *Vita Beati Patri Ignatii* [seconde version: *S. Ignatii Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Rome, 1609 (1<sup>ère</sup> éd.) et 1622 (2<sup>e</sup> éd.).



*E domo & cognatione sua exit, rectaque  
ad Virginis templum famulis redire-  
iussis, in Montem Serratum contendit.*



Fig. 11-12: Jean Baptiste Barbé, d'après dessins de Peter Paul Rubens, *Ignace de Loyola quittant son château à Loyola* (fig. 11) et *Ignace de Loyola donne ses vêtements à un pauvre homme* (fig. 10), Rome, 1605-1606, 14,4 x 9,3cm (avec la légende), gravures sur cuivre n°7 et 10 de la *Vita Beati Patri Ignatii* [seconde version : *S. Ignatii Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Rome, 1609 (1<sup>ère</sup> éd.) et 1622 (2<sup>e</sup> éd.).



Fig. 13: Jean Baptiste Barbé, d'après un dessin de Peter Paul Rubens, *Ignace de Loyola consacre son épée sur l'autel de la Vierge Marie à Montserrat*, Rome, 1605-6, 14,4 x 9,3 cm (avec la légende), gravure sur cuivre n°11 de la *Vita Beati Patri Ignatii* [seconde version : *S. Ignatii Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Rome, 1609 (1<sup>ère</sup> éd.) et 1622 (2<sup>e</sup> éd.).

### La transformation des sources dans la fresque d'Andrea Pozzo

Pozzo, au contraire, dispose d'une seule fresque pour raconter visuellement la conversion de saint Ignace. Il contracte donc dans une seule image la bataille de Pampelune et l'apparition de saint Pierre.

Cette transformation de la structure narrative n'est pas neutre : Pozzo se réfère au récit de la conversion de saint Ignace composé par Ribadeneyra, mais le peintre exclut de la transposition visuelle tous les éléments qui, dans la narration verbale, indiquaient une activité volontaire d'Ignace ; non seulement l'invocation de saint Pierre est transformée en une apparition du saint, comme dans les premières gravures consacrées à la conversion d'Ignace, mais ici, en outre, le moment de la lecture est éliminé de la narration. Dans le récit pictural de Pozzo, Ignace se convertit non pas à travers un procès où les révélations de la grâce alternent avec les voilements de la volonté, mais en un seul instant : un coup de bombe blesse Ignace à la jambe droite, et en même temps saint Pierre lui apparaît, lui remettant les clefs de sa nouvelle vie.

Cependant, la façon dont Pozzo modifie à la fois la structure narrative et la valeur théologique du récit de Ribadeneyra est encore plus profonde. Observons et analysons tous les « codes » qui constituent cette scène de conversion. D'abord, les vêtements : Saint Ignace, ainsi que les soldats et les chevaliers qui sont près de lui, sont habillés « à la romaine » ; les armets, les cuirasses, les manteaux, les chaussures, tout rappelle les codes vestimentaires militaires de l'époque romaine, ou, du moins, d'un classicisme s'inspirant de cette époque. Mais il ne s'agit pas d'un simple choix stylistique. Considérons la posture de saint Ignace : certes, un soldat est en train de se pencher sur sa jambe droite, celle qui a été blessée par le coup de bombe (ce qui est mis en évidence également par l'absence de la botte), mais la composition des gestes dans la fresque ainsi que l'architecture des vecteurs qui sont censés y diriger le regard du spectateur se concentrent moins sur cette jambe blessée que sur l'effort de saint Ignace pour se relever vers le ciel. L'index levé du chevalier, à la droite du saint, ainsi que le regard du soldat à la hallebarde, à sa gauche, mettent en exergue la posture globale d'Ignace, qui est celle de quelqu'un qui a été jeté par terre : une main (la gauche) touche le sol, l'autre se lève vers le ciel, la jambe blessée se détend, celle de gauche se plie, comme pour s'opposer à la force qui vient de le terrasser.

Mais quelle est cette force ? Un coup de bombe, racontent les hagiographies. Mais les canons ici ne sont pas aussi centraux que dans la gravure de Rubens et Barbé. Il y a, il est vrai, une référence à la bataille et aux armes, mais ici les canons apparaissent dans la périphérie de la fresque, et en outre ils sont pointés vers l'extérieur (comme le fusil du soldat

apparaissant dans le fond). Ce sont donc des armes de défense, plus que d'offensive; elles désignent la présence d'un ennemi, mais celui-ci ne se montre pas. Qui est donc l'ennemi qui a jeté saint Ignace par terre, faut-il se demander encore une fois? Pour répondre, considérons un autre détail. Si l'on se réfère au récit de la bataille de Pampelune tel qu'il nous a été transmis par les premiers hagiographes, la présence d'un cheval sur les murailles de la ville est pour le moins bizarre. Pourtant, deux grands destriers occupent ici toute la partie gauche de la fresque, leur présence étant si accentuée qu'il ne peut pas s'agir d'un simple hasard. En effet, Pozzo a situé deux grands chevaux à côté de saint Ignace parce que ces animaux, avec la posture du saint, les gestes des autres soldats, et l'élan de saint Pierre qui surplombe la scène, doivent encourager le spectateur à retrouver l'iconographie de la conversion de saint Paul dans celle de saint Ignace. Voilà l'explication de la présence de saint Pierre: il ne fait que remplacer le Christ qui surplombe saint Paul dans l'iconographie de sa conversion; voilà aussi le sens des vêtements romains, des chevaux, de la posture d'Ignace: tout doit conduire le spectateur à formuler une équivalence warburgienne entre la conversion miraculeuse de saint Paul et celle de saint Ignace.

Jusqu'à présent, c'est surtout par l'analyse structurale de la fresque de Pozzo que nous y avons retrouvé l'iconographie de saint Paul. Mais, partant de ce résultat, il nous faut encore: 1) fournir des arguments historiques qui prouvent l'existence de cette fusion d'iconographies; 2) formuler des hypothèses sur les causes contextuelles et les effets de sens de cette fusion.

En ce qui concerne le premier point, il est fort probable que Pozzo se soit inspiré de l'iconographie de la conversion de saint Paul telle qu'elle avait été élaborée par Raphaël dans l'une des tapisseries qui lui furent commandées par Léon X autour de 1515, afin de décorer la partie basse des parois de la Sixtine pour des occasions particulièrement importantes, tapisseries qui furent tissées par l'atelier flamand de Pieter van Aelst à partir des cartons de Raffaello (fig. 14):





Fig. 14 : Atelier de Pieter van Aelst d'après un carton de Raffaello, *Conversion de Saint Paul à Philippes*, Bruxelles, 1517-1519, laine, soie, fils d'argent doré, Musées Vaticanes, inv. 43872.

La similarité entre les deux images est frappante : 1) la posture des corps de saint Ignace et de saint Paul ; 2) la posture des corps de saint Pierre et du Christ et leur relation avec les corps de saint Ignace et de saint Paul respectivement ; 3) la « romanisation » de la scène, avec un emploi fort similaire des couleurs bleu et rouge ; 4) le rapport entre la scène et le paysage ; 5) la représentation des deux chevaux dans la partie gauche de la scène ; 6) l'utilisation des gestes et des lances des autres chevaliers afin d'attirer l'attention du spectateur vers la scène principale. Il existe en revanche une différence significative entre les deux iconographies : dans la tapisserie dessinée par Raphaël, la partie gauche de la scène est occupée par le cheval de saint Paul, que les autres chevaliers accompagnent loin de la scène, tandis que dans la fresque de Pozzo, le même endroit est occupé par les bombardes de Pampelune. À bien y regarder, toutefois, cette différence iconographique pourrait cacher une ressemblance symbolique : si le

cheval, absent dans les récits testamentaires de la conversion de saint Paul, apparaît dans son iconographie comme instrument du persécuteur qui se transforme en instrument de conversion<sup>6</sup>, la bombarde dans les récits verbaux de la conversion de saint Ignace est un instrument de vie militaire qui se transforme en l'instrument de la conversion du saint vers une vie pieuse.

Mais cette « injection » de l'iconographie de la conversion paulinienne dans la fresque de Pozzo n'a pas uniquement une source visuelle ; elle a également une source verbale. Quelques années avant que Pozzo ne commençât de peindre cette conversion de saint Ignace, Gian Paolo Oliva, général de la Compagnie de Jésus de 1661 à 1681, le même qui avait encouragé la commande des peintures de l'église de Saint Ignace à Pozzo, publiait les *Sermoni domestici*<sup>7</sup>, un ouvrage de direction spirituelle destinée à un large succès à la fois au sein de la Compagnie de Jésus et dans les communautés de dévots influencées par la spiritualité jésuite.

Dans le quarante-sixième sermon, censé être prêché la veille de la festivité de saint Ignace, on lit :

*Questa sì sublime mutatione predetta da Samuele a Saule si abbozzò in quel primo Principe d'Israele, e poi si perfettionò nei gran Santi della Chiesa, i quali da vita o dissoluta o scioperata passarono al conseguimento della perfettione Evangelica. Fra essi, dopo Paolo Apostolo delle genti, e dopo Agostino Maestro de' dotti, io non so che alcun meglio rassomigliasse i primi fervori del giovane tramutato, d'Ignatio convertito, passato dalle bravvre della militia alle umiliationi della penitenza. E perché trè Conditioni rendettero segnalata la trasformazione di Saule, cioè dire, la grandezza del cambiamento, la cagione leggiera che l'operò, e la prestezza con cui s'adempi, tutte esse riconosceremo prima alla sfuggita nel giovane consacrato Re, indi in Ignatio divenuto Legislatore, per poi verificarle in Noi, figliuoli delle sue lacrime e seguaci delle sue orme<sup>8</sup>.*

La structure rhétorique de ce début de sermon est très intéressante pour notre étude : Oliva mentionne une série d'épisodes de mutation

6 LEONE (M.), *Religious Conversion and Identity. The Semiotic Analysis of Texts*. Londres / New York : Routledge, coll. Routledge studies in religion, n°3, 2004, xiii-241 p.

7 OLIVA (Gian Paolo), *Sermoni domestici detti priuatamente nelle case romane della compagnia di Giesu da Gio. Paolo Oliua, generale della stessa compagnia*. Rome : per il Varese, 1670-1682, 525 p.

8 OLIVA (Gian Paolo), *Sermoni domestici...*, *op. cit.*, p.218.

spirituelle, qui doivent fournir un modèle pour ceux qui, parmi ses lecteurs, suivront le même chemin de transformation intérieure : Saül-Paul, puis Augustin, et enfin Ignace<sup>9</sup>. Cependant, à la fin du paragraphe, Augustin disparaît de la comparaison, car ce qu'Oliva veut souligner est que toutes ces mutations sont caractérisées par la « *prestezza* », par la rapidité par laquelle elles se manifestèrent. On ne doit pas s'étonner, donc, que la conversion progressive d'Augustin disparaisse de la série ; on doit s'étonner, cependant, que la conversion d'Ignace soit évoquée comme étant caractérisée par la même « *prestezza* » que la conversion de Paul. La conversion d'Ignace était une conversion « *sui generis* » – on a essayé de le démontrer –, mais surtout, elle ne fut point « *presta* », du moins si l'on doit en croire Ribadeneyra.

Toutefois, le texte d'Oliva n'est pas un cas isolé : déjà, dans l'*Imago primi saeculi*, l'on avait comparé la conversion d'Ignace à celle de Paul, et cette comparaison se représenta ensuite, et de façon encore plus sophistiquée, dans l'homilétique des dix-septième et dix-huitième siècles<sup>10</sup>.

Pozzo, probablement, se souvenait du texte d'Oliva, et lorsqu'il dut représenter la conversion de saint Ignace, il utilisa la référence à la conversion de saint Paul dessinée par Raphaël afin de traduire en image la comparaison proposée par Oliva.

### Les raisons d'une transformation

Les questions auxquelles on doit répondre sont donc les suivantes : pourquoi Oliva et les autres auteurs jésuites de la même époque soulignaient-ils la ressemblance entre la mutation spirituelle de saint Ignace et celle de saint Paul ? Et pourquoi Pozzo considérait-il cette comparaison comme si centrale qu'il décida de la traduire dans une fresque dans l'église romaine consacrée à saint Ignace, et qui plus est dans une position centrale par rapport à l'économie des décorations picturales de l'église ? Si l'on

---

9 LEONE (M.), *Les Mutations du cœur. Histoire et sémiotique du changement spirituel après le Concile de Trente (1563-1622). Mots et images*. Fribourg (CH) : Ethesis, 2010, 1361 p.

10 LEONE (M.), « La conversión en la agiografía española: el cuerpo de San Ignacio de Loyola », dans ARELLANO (Ignacio) et VITSE (Marc), éd., *L'Hagiographie entre Histoire et Littérature*. Madrid : Biblioteca Áurea Hispánica, 2005, p.759-772.

se réfère au récit de Ribadeneyra, en effet, la conversion de saint Ignace rappelle beaucoup plus celle d'Augustin : on y retrouve la maturation lente, entre mille incertitudes ; le retour du désir de la vie passée ; le rôle fondamental d'une lecture inattendue dans le déclenchement de la conversion ; etc. Pourquoi cette « dé-augustinisation » de la conversion de saint Ignace ? Pourquoi, au contraire, cette « paulinisation » de sa conversion, à la fois dans les textes écrits et dans les images ? La réponse à ces questions ne peut être que multiple et hypothétique.

Il y a des ressemblances structurales entre la mutation spirituelle de saint Ignace et la conversion de saint Paul, même si l'on considère le récit de Ribadeneyra : les deux sont des cavaliers, les deux deviennent des « soldats du Christ » après le déclenchement de leurs conversions. Cependant, dans le rapprochement textuel et pictural entre saint Ignace et saint Paul, il y a beaucoup plus.

Il y a d'abord la volonté de faire de la conversion de saint Ignace un événement, un événement que l'on puisse célébrer et que l'on puisse considérer comme fondateur de l'histoire jésuite. En deuxième lieu, il y a la volonté de transformer la mutation spirituelle de saint Ignace en un événement spectaculaire, que l'on puisse mettre en scène par des spectacles de la parole ou de l'image<sup>11</sup> ; c'est en ce sens que l'iconographie de la conversion de saint Paul élaborée par Raphaël sur la base de modèles précédents fournit à Pozzo une formule passionnelle, une *pathosformel* capable d'augmenter la charge émotionnelle de la fresque consacrée à la conversion de saint Ignace. En troisième lieu, il y a le désir de transformer cette formule passionnelle en une formule théologique : la mutation spirituelle d'Ignace est éminemment « moderne » dans la façon dont elle évolue entre révélations et voilements ; par contre, Oliva dans son sermon ainsi que Pozzo dans sa fresque insistent sur la « *prestezza* » de la conversion de saint Ignace, et c'est la comparaison, verbale d'un côté, picturale de l'autre, qui exprime cette emphase. Chez Oliva et Pozzo, la conversion d'Ignace n'est que révélation, une révélation puissante où la volonté humaine ne joue aucun rôle et où la grâce seule accomplit la conversion.

---

11 Sur ces opérations de « spectacularisation », cf. BAUSTERT (Raymond), *La Querelle janséniste extra muros ou la polémique autour de la Procession des Jésuites de Luxembourg* [2005]. Tübingen : G. Narr, coll. Biblio 17, n°162, 2006, 192 p.

En dernier lieu, le récit pictural de Pozzo exprime une conception théologique de la conversion dont on sous-estimerait l'importance si l'on oubliait que cette fresque avait, peut-être avant tout, une finalité didactique. Le quarante-sixième sermon didactique d'Oliva le souligne avec efficacité, après avoir décrit dans un style baroque sublime la mutation spirituelle de saint Ignace comme une conversion foudroyante :

*Questa Trasformazione è quella, che da ognun di Noi aspetta il Mondo, mentre ci vede fuggiti dalle delitie degli albergi de' parenti a' rigori della casa di Cristo. Niun miglioramento basterebbe se non fosse totale e perfetto*<sup>12</sup>.

Une seule fresque n'est pas à même de représenter les atteroiements spirituels d'Ignace avant son adhésion définitive à l'idéal d'une vie pieuse, mais cette inaptitude picturale se transforme en une aptitude théologique : celle de représenter la mutation des cœurs comme un événement instantané et définitif. C'est cette image de la conversion que l'on propose aux novices jésuites qui fréquentent l'église de saint Ignace, et qui communient juste sous la fresque de cette travée absidale.

Cependant, l'on pécherait peut-être par manque de subtilité si l'on s'en tenait à l'idée que la *pathosformel* théologique de la fresque de Pozzo, cette sorte de déguisement de saint Ignace en nouveau saint Paul, n'aurait qu'un but purement pragmatique, lié à la nécessité de former de façon rapide et déterminée les esprits des novices jésuites. Au contraire, on doit placer cette fresque dans le contexte plus vaste et plus complexe de l'histoire des idées théologiques jésuites, surtout en relation avec le concept de grâce.

À partir de 1581 au moins, lorsque le jésuite Prudencio de Montemayor défendait les thèses molinistes sur la grâce, thèses qui furent ensuite durement attaquées par Domingo Bañez, l'histoire de la théologie jésuite fut étroitement liée à celle des controverses concernant la définition du rôle de la grâce dans l'économie du salut humain. Il ne s'agissait pas uniquement d'une dispute de théologiens : le succès de la Compagnie de Jésus dans le monde dépendait aussi de la façon dont ils parvenaient à démontrer que leurs idées théologiques, celles qu'ils transmettaient par leurs collègues aux générations catholiques futures, n'étaient pas des idées douteuses. Il est alors plausible de formuler l'hypothèse que le récit de la conversion de saint

---

12 OLIVA (G.P.), *Sermoni domestici...*, op. cit., p.219.

Ignace de Loyola, véritable modèle de toute mutation spirituelle jésuite ultérieure, se modifia au fil du temps, dans les récits verbaux aussi bien qu'en peinture, afin de ne pas présenter une vision excessivement « moliniste » de l'efficacité de la grâce<sup>13</sup>.

C'est en raison de toutes ces déterminations – la transformation de la maturation spirituelle de saint Ignace en événement, l'attribution d'un caractère spectaculaire et d'une charge émotionnelle à cet événement, l'accent mis sur la « *prestezza* » de la conversion, les finalités didactiques et apologétiques de la représentation – que l'ombre de Saint Paul se glisse dans la fresque de Pozzo.

---

13 LEONE (M.), *Saints and Signs...*, *op. cit.*, p. 194-196.



Jean LESAULNIER

Société des Amis de Port-Royal

### **UN MANUSCRIT EXCEPTIONNEL DE LA BIBLIOTHÈQUE DE PORT-ROYAL : LE *RECUEIL SILVY***

Parmi les trésors de la Bibliothèque de Port-Royal, il en est plusieurs qui retiennent particulièrement l'attention du chercheur, comme le Journal de l'abbaye de Port-Royal, le *Recueil* de lettres et de documents divers qui remontent à Jean-Baptiste Racine, fils aîné du dramaturge, et enfin le très précieux *Recueil Silvy*. Ces manuscrits patiemment accumulés au cours des siècles passés ont été présentés par une dévouée bibliothécaire, Cécile Gazier, de la grande famille qui a contribué de manière éminente à la conservation des fonds de cette grande bibliothèque patrimoniale. Dans deux notices réunies dans la brochure rédigée en 1934 et intitulée : *Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal*, publiée à Paris en 1966, C. Gazier s'est efforcée de retracer d'une part l'histoire de la Société Saint-Augustin qui portera ensuite le nom de Société de Port-Royal, et d'autre part l'histoire de la bibliothèque du même nom : « La Société de Port-Royal, écrit C. Gazier, s'enorgueillit de posséder une riche bibliothèque où sont réunis un grand nombre d'ouvrages, imprimés et manuscrits, presque tous relatifs à l'histoire civile et religieuse de la France »<sup>1</sup>.

Publiées à l'initiative de cette Société<sup>2</sup>, ces notices, quoique brèves, n'en sont pas moins d'un grand prix pour qui s'intéresse à l'histoire de l'abbaye de Port-Royal et de l'Église de France.

Leur publication, note Louis Cognet dans l'*Avant-propos* de l'*Histoire de la Société*, est un hommage à la mémoire de celle qui, toute sa vie, se voua à

---

1 *Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal*. Paris : Société de Port Royal, 1966, 47 p. ; p. 15.

2 Cécile Gazier est décédée le 15 mai 1936.

l'entretien et au classement du fonds dont nous avons la garde<sup>3</sup> [...]. Elle fut la continuatrice de ces femmes admirables que furent M<sup>l</sup>les de Joncoux, de Théméricourt, [aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles], Rachel et Sophie Gillet [au XIX<sup>e</sup>].

Le nom du *Recueil Silvy* revient souvent sous la plume des historiens, soit que des documents de ce manuscrit aient été transmis par Augustin Gazier, à Paul Mesnard, éditeur des *Œuvres complètes* de Jean Racine, ou à Louis Prunel, biographe de Sébastien Zamet, soit qu'ils aient été utilisés par Rachel Gillet pour l'édition des *Lettres de la Mère Agnès Arnauld*, par Jean Orcibal pour l'édition de la *Correspondance de Jansénius*, et par Lucien Goldmann, pour celle de Martin de Barcos.

### L'origine du Recueil Silvy

Louis Silvy (1760-1847) est un ancien magistrat parisien, à qui l'on doit l'existence même de la Bibliothèque de Port-Royal. Il est issu d'une famille parisienne liée au monde de la justice : son père est avocat, il lui succède comme conseiller-auditeur en la chambre des Comptes. Marié à une femme qui fait partie du milieu des parlementaires de tradition janséniste, L. Silvy jouit d'une très grosse fortune, ce qui lui permet, après avoir perdu sa charge à la Révolution, de se consacrer aux pauvres et à la mémoire de Port-Royal. Il fréquente des membres de la Société Saint-Augustin, future Société de Port-Royal, et le 29 octobre 1809, il participe à la commémoration de la destruction de l'abbaye des Champs, en compagnie de l'abbé Henri Grégoire, dont il désapprouve pourtant les positions politiques. Et, en 1813, L. Silvy réunit ses amis pour l'anniversaire de la bulle *Unigenitus*.

Son attachement au monastère le conduit à acheter, en 1824, avec quatre membres de la Société Saint-Augustin, les ruines de l'abbaye des Champs, et cinq ans plus tard une belle et grande maison dans la commune proche de Saint-Lambert-des-Bois. Il favorise encore, sur celle de Magny-les-Hameaux, l'établissement d'une école pour les jeunes garçons du lieu. Mais L. Silvy ne se limite pas à ces investissements financiers. Il fait procéder sur le site de l'abbaye à des travaux importants, comme l'assè-

---

3 Louis Cognet (1917-1970), professeur au collège oratorien de Juilly et à l'Institut catholique de Paris, fut un membre éminent et très actif de la Société de Port-Royal, en particulier de la Bibliothèque de Port-Royal, à laquelle revint, après la mort du savant historien de Port-Royal et du jansénisme, une partie de sa propre bibliothèque.



chement de l'étang qui surplombait les bâtiments conventuels, ou le déblaiement du grand canal. D'un autre côté, il publie libelles et pamphlets contre la bulle *Unigenitus* et contre le rétablissement des jésuites.

Il s'adonne aussi à la préservation de documents précieux sur l'histoire de l'abbaye disparue. C'est ainsi qu'il acquiert ce manuscrit qui porte son nom. En tête du recueil des nombreuses pièces qui le constituent, on lit une inscription qui en fournit l'origine :

J'ai obtenu ce manuscrit dans la succession de dom Deforis, religieux bénédictin du monastère des Blanc-Manteaux, qui m'honorait de ses bontés et qui est mort sur l'échafaud à la Porte Saint-Antoine le [...] juin 1794, victime de son opposition à la nouvelle *Constitution civile du clergé*.

L. Silvy, qui connaît bien le religieux, né en 1732, son ancien professeur, ajoute :

Dom Deforis, autant que j'ai lieu de le croire, tenait ce manuscrit de dom Clémencet, auteur de l'*Histoire [générale] de Port-Royal*, en dix volumes, et dom Clémencet par filiation le tenait des amis de ce saint monastère. C'est le plus précieux document, la plus belle relique qui nous soit restée de Port-Royal.

La provenance du *Recueil Silvy*, composé de 545 folios numérotés, in-folio, est ainsi claire : les manuscrits de l'abbaye des Champs sont passés, après l'expulsion des dernières religieuses à la fin d'octobre 1709, aux mains du marquis d'Argenson, lieutenant général de police depuis 1697<sup>4</sup>, qui les remit à Françoise-Marguerite de Joncoux et de là à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Apparemment, Dom Charles Clémencet avait soustrait de la collection le manuscrit qui devait s'appeler le *Recueil Silvy*, avant de le donner à dom Deforis. « Je prie instamment les amis de la Vérité qui le posséderont après moi de veiller beaucoup à sa conservation, en prenant à cet effet les mesures les mieux réfléchies »<sup>5</sup>, écrit Silvy.

Ce dernier avait raison de se montrer méfiant, comme le montre l'histoire ultérieure du recueil.

J'avais confié ce manuscrit, précise-t-il, à M. l'abbé Roche, qui eut l'imprudence de l'emporter à Lyon, où il est mort au mois de mars 1814. Ce dépôt fut mis en

---

4 Marc-René de Voyer du Paulmy, marquis d'Argenson (1652-1721), ministre d'État.

5 Le *Recueil Silvy* a été récemment et fort bien restauré, et chaque pièce placée dans une chemise cartonnée; l'ensemble occupe trois forts cartons.

vente dans sa succession et cette perle inestimable et unique dans son espèce fut abandonnée pour vingt francs. Mais l'héritier, frère de M. Roche, et l'acquéreur du manuscrit eurent l'honnêteté de me le renvoyer sur ma réclamation.

Aussi, conclut L. Silvy,

J'engage beaucoup ceux qui l'auront après moi de ne jamais souffrir qu'il soit *déplacé*<sup>6</sup> de leur bibliothèque sous quelque prétexte que ce soit. J'entends même et je veux que ce soit la condition expresse et à perpétuité du legs ou donation que je dois en faire<sup>7</sup>. À Paris, ce 4 juillet 1814, Louis Silvy, ancien auditeur à la chambre des Comptes. Ce manuscrit doit être remis après moi, note-t-il encore, aux saintes sœurs de Sainte-Marthe, désignées dans mon testament du 24 octobre 1840<sup>8</sup>.

Il connaît alors une histoire moins tourmentée :

Ce précieux recueil, écrit Cécile Gazier, a été donné ou légué par M. Silvy aux religieuses de l'ordre de Sainte-Marthe. L'une des dernières, la sœur Esther, agissant au nom de ses compagnes, l'a remis à M. Augustin Gazier, pour être, après lui, déposé à la Bibliothèque de la rue Saint-Jacques ; ce qui a été fait au lendemain même de la mort de M. [Augustin] Gazier, survenue le 20 mars 1922<sup>9</sup>.

Le *Recueil Silvy*, qui appartenait désormais à la Société de Port-Royal, déjà propriétaire depuis 1824 de l'immeuble du n°169 de la rue Saint-Jacques, à Paris, provient donc de l'abbaye des Champs : il devait figurer

---

6 Ce mot est souligné par L. Silvy.

7 Addition marginale de L. Silvy : « Ne fût-ce que pour le prêter un quart d'heure ».

8 L. Silvy ajoute encore cette note marginale : « Je prie ceux qui parcourront [*sic*] ce manuscrit de bien vouloir se souvenir dans leurs prières du pécheur Silvy, le plus indigne de tous ceux qui ont eu en dépôt ce précieux trésor, où il n'a trouvé que des exemples et des leçons faits pour le confondre, si Dieu ne modère à son égard la rigueur de sa justice en lui appliquant les mérites de Jésus-Christ. L. Silvy » ; (suivent quelques mots illisibles).

9 On lira avec profit quatre articles signés de François Gazier, ancien président de la Société de Port-Royal : « Les sociétés port-royalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours », [*Bulletin de la*] *Société des Amis de Port-Royal*, n°1, 1950, p. 2-7 ; « Augustin Gazier, historien de Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, n°41, 1992, p.227-246 ; « La lignée des Gazier : cinq générations dans le sillage de Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, n°49, 2000, p. 11-39 ; « Évolution de la Société de Port-Royal de ses origines à nos jours », *Chroniques de Port-Royal*, n°56, 2006, p.411-432 ; ainsi que la notice de Bernard Gazier, « François Gazier (1919-2005) », *Chroniques de Port-Royal*, n°56, 2006, p. 435-438.

parmi les collections regroupant des milliers de documents divers. Quelle en est l'originalité ?

### **Le contenu du Recueil Silvy**

Deux parties nettement distinctes composent le recueil. La première comprend des lettres, pour la plupart autographes, signées ou non, des deux abbesses, les mères Angélique et Agnès Arnauld, de M<sup>me</sup> la duchesse de Longueville, la première épouse du duc, une proche de Port-Royal, de Sébastien Zamet, évêque de Langres, de Charles de Condren, deuxième supérieur général de l'Oratoire après Pierre de Bérulle, de Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran après son oncle Jean Duvergier de Hauranne, et de Robert Arnauld d'Andilly, l'aîné de la grande famille des Arnauld<sup>10</sup>.

Quant à la seconde partie, elle présente des actes, procès-verbaux et procurations de l'abbaye de Port-Royal, signés par les religieuses, mais plus tardifs, puisqu'ils renvoient aux années 1664-1669, cruciales pour l'abbaye.

La première partie est constituée de trois importants dossiers, comprenant des lettres et des documents adressés à Blaise Le Féron, à Jean Duvergier de Hauranne et à ses deux neveux, Martin de Barcos et Bernard de Haitze, ainsi qu'à Robert Arnauld d'Andilly : ces dossiers ont été sans doute rassemblés par leurs destinataires.

Le premier dossier pourrait avoir été réuni par Blaise Le Féron lui-même, prêtre originaire de Chartres et futur docteur de Sorbonne : toutes les pièces ont trait à la création de l'Institut du Saint-Sacrement. Bl. Le Féron (†5 mars 1659), qui est alors bachelier en théologie, fut envoyé à Rome, au début de décembre 1626, par Sébastien Zamet et par Port-Royal, pour négocier l'ouverture de l'Institut du Saint-Sacrement<sup>11</sup> ; il reçoit à Rome plusieurs missives de ses correspondants : huit lettres autographes

---

10 Pour tous ces personnages, je me permets de renvoyer une fois pour toutes au *Dictionnaire de Port-Royal* (dir. Jean Lesaulnier et Antony McKenna. Paris : Champion, 2004).

11 Voir à ce sujet la « Relation autobiographique » de la mère Angélique Arnauld (éd. J. Lesaulnier, *Chroniques de Port-Royal*, n°41, 1992, p.50-52).

d'Angélique Arnauld<sup>12</sup>; une autographe de la duchesse de Longueville<sup>13</sup> (†9 septembre 1637) à Bl. Le Féron, deux autographes de S. Zamet, évêque de Langres; ainsi que plusieurs copies d'autres lettres: l'une de la duchesse de Longueville au cardinal Francesco Barberini; une copie, de la main d'Agnès Arnauld, de la *Supplique* adressée au pape par la mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif, qui est alors abbesse de Port-Royal<sup>14</sup>; une copie d'une lettre de l'oratorien Charles de Condren à son confrère Claude Bertin, datée du 23 mars 1627<sup>15</sup>; enfin deux lettres autographes d'Agnès Arnauld à M. d'Andilly<sup>16</sup>. Cet ensemble de documents, qui comprend le double d'un mémoire, semble-t-il, copié par Bl. Le Féron, provient très certainement de ce dernier.

Le deuxième dossier renferme vingt-deux lettres autographes, presque toutes signées, de la main de Cornélius Jansénius, de 1623, 1624, 1634, 1637; treize sont adressées à Jean Duvergier de Hauranne (1581-1643), abbé de Saint-Cyran, sept à Bernard de Haitze, l'un des neveux de ce dernier, et deux à une personne non identifiée. Ces lettres ont été publiées

- 
- 12 Ces lettres ont été partiellement éditées par Sébastien Prunel, mais non dans la grande édition des *Lettres de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld*, Utrecht : aux dépens de la Compagnie, 1742-1744, 3 vol. Elles prendront place naturellement dans l'édition en préparation des *Œuvres complètes* de la mère Angélique Arnauld, sous la dir. de Jean Lesaulnier, avec la collaboration de Tom Carr, Françoise Pouge-Bellais et Anne-Claire Volongo. Elles s'ajouteront à plusieurs dizaines d'autographes de l'abbesse, qui ont été conservées dans divers fonds (certaines sont déjà connues) et à plusieurs centaines d'autres, qui ont été copiées par les religieuses de l'abbaye, mais qui n'ont jamais vu le jour.
- 13 Proche de la mère Angélique, la première duchesse de Longueville, Louise-Marie de Bourbon (†9 septembre 1637) contribua grandement à la création de l'Institut du Saint-Sacrement.
- 14 Cette *Supplique* au pape a été publiée dans les *Lettres de la Mère Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal*, par Prosper Faugère [et Rachel Gillet] (Paris : B. Duprat, 1858, 2 vol., t. I, p. 2-5); (la *Supplique* est donnée par erreur comme de la mère Agnès, qui est seulement l'auteur de la copie).
- 15 Voir CONDREN (Charles de), *Lettres du Père Charles de Condren (1588-1641)*. Éd. Paul Auvray et André Jouffrey. Paris : Éd. du Cerf, 1943, LIII-597 p. ; p. 11-15.
- 16 Les lettres du 16 juillet 1627 et du 25 juillet 1629 ont été publiées respectivement aux p. 6-7 et 7-9 des *Lettres de la Mère Agnès Arnauld*, *op. cit.*, t. I.

par J. Orcibal dans son édition de la *Correspondance de Jansénius* (1947)<sup>17</sup>.

Le troisième dossier est composé de seize lettres : deux sont adressées par M. d'Andilly à Jean Duvergier de Hauranne (1638, 1640) ; douze autres, échangées entre M. de Barcos et M. d'Andilly (1638, 1640, 1641, 1642) ; deux sont d'un auteur inconnu (1641, 1642). Les lettres de M. de Barcos ont été éditées par Lucien Goldmann en 1956<sup>18</sup>.

La deuxième partie du *Recueil Silvy* est constituée d'un ensemble de pièces de la plus grande importance pour la connaissance de l'histoire de l'abbaye de Port-Royal des Champs entre juillet 1664 et 1669<sup>19</sup>. Une période cruciale de la vie du monastère en trois temps : l'enlèvement des mères et de plusieurs sœurs du couvent parisien ; le regroupement aux Champs des religieuses non signataires du Formulaire ; et la séparation des deux monastères en 1669.

La plupart de ces pièces, une cinquantaine au total, sont des Actes, des Déclarations, des Protestations, des Requêtes, des Procès-Verbaux. Ils sont signés des religieuses elles-mêmes, qu'ils concernent la communauté ou telle et telle moniale en particulier.

---

17 Voir *Les Origines du jansénisme*. Tome I : *Correspondance de Jansénius*. Paris : Vrin, 1947. Jean Orcibal signale, p. xx, que les lettres de C. Jansénius des années 1623-1624 et 1634 avaient été signalées par Jean Laporte, dans *La Doctrine de Port-Royal*. Tome I : *Saint-Cyran* (Paris : PUF, 1923, xlvii-132 p. ; p. 45, n. 51), et par Augustin Gazier, dans *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Tome 1 (Paris : Champion, 1922, 2 vol., ix-343 p. ; p. 42). J. Orcibal relève une note d'A. Gazier, au f° 66 du *Recueil Silvy* : « Ici se trouvait une lettre qui est actuellement au musée de Port-Royal des Champs (1903) ». Cette lettre, datée par J. Orcibal du « 17 juin (?) 1623 », est revenue à la Bibliothèque de Port-Royal en juin 1999 et placée dans la boîte de conservation n°4, selon les renseignements que je dois à l'obligeance de Fabien Vandermarcq, que je remercie vivement pour son aide diligente.

18 *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran...* Paris : PUF, 1956, 631 p. ; voir le compte-rendu de cet ouvrage par J. Orcibal, « Martin de Barcos (1600-178), abbé de Saint-Cyran et sa correspondance » [1957], dans ORCIBAL (J.), *Études d'histoire et de littérature religieuses. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Études réunies par Jacques Le Brun et Jean Lesaulnier. Paris : Klincksieck, 1997, coll. Port-Royal, n°3, 1005 p. ; p. 419-442 ; J. Orcibal y signale (p. 426) une lettre oubliée par L. Goldmann, de M. de Barcos à M. d'Andilly, 30 septembre 1638 (*Recueil Silvy*, f° 129).

19 Quatre pièces sont datées en outre de 1672.

Les deux premières pièces sont, d'une part, une « Chronologie de l'histoire de Port-Royal. 1591-1664 » (ff. 191-201), chronologie exacte et détaillée qui a certainement servi aux historiens de l'abbaye, au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme Jérôme Besoigne, Charles Clémencet et Pierre Guilbert ; et, d'autre part, un « Mémoire de tous les actes faits par les religieuses de Port-Royal » (ff. 203-220), inclus dans le *Recueil Silvy*, cinquante et un au total.

De juillet et d'août 1664 datent un « Acte envoyé à Mgr l'archevêque [...] touchant la signature du Formulaire » et une « Procuration pour protester, appeler et agir au nom de la communauté en cas de captivité » ; d'août et des mois suivants, des procès-verbaux de l'enlèvement des mères et de trois autres sœurs, de la rétractation de telle ou telle religieuse ; des années suivantes, des relations de la mort des sœurs Antoinette Le Gros et de Catherine Goulas. Plusieurs actes concernent la nomination, par l'archevêque de Paris Hardouin de Péréfixe, de la sœur Dorothee Perdreau, comme abbesse de Port-Royal de Paris.

L'ensemble de ces cinquante et une pièces paraît de la même écriture, celle de la religieuse qui se dévoile au f° 501 : « Moi secrétaire de notre dite mère abbesse [Madeleine de Ligny] et de la communauté, sœur Catherine de Sainte-Suzanne ». Il s'agit de Catherine de Champagne (1636-1686), qui fut d'abord pensionnaire des religieuses, puis postulante, novice et professe (14 octobre 1657) de l'abbaye<sup>20</sup>. La fille aînée du peintre Philippe de Champagne est connue pour avoir une belle main d'écriture, comme en témoigne, par exemple, la copie des « oraisons et prières de la main de la sœur Catherine de Champagne », qui constituent la première partie d'un petit manuscrit de la Bibliothèque de Port-Royal<sup>21</sup>.

---

20 Je me permets de renvoyer à mon ouvrage : *Philippe de Champagne et Port-Royal. Témoignages*. La Rochelle : Himeros, 2009, 2<sup>e</sup> éd. 129 p. ; voir à la p. 128 la reproduction de la seule lettre autographe, signée, conservée de la sœur Catherine (4 août 1685).

21 Cette partie du manuscrit, qui couvre 115 folios, est reliée avec d'autres pièces : voir Bibl. de Port-Royal, coffre. Ce volume a été acheté pour la Bibliothèque, ainsi que l'écrit Cécile Gazier, « par la Société Saint-Augustin devenue en 1921 Société civile immobilière de la rue Saint-Jacques, puis, en 1955, Société de Port-Royal » : il provient d'une dame Bridou, qui, en 1905, « nous a mis en possession, avec quelques volumes, d'un charmant petit manuscrit autographe de la sœur Catherine de Sainte-Suzanne de Champagne, et de plusieurs objets venant de Port-Royal, notamment la petite croix qui recouvrait la serrure du tabernacle, et qui a tout de suite pris place dans l'oratoire-

L'intérêt de la deuxième partie du *Recueil Silvy* réside dans le fait qu'elle regroupe des documents de première main, conservés au monastère des Champs jusqu'à la destruction de l'abbaye et dont se sont servis maints historiens, en particulier très vraisemblablement Jean Racine pour composer son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* entre 1695 et 1699<sup>22</sup>.

### Autres manuscrits précieux de la Bibliothèque de Port-Royal

Le *Recueil Silvy* trouve ainsi place, à la Bibliothèque de Port-Royal, parmi de nombreux autres manuscrits consacrés à l'histoire de l'abbaye jusqu'à sa disparition en 1709, et bien au-delà. Tel est par exemple le cas de ce recueil qui remonte à Jean-Baptiste Racine, le fils aîné du dramaturge, et que nous appellerons le *Recueil Racine*<sup>23</sup>: il présente une copie de l'*Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, composé par le dramaturge, ainsi que de nombreuses lettres rédigées par lui ou qui lui ont été adressées par son ami Boileau, mais encore par Antoine Arnauld, Antoine Le Maistre, Pierre Nicole, Pasquier Quesnel et d'autres correspondants<sup>24</sup>.

Composé à l'initiative de Jean-Baptiste Racine (1678-1747), le recueil a appartenu à Charles-François Le Roy de Saint-Charles (1699-1787), avocat au Parlement de Paris, acolyte d'Utrecht, très lié aux milieux jansénistes français et hollandais du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Ce fidèle de Port-Royal l'aurait reçu de l'abbé d'Étemare, cousin germain de M<sup>lle</sup> de Théméricourt, une ancienne

---

musée de Port-Royal des Champs» (*Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal*, *op. cit.*, p. 44).

22 Voir en particulier les documents complémentaires réunis par Racine pour la composition de son *Abrégé*. On aurait intérêt aussi à comparer et à compléter le *Recueil Silvy* avec d'autres manuscrits de la Bibliothèque de Port-Royal.

23 Coté: P.R.51: il s'agit d'un volume in-folio, relié, de 680 pages, composé d'une quinzaine de pièces de longueur inégale, relatives presque toutes à Jean Racine, sans qu'aucun document autographe y soit conservé.

24 J'ai retracé l'histoire et l'intérêt du *Recueil Racine* dans un article des *Chroniques de Port-Royal*: «Les papiers de Racine», *Chroniques de Port-Royal*, n°53, 2004, p. 343-370. Voir aussi VAUNOIS (Louis), *L'Enfance et la jeunesse de Racine*. Paris: Del Duca, 1964, 255 p.; p. 197-198.

25 Le Roy de Saint-Charles était, selon Augustin Gazier, «l'homme qui a le mieux connu l'histoire de Port-Royal» – *Histoire générale du mouvement janséniste...*, *op. cit.*, t. II, p. 24.

pensionnaire de l'abbaye de Port-Royal des Champs, qui collectionna nombre de manuscrits et de documents que l'on trouve réunis aujourd'hui à la Bibliothèque de Port-Royal<sup>26</sup>.

À ces recueils de documents, il faut ajouter les volumes conservés à la Bibliothèque de Port-Royal sous le nom de Journaux de l'abbaye de Port-Royal.

Il faut sans doute replacer la composition de ces Journaux dans l'entreprise historiographique initiée dans les années 1650 conjointement par la sœur Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly et par son cousin germain Antoine Le Maistre, l'ancien avocat devenu le premier des Solitaires de Port-Royal<sup>27</sup>. Pendant plusieurs années, les religieuses se livrent à des travaux de copies – par exemple des lettres de la mère Angélique Arnauld –, et aussi à la composition de nombreux textes et relations destinés à constituer un jour une histoire de l'abbaye.

À une date difficile à préciser, une ou des religieuses rédigent un « Journal de l'abbaye de Port-Royal », dont il subsiste un assez grand nombre de copies manuscrites, dont trois grands fonds ont conservé l'essentiel : la Bibliothèque de Port-Royal<sup>28</sup>, la Bibliothèque nationale de France<sup>29</sup> et les Archives d'Utrecht<sup>30</sup>.

Le Journal de l'abbaye de Port-Royal, dont Sainte-Beuve a eu connaissance et s'est servi pour composer son immense somme intitulée : *Port-Royal*<sup>31</sup>, relate les événements survenus le jour même ou la veille de leur

---

26 Sur Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d'Étemare (1682-1770) et sur Marie-Scolastique Le Sesne de Théméricourt (1671-1745), voir MAIRE (Catherine), *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1998, 710 p. ; et *Dictionnaire de Port-Royal, op. cit.*, p. 660-661.

27 Voir plusieurs de mes études : « Tradition orale et récits symboliques », « Deux siècles d'historiographie port-royaliste », « À la recherche des manuscrits port-royalistes et jansénistes », reproduites dans LESAULNIER (J.), *Images de Port-Royal*. Paris : Nolin, coll. Univers Port-Royal, 2002, 593 p. ; p. 197-282.

28 Manuscrits cotés : P.R. 37, 39, 42, 44, 45, 63, 64.

29 F. fr. 17779.

30 Fonds P.R. 11-13.

31 Voir l'édition la plus récente de l'ouvrage, procurée par Philippe Sellier (Paris : Robert Laffont, coll. Bouquins, 2004, 2 vol.).



enregistrement par la religieuse archiviste ou l'une de ses compagnes. Elle ne consigne souvent que de menus faits et, à certaines périodes, nous n'avons à faire qu'à une longue litanie de relations de professions, de maladies, de morts ou d'inhumations, surtout dans la dernière moitié du siècle.

Pourtant il est des pages très instructives sur la vie quotidienne des moniales, tel ce récit d'une procession comme il en existe de nombreux exemples<sup>32</sup>:

Nous savons qui portait le dais, écrit Sainte-Beuve, qui marchait en tête et qui encensait [...]. Nous suivons donc la procession chantante par toutes les allées, en nous dirigeant tout droit à travers le jardin vers la *Solitude*, dont nous connaissons la *Porte rouge*: là nous tournons à droite vers les *Fraisiers*, nous passons le pont proche du *Glacis* pour continuer de cheminer tout le long de l'allée de l'*Ormois* jusqu'à la *Porte à barreaux*, par laquelle, rentrés dans le jardin, nous faisons, malgré son vilain nom, toute l'allée des *Crapauds*; puis nous tournons pour gagner la porte rouge de *Saint-Antoine*, d'où l'on passe dans le petit jardin de *Saint-Paulin*, et de là dans le cloître<sup>33</sup>.

La relation se fait moins riante parfois quand l'auteur du « Journal » fait le récit de la vie de l'abbaye, comme, par exemple, la visite, aux Champs, de l'archevêque de Paris, François de Harlay de Champvallon, le 17 mai 1679, où il annonce l'interdiction faite aux religieuses de recruter de nouvelles postulantes et novices: le même jour, Jean Racine rendait visite aux Champs à sa tante, la sœur Agnès de Saint-Thècle, et assistait impuissant à ce qui allait être le prélude à l'extinction définitive de la communauté<sup>34</sup>.

Bien d'autres événements marquants ont été relatés dans le « Journal de l'abbaye », comme la réconciliation de la communauté en février 1669, l'incendie qui faillit ravager tous les bâtiments de l'abbaye le 13 mars 1674<sup>35</sup> ou le tremblement de terre qui secoua la région le 12 mai 1682<sup>36</sup>. Ces événements jalonnent l'histoire de l'abbaye après sa séparation du monastère parisien, et témoignent de la qualité de la vie communautaire et

---

32 Procession des Rogations du 18 mai 1678: Bibl. de Port-Royal, P.R. 42, p. 335.

33 SAINTE-BEUVE, *Port-Royal, op. cit.*, t. II, p. 146-147.

34 Bibl. de Port-Royal, P.R. 44, p. 22-23.

35 Bibl. de Port-Royal, P.R. 42, p. 215-222 (texte publié dans les « Publications électroniques » de la Société des Amis de Port-Royal, série 2008).

36 Bibl. de Port-Royal, P.R. 42, p. 384.

conventuelle, mais aussi des liens entre les religieuses et les habitants des paroisses environnantes : processions des paroissiens de Magny et de Saint-Lambert à l'abbaye, solidarité des paysans lors de l'incendie de 1674, compassion des moniales pour les pauvres touchés par le tremblement de terre.

L'intérêt des « Journaux de l'abbaye de Port-Royal » réside non seulement dans cette relation des événements qui touchent le monastère des Champs, mais aussi dans l'histoire des hommes qui le fréquentent ou l'ont fréquenté, comme Antoine Arnauld<sup>37</sup>, ou Jean Racine dans le dernier quart du siècle<sup>38</sup>.

Il paraît presque superflu de souligner le caractère exceptionnel du *Recueil* auquel Louis Silvy attachait le plus grand prix, comme du *Recueil Racine*, ou du Journal de l'abbaye. La qualité des auteurs des lettres et autres pièces et la variété des documents qu'ils renferment justifient pleinement les qualificatifs de précieux recueils ou de perles inestimables : « C'est le plus précieux monument, la plus belle relique qui soit restée de Port-Royal », écrivait Silvy à propos du recueil qui porte son nom, et les mêmes qualificatifs peuvent s'appliquer aux manuscrits que nous avons présentés. Il est rare de voir réunis dans le même manuscrit des documents signés d'Angélique et d'Agnès Arnauld, de C. Jansénius, de J. Duvergier de Hauranne, de M. de Barcos et de M. d'Andilly, mais encore de toutes les religieuses professes de l'abbaye. Mine pour les chercheurs, ces manuscrits méritent bien, comme l'avait souhaité l'ancien auditeur de la chambre des comptes, le plus grand soin de ses « conservateurs ».

Le fonds en notre possession, concluait Louis Cognet dans son *Avant-Propos* à l'ouvrage de Cécile Gazier<sup>39</sup>, demeure de la plus haute importance. Soit dans la collection Théméricourt, soit dans le fonds Le Paige, – et l'on pourrait ajouter : dans les fonds Fourquevaux et Grégoire –, les inédits y sont encore

---

37 Le Journal fournit nombre de renseignements sur l'exil du théologien en 1679 et sur les années qui l'ont suivi.

38 Le dramaturge réconcilié avec Port-Royal rendra de grands services au couvent et à son abbesse, la mère Agnès Racine, par exemple pour procurer dans les années 1695-1696 un supérieur aux moniales. Les « Journaux » ont conservé, pour ces années-là, diverses lettres de Jean Racine et de sa tante qui ne sont connues que par ces manuscrits.

39 *Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal*, op. cit., p. 4.

Un manuscrit exceptionnel de la Bibliothèque de Port-Royal : le *Recueil Silvy* – 363

nombreux et de grand intérêt... [Ils constituent], pour le XVII<sup>e</sup> et plus encore pour XVIII<sup>e</sup> siècle, un inappréciable instrument de travail.

Puissent les anciens et nouveaux chercheurs en découvrir ou redécouvrir toutes les richesses !





Sylvain MENANT

Université Paris-Sorbonne

## LE DIEU MENAÇANT DE JEAN-BAPTISTE ROUSSEAU

Le rôle du poète Jean-Baptiste Rousseau dans l'histoire agitée de la République des Lettres de la fin du règne de Louis XIV est bien connu. Célèbre dans toute l'Europe grâce à ses premiers succès littéraires, puis pour ses démêlés avec la justice royale et les habitués du café Gradot, les La Motte-Houdar, les Saurin, accusé d'avoir écrit et diffusé des couplets satiriques contre ses confrères, à qui il imputait l'échec de ses comédies, accusant à son tour Saurin, il fut banni, refusa des lettres de rappel en 1716, et attira l'attention et la pitié par un exil qui dura jusqu'à sa mort. Cet exil ne fit d'ailleurs pas de Rousseau un « pauvre diable », selon l'expression que Voltaire emploie pour désigner ses confrères besogneux. Protégé par les Grands en Suisse, en Autriche et aux Pays-Bas, il fit une carrière littéraire et mondaine internationale. Mais l'éloignement de Paris paraissait à tous une terrible épreuve. Piron a résumé cet aspect de son histoire par un vers lapidaire : « Il fut trente ans digne d'envie, et trente ans digne de pitié »<sup>1</sup>, tandis que Lefranc de Pompignan, dans une ode qui resta longtemps célèbre « sur la mort de J.-B. Rousseau », parle « d'une brillante et triste vie »<sup>2</sup>. Les jugements sur le poète sont évidemment influencés par des

---

1 *Œuvres complètes d'Alexis Piron*. Publiées par Rigolley de Juvigny. Paris: Impr. de M. Lambert, 1776, t. VII, p. 45; « Épitaphe de Jean-Baptiste Rousseau ». Alexis Piron (1689-1773) est le contemporain de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau; il parle de Jean-Baptiste Rousseau comme de « cet illustre poète que j'ai regardé, que je regarde, et que je regarderai toujours comme le plus grand poète lyrique qui ait paru depuis Pindare ».

2 Ode imprimée en tête des *Œuvres de J. B. Rousseau*. Éd. de J. A. Amar. Paris: Lefèvre, 1820, 5 vol., t. I, p. xxxv. Cette édition sera notre édition de référence (abréviation: *Œuvres*). Sur la carrière de J.-B. Rousseau, les travaux de base restent ceux de GRUBBS (Henry Alexander), *Jean-Baptiste Rousseau, his life and work*. Princeton:

facteurs extérieurs à la poésie et d'abord par l'esprit de parti. Voltaire avait été encouragé dans sa vocation poétique, dès l'enfance dit-on, par J.-B. Rousseau déjà considéré comme un grand maître. Mais une brouille n'avait pas tardé à surgir, Rousseau s'affichant comme poète chrétien, le jeune Voltaire révélant, au moins dans le cercle de ses fréquentations, ses opinions libertines et déistes. L'ambition qu'avait très tôt Voltaire de jouer le rôle du grand poète de son temps l'incitait d'ailleurs à critiquer l'œuvre de Rousseau, son principal rival vivant. Quant à Lefranc, il se trouvait lié à Rousseau par un projet commun de renouveler la poésie lyrique en France en pratiquant des formes raffinées de l'ode, mais il se présentait aussi, dans le sillage de J.-B. Rousseau, comme un défenseur de la religion contre les attaques des Philosophes, et comme le dénonciateur d'une décadence des mœurs liée à un néo-paganisme moderne. Les clivages idéologiques qui divisaient le monde des Lettres au XVIII<sup>e</sup> siècle ont évidemment entraîné des jugements contradictoires sur la valeur poétique de l'œuvre de J.-B. Rousseau, et même sur la sincérité de son inspiration, sa réputation étant attribuée par un Voltaire à sa seule virtuosité technique et aussi au scandale qui entourait son procès et son bannissement, tout à fait exceptionnels – il faut le dire – dans les mœurs judiciaires et littéraires de l'Ancien Régime<sup>3</sup>.

Mais l'écrivain mérite mieux que cette célébrité anecdotique. Tous ses contemporains compétents ont reconnu l'invention formelle dont il a fait preuve dans ses odes, où il a multiplié les combinaisons expressives de vers et de rimes. La forme de l'ode ainsi renouvelée a exercé une influence décisive dans l'histoire de la poésie française, notamment par l'usage qu'en ont fait les poètes romantiques et d'abord A. de Lamartine. Plusieurs rééditions de son œuvre entre 1815 et 1820 coïncident avec la mise en œuvre

---

Princeton University Press, 1941, 310p.; et « The vogue of Jean-Baptiste Rousseau », *Publications of the Modern Languages Association*, vol. 55, 1940, p. 139-166; complétés par MENANT (Sylvain), *La Chute d'Icare: la crise de la poésie française*. Genève: Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, n°193, 1981, 395p., chap. III et VI, et « Jean-Baptiste Rousseau et son public », *Œuvres et critiques*, (Tubingen/ Paris), VII, 1, 1982, p. 11-21.

3 Le cas de Lagrange-Chancel, autre poète de haute réputation en son temps, banni sous la Régence, est différent: son exil est provoqué par un pamphlet politique d'une grande violence, qui mettait directement en cause le Régent et son entourage, *Les Philip-piques*.

des *Méditations* d'A. de Lamartine, à leur tour source de tout un courant poétique<sup>4</sup>. Mais au-delà de l'invention formelle, l'œuvre de Rousseau est remarquable par une inspiration d'une grande unité, marquée d'un accent personnel auquel les premiers lecteurs ont été sensibles. Cette inspiration personnelle a pu être masquée par la pratique en apparence impersonnelle qu'a adoptée le poète : celle de la paraphrase des textes de l'Ancien Testament, spécialement des Psaumes. C'est redire ce que l'auteur inspiré a déjà dit, et que tant de bouches ont répété. Mais le discours collectif trouve une autre tonalité et une portée différente quand il est repris et remanié par le poète moderne dans sa langue. L'analyse détaillée de l'ensemble des *Odes sacrées* montre les choix, les suppressions et les ajouts qui orientent et colorent les poèmes français, tout en conservant la présence insistante du texte biblique, auréolé de son origine divine et fort, pour la plupart des lecteurs, de son caractère révélé<sup>5</sup>. La pratique de la paraphrase poétique des textes bibliques est profondément ancrée dans la tradition chrétienne et dans la tradition littéraire française<sup>6</sup>. Et l'application à sa propre situation des paroles trouvées dans le Livre saint est une des manières pieuses de lire la Bible. C'est ce que fait J.-B. Rousseau. Il se considère comme injustement poursuivi et calomnié ; il considère ses adversaires comme des incarnations du mal, des agents du Diable. Les poursuites et les reproches infondés dont il est l'objet lui paraissent être les signes non pas de sa culpabilité, mais de son innocence. Il est dans le monde moderne la figure du juste persécuté, et par conséquent le monde moderne lui apparaît comme imprégné par le mal ; un monde décadent qui a oublié le message chrétien et s'abandonne à une conduite dégradante. Ainsi, le thème de la vengeance revient sans cesse dans les *Odes sacrées*, même quand il n'est que fugitif dans le psaume qui sert de point de départ :

[...] apprends, homme détestable,  
Que ma justice formidable  
Ne se laisse point prévenir,

---

4 Voir MENANT (S.), « Les formes poétique du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les *Méditations* de Lamartine », dans *George Sand et son siècle. Mélanges offerts à Annarosa Poli*. Vérone : CIRVI, 1996, 1450 p.

5 Voir MENANT (S.), *La Chute d'Icare...*, *op. cit.*, p. 316-324.

6 Pour le contexte de ce phénomène, voir : BELAVAL (Yvon) et BOUREL (Dominique), dir., *Le Siècle des Lumières et la Bible*. Paris : Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, n°7, 1986, 869 p.

Et n'en est pas moins redoutable  
Pour être tardive à punir<sup>7</sup>.

La vengeance de Dieu viendra frapper les chrétiens infidèles du début du XVIII<sup>e</sup> siècle et consolera ainsi le juste persécuté, qui est justifié à demander que ses contemporains soient accablés par la guerre, la misère, les catastrophes :

Lève ton bras, lance ta flamme [...]  
Sois mon vengeur, sois mon refuge<sup>8</sup>.

Ce dernier vers exprime clairement la nature personnelle de l'inspiration de Rousseau. De nombreux développements pouvaient laisser penser que le poète exprimait une indignation collective des croyants et fidèles révoltés par le spectacle de la société contemporaine. Les calamités de toute espèce qui s'abattent sur la France dans les premières années du siècle, revers militaires, disettes, froids extrêmes, coïncidant avec les symptômes de « la crise de la conscience européenne », suffisent à illustrer la vision d'une punition divine d'ordre général. Mais le poète voit en Dieu *son* vengeur, *son* refuge. C'est son sort personnel qui est ici évoqué, et de façon prophétique la Bible annonçait le renversement qu'est capable d'opérer la puissance divine, comme elle l'a fait lors du Déluge, lors de la fin de Babylone, lors de la destruction de Sodome et de Gomorrhe. La voix du poète, comme celle des Prophètes, annonce la catastrophe imminente tout en soulignant le statut d'exception de celui qui parle, révélé précisément par les persécutions dont il est l'objet. Les persécutions le visent parce qu'au milieu d'un monde corrompu il est le fidèle qui dénonce par sa présence même le péché des autres, leur impiété : « Vous la jugerez dans les cieux »<sup>9</sup>, dit-il à Dieu, à qui il parle face à face comme le psalmiste. Mais la haine de ses ennemis est nourrie de jalousie, et le seul moyen de s'en délivrer est de ne prendre en compte que le jugement de Dieu seul :

---

7 *Œuvres poétiques de J.B. Rousseau*. Éd. Amar. Paris : Lefèvre, 1824, 2 vol., t. I, p. 47 (*Odes*, livre I, ode XI).

8 *Œuvres poétiques de J.B. Rousseau*, *op. cit.*, p. 32-33 (*Odes*, livre I, ode VIII).

9 *Œuvres poétiques de J.B. Rousseau*, *op. cit.*, p. 57 (*Odes*, livre I, ode XIII, tirée du psaume 93).



Et c'est toi seul que j'oppose  
À mes jaloux ennemis [...]   
De mes rivaux frémissants  
En vain la fureur m'assiège<sup>10</sup>.

La situation, l'inspiration de J.-B. Rousseau l'amènent donc à donner de Dieu une image terrible : il choisit dans les Psaumes tout ce qui va dans ce sens, et laisse de côté à peu près tous les échanges tendres et confiants avec Dieu dont ils abondent. De cette sélection se dégage donc l'image d'un Dieu menaçant, Dieu justicier et non d'un Dieu bienveillant, ce Dieu qui aime et protège son peuple malgré ses fautes tout au long de l'Ancien Testament, le Dieu de l'Alliance.

On peut se demander d'où vient l'image du Dieu de l'Ancien Testament que Voltaire oppose très tôt à son idée d'un Dieu créateur bienveillant, organisant un ordre du monde où l'homme peut trouver son bonheur. René Pomeau a analysé, autant que faire se peut à partir de la documentation dont nous disposons, la formation religieuse de l'écrivain<sup>11</sup>. Depuis lors, Bertram E. Schwarzbach a étudié en détail la critique qu'il a développée à l'égard de l'Ancien Testament<sup>12</sup>. Mais il semble bien que Voltaire n'est devenu un lecteur attentif et direct de la Bible qu'à l'époque où il vécut avec Mme Du Châtelet à Cirey, à partir de 1734. On a sans doute sous-estimé l'influence qu'a pu avoir le Dieu de J.-B. Rousseau sur le Dieu du jeune Voltaire. L'écrivain va certes acquérir une connaissance détaillée et approfondie des textes de l'Ancien Testament dans de vastes lectures et dans les commentaires érudits de Dom Calmet, et il la manifesterait amplement dans les œuvres de sa vieillesse, dans des livres comme le *Dictionnaire philosophique portatif* ou *La Bible enfin expliquée*. Mais cette connaissance ne va pas changer l'opinion qu'il s'est faite très tôt de la physionomie, si l'on peut dire, du Dieu révélé. Dans la formation religieuse assez simplifiée, semble-t-il, qu'il a reçue, le Dieu de l'Ancien Testament était opposé au Dieu de l'Évangile dans une vision d'ensemble de l'histoire du salut qui mettait en valeur l'apport du message du Christ, un message d'amour et de

---

10 *Œuvres poétiques de J. B. Rousseau, op. cit.*, p. 23-24 (*Odes*, livre I, ode VI). On remarquera le rythme haletant des heptasyllabes ici choisis.

11 POMEAU (René), *La Religion de Voltaire*. Paris : Nizet, 1974, 547 p. ; p. 47-54.

12 SCHWARZBACH (Bertram Eugene), *Voltaire's Old Testament criticism*, SVEC, Genève : Droz, coll. Études de philologie et d'histoire, n°20, 1971, 275 p.

salut en progrès sur le message normatif du Décalogue et sur les sanctions infligées au peuple élu par le Dieu auquel il était infidèle. Mais comme c'est évidemment le même Dieu que révèlent l'Ancien et le Nouveau Testament, Voltaire pouvait se laisser entraîner, dans l'idée qu'il se fait du Dieu de la révélation judéo-chrétienne, par la figure impressionnante qui plane sur l'œuvre de J.-B. Rousseau. Car si Voltaire n'a sans doute pas lu la Bible avant Cirey, s'il n'en a qu'une connaissance directe, limitée aux fragments insérés dans la liturgie, il a été incontestablement un lecteur passionné et très attentif des odes de Rousseau. D'abord, il connaissait personnellement ce poète. Mais surtout, il était indispensable à un jeune auteur qui se lançait dans la carrière poétique, avec les plus grandes ambitions d'incarner la poésie française moderne, d'étudier à fond les œuvres de celui qui était « le grand Rousseau » et dont on a pu étudier la gloire comme un véritable phénomène d'époque. Voltaire était évidemment déjà et n'a cessé d'être très exactement attentif aux inventions et aux réalisations du « grand Rousseau », qu'il devait considérer comme son principal rival dans les grands genres et qui avait l'oreille de l'Europe littéraire, mondaine et aulique. Le jeune poète Voltaire était certainement plus sensible aux vers d'un grand poète français contemporain qu'aux versets rabâchés dans le latin de la Vulgate, davantage influencé par ses lectures poétiques que par d'hypothétiques lectures religieuses. Les odes de Rousseau sont une traduction, une paraphrase ou une manipulation, selon les cas, des textes poétiques de l'Ancien Testament, des psaumes notamment. Mais cette exploitation lyrique et personnelle ne retient que les aspects inquiétants, impitoyables, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. L'on peut penser que c'est cette image qui a marqué Voltaire avant même qu'il découvre par lui-même l'ensemble de la Bible. On sait quels vers éloquents son rejet du Dieu terrible lui a très tôt inspirés.

Je veux aimer ce Dieu, je cherche en lui mon père ;  
On me montre un tyran que nous devons haïr<sup>13</sup>.

D'une certaine manière, choisir le Dieu des déistes, qui se confond pour lui avec le Dieu de Newton, Dieu de l'harmonie du monde parfaitement organisé, contre le Dieu de la Révélation, c'est se poser en nouveau et aimable poète face et contre le poète aigri et sombre de la précédente

---

13 Voltaire, *Épître à Uranie*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*. Tome IX, Éd. L. Moland. Paris : Hachette, 1875, p. 357. Le poème date de 1722.

génération; comme le poète des nouveaux temps contre le poète d'une époque dépassée. J.-B. Rousseau a sans doute été l'inspirateur premier de la théodicée voltairienne en lui fournissant du Dieu de la révélation une image terrible.

Mais l'influence de ce premier Rousseau sur les grands philosophes des Lumières ne s'arrête pas là. Il a été aussi un des auteurs préférés du second Rousseau, Jean-Jacques. Au livre VII de ses *Confessions*, celui-ci raconte un séjour à Paris qui est comme une pause dans sa vie agitée. « J'avais trente ans, et je me trouvais sur le pavé de Paris, où l'on ne vit pas pour rien ». Au lieu de chercher des ressources, une position, il décide de se livrer à l'oisiveté tant qu'il n'aurait pas épuisé les quelques louis dont il dispose. « On n'imaginerait pas à quoi j'employais ce court et précieux intervalle qui me restait encore avant d'être forcé de mendier mon pain : à étudier par cœur des passages des poètes, que j'avais appris cent fois et autant de fois oubliés ». Or de qui s'agit-il? Ce qu'il emporte chaque matin au jardin du Luxembourg, c'est « un Virgile ou un Rousseau », qu'il lit, relit et récite jusqu'au dîner. Virgile n'appelle pas commentaire, parce qu'il est au XVIII<sup>e</sup> siècle le plus vénéré des poètes, et qu'une grande partie de son œuvre correspond aux goûts champêtres de Jean-Jacques. On s'étonnera davantage du choix de J.-B. Rousseau, que l'auteur des *Confessions* présente comme évident : c'est certes le signe de la situation littéraire du poète dans les années 1740, où J.-B. Rousseau est le grand poète moderne, mais aussi d'affinités secrètes. « Je me remémorais tantôt une ode sacrée et tantôt une bucolique. »<sup>14</sup> Ce sont bien les odes sacrées et leur dialogue d'un persécuté avec un Dieu vengeur que Jean-Jacques apprend par cœur. La rencontre avec le premier Rousseau a d'ailleurs un côté biographique. On sait que le jeune Genevois a eu l'occasion de croiser la route de l'« illustre banni »<sup>15</sup>. Dans un passage amusant du livre IV des *Confessions*, il raconte comment il fut reçu à l'ambassade de France à Soleure, où il accompagnait un faux archimandrite.

M. de la Martinière, secrétaire d'ambassade, fut en quelque façon chargé de moi. En me conduisant dans la chambre qui m'était destinée, il me dit : cette chambre a été occupée sous le Comte du Luc [ancien ambassadeur à Soleure]

---

14 ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Les Confessions*. Éd. Alain Grosrichard. Paris : Flammarion, coll. GF, n°1019-1020, 2004, 2 vol., livre VII, t. II, p. 23.

15 ROUSSEAU (J.-J.), *Les Confessions*, *op. cit.*, livre X, t. II, p. 262.

par un homme célèbre, du même nom que vous. Il ne tient qu'à vous de le remplacer de toutes manières et de faire dire un jour Rousseau premier Rousseau second. Cette conformité, qu'alors je n'espérais guère, eût moins flatté mes désirs, si j'avais pu prévoir à quel prix je l'achèterais un jour<sup>16</sup>.

Jean-Jacques, obscur inconnu, n'a encore rien écrit et ne sait même pas ce que sera son ambition : le propos de M. de la Martinière, le comparant à Jean-Baptiste, n'est qu'une aimable plaisanterie fondée sur la similitude d'un nom d'ailleurs très répandu. Mais la relecture que fait Jean-Jacques de l'épisode a une tout autre portée. Il y découvre un signe prophétique. Il est certes destiné à égaler, et même à dépasser, la célébrité de Jean-Baptiste Rousseau, et à entrer ainsi avec lui dans le cercle restreint des auteurs d'audience européenne. Mais il est aussi destiné à être un écrivain persécuté, un banni qui errera à travers l'Europe comme l'a fait l'auteur des odes. Comme son homonyme, Jean-Jacques a fait l'objet, après la publication d'*Émile*, d'une mesure judiciaire qui l'a longuement éloigné de Paris. Comme lui, il a essuyé les attaques d'auteurs ennemis au sein même de la République des Lettres. Comme lui, il s'est senti calomnié alors qu'il avait conscience de sa vertu, comme lui il s'est vu reprocher l'originalité de sa position au milieu d'une société dont il dénonçait la médiocrité morale et le caractère décadent. Comme lui, il a été rejeté parce qu'il opposait au présent un passé plus digne et plus moral. C'est là le « prix » auquel il a dû finalement acheter « cette conformité ». Le Genevois entre ainsi dans la lignée des prophètes persécutés, dont on a vu que J.-B. Rousseau la considérait comme sienne, suggérant cette interprétation de son œuvre et de son histoire par l'inspiration biblique qu'il revendique<sup>17</sup>. Il a intériorisé la posture que le poète des odes sacrées a adoptée face à Dieu et face à ses contemporains, adversaires philosophiques et littéraires. Au fur et à mesure que les épreuves se sont abattues sur lui, il a adopté à son tour l'attitude et le sentiment intérieur du juste persécuté, et sa relation avec Dieu est devenue celle du quêteur de justice et de protection. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'étrange démarche de l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard* allant déposer le manuscrit des *Confessions* sur

---

16 ROUSSEAU (J.-J.), *Les Confessions*, op. cit., livre IV, t. I, p. 196.

17 Voir sur cette question essentielle, pour une juste interprétation des *Dialogues*, MENANT (S.), « Poétique de la persécution dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XLIX, (Genève : Droz), 2010, p. 97-108.

l'autel de Notre-Dame : Dieu seul peut défendre, comprendre et sauver de ses ennemis l'innocent prophète dont le seul crime est de dire à son siècle ses torts.

La vision religieuse des deux irréconciliables adversaires, Voltaire et Rousseau, apparaît ainsi également marquée par l'influence, aujourd'hui difficile à comprendre parce que son œuvre ne nous est pas familière, du « grand Rousseau », Jean-Baptiste, l'auteur des odes que tout le siècle a admirées. Tous deux ont été des lecteurs très attentifs de son œuvre. Mais s'ils en ont été également marqués, c'est de façon bien différente. Voltaire a sans doute trouvé dans les odes sacrées l'image d'un Dieu justicier et vengeur, bien éloignée de celle qu'il a voulu promouvoir toute sa vie ; plutôt que dans la Bible, comme il le dit et comme on le croit volontiers, c'est à travers l'œuvre du plus célèbre poète de sa jeunesse qu'il s'est formé une idée du Dieu de l'Ancien Testament. Or cette œuvre, profondément inspirée par les expériences douloureuses du poète, oriente avec une éloquente partialité le message biblique. Jean-Jacques Rousseau, lui, éduqué dans le calvinisme, connaît dès l'enfance l'ensemble de la Bible ; il n'a pas attendu de lire les odes de son illustre prédécesseur pour se former une idée du Dieu de la Révélation. Mais il découvre chez Jean-Baptiste Rousseau une inspiration prophétique qui préfigure la sienne, et les rattache tous deux à une grande tradition dont l'Ancien Testament est tout nourri : celle d'hommes persécutés parce qu'ils sont les envoyés de Dieu chargés de dénoncer les fautes de leurs contemporains. Si le Dieu de Jean-Baptiste Rousseau aide Voltaire à cristalliser l'opposition dans sa pensée entre un Dieu juge et un Dieu père, il aide Jean-Jacques Rousseau à comprendre le sens religieux de sa mission, et à y trouver une consolation à ses tribulations.





André MONHONVAL

Aurea Vallis et Villare a.s.b.l. – Orval

**CHARLES DE BENTZERADT, ABBÉ D'ORVAL (1668-1707), OU L'HUMANISME AU SERVICE D'UNE RECHERCHE DE VIE AUTHENTIQUE**

L'histoire humaine est émaillée de discours de rupture tenus et propagés dans la discrétion ou le fracas. Bernard de Clairvaux tourna le dos à l'idéologie eschatologiste du monde ancien pour proposer l'avènement intermédiaire de la présence du Christ dans l'aujourd'hui individuel et collectif; la révolution de ce message spirituel s'imposa immédiatement et sans heurt dès la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. La réforme de Martin Luther embrasa l'Europe. Le domaine des sciences vit Galilée renoncer à l'héliocentrisme de Copernic pour éviter le bourreau: « dans un certain sens, il fit bien, écrit Albert Camus [*Le Mythe de Sisyphe*]. Cette vérité ne valait pas le bûcher ». À sa manière, l'Abbé de Bentzeradt prit le parti de rompre avec des pratiques du temps sans cependant briser les consciences de ses semblables, gageant sans doute, comme Montaigne, sur la présence de « semence de raison » chez tout être humain « non dénaturé », renonçant dès lors à une transformation violente. Et comme il était « ondoyant et divers »<sup>2</sup>, il sut résister, mais aussi se soumettre.

L'humanisme de la Renaissance avait apporté son lot de bouleversements liés à la place que la personne humaine occupait désormais dans la vision du monde: le sujet était affirmé, il devenait objet de la connaissance pour que soit appréhendée la connaissance de l'univers en général; il se trouvait invité à développer l'esprit critique, à passer au crible de son

---

1 RACITI (Gaetano), ocsso, « Le message spirituel de saint Bernard », *Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique*, t.72, 2010, p.214-232.

2 BRUNOLD (Charles) et JACOB (Jean), éd., *Lectures sur les problèmes de la pensée contemporaine*. Paris: E. Belin, 1970, 575 p.; p. 8-12.

discernement les propos et les écrits depuis peu transformés par l'imprimerie, qui ne pouvaient plus *a priori* faire autorité<sup>3</sup>.

« *Pius et zelosus sed non satis doctus abbas* »<sup>4</sup>: c'est ainsi que Gabriel Siegnitz, Abbé d'Orval<sup>5</sup> au moment de la Révolution française, réfugié à Luxembourg avec sa communauté, jugeait Charles de Bentzeradt. Cette sentence abrupte semble avoir été motivée par le souvenir persistant d'une dérive janséniste installée à l'abbaye lorsqu'elle était dirigée par Ch. de Bentzeradt, puis à partir de 1707 par son successeur Étienne Henrion. Les graves troubles qui avaient divisé puis déchiré la communauté durant le premier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient durablement marqué sa mémoire collective<sup>6</sup>. Dès lors, Siegnitz a pu estimer que le succès du jansénisme à l'abbaye d'Orval aura été facilité par l'insuffisance du niveau intellectuel, notamment de son Abbé<sup>7</sup>.

C'est le 23 août 1635 que Charles naît à Echternach, de Madeleine de Ville-sur-Iron et de Jean-Guillaume de Bentzeradt, aristocrate et officier suprême de l'abbaye du même lieu à partir de 1636. Les jeunes années de Charles ne sont pas connues, mais il a dû recevoir une éducation digne de son rang. À Orval, le 11 août 1637, les troupes françaises de Gaspard de Coligny incendient l'abbaye, contraignant la communauté à s'abriter dans son refuge de Montmédy. C'est là que le jeune homme reçoit l'habit de novice le 11 juillet 1655 des mains de l'Abbé Henri de Meugen, originaire comme lui d'Echternach<sup>8</sup>; il fait profession en 1656. Après la capitulation le 6 août 1657 de la petite garnison de Montmédy devant les trente mille

3 TROTOT (Caroline), éd., *L'Humanisme et la Renaissance : anthologie*. Paris : Flammarion, coll. Étonnants classiques, 2003, 160 p. ; p. 8, 12, 30, 53, 119.

4 « Il était plein de piété et de zèle, mais pas suffisamment instruit » – JACQUES (Émile), « Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences Port Royalistes », dans HALKIN (Léon-Ernest), *Aureavallis. Mélanges historiques réunis à l'occasion du neuvième centenaire de l'abbaye d'Orval*. Liège : Soledis, 1975, p. 155 et 176, note<sup>3</sup>.

5 Abbaye cistercienne depuis mars 1132, avec l'arrivée de sept ou huit moines de Trois-Fontaines en Champagne, envoyés par Bernard de Clairvaux.

6 Le courant janséniste est interrompu à Orval par la visite de l'abbé des Prémontrés de Grimbergen, Augustin Van Eeckhout, envoyé du pape et de l'empereur en septembre 1725.

7 GRÉGOIRE (Paul-Christian), « Les Trois Réformes de l'abbaye d'Orval », *Cîteaux Commentarii cistercienses*, vol. 39, n°1-2, 1988, p. 99-156 ; p. 138.

8 Précisément Beaufort, près d'Echternach.



assiégeants de Louis XIV, les moines rejoignent leur abbaye encore en reconstruction. Charles y remplit l'office de maître d'hôtel et de cérémoniaire jusqu'à son élection à la coadjutorie ; il entreprend surtout d'étudier l'histoire de son Ordre.

En avril 1658, l'Abbé Henri de Meugen obtient de son supérieur l'Abbé de Clairvaux<sup>9</sup> que la visite canonique soit confiée à Jacques Minguet, Abbé de Châtillon<sup>10</sup>, fervent adepte de la « stricte observance »<sup>11</sup>. Le visiteur encourage les moines à respecter très exactement les *Ordinations* de l'abbé Bernard de Montgaillard<sup>12</sup>, semblables aux réformes introduites dans d'autres maisons de ce mouvement, lointaines mais fidèles héritières du décret tridentin de 1563 qui énonce, à propos des réguliers :

Avant tout, ils observeront fidèlement tout ce qui concerne la perfection de leur profession religieuse, comme sont les vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et tous les autres vœux et préceptes propres à une règle et à un Ordre, qui regardent leur nature respective, ainsi que la conservation de la vie commune, de la nourriture et du vêtement. Aussi bien à l'occasion des chapitres généraux et provinciaux qu'à l'occasion des visites qu'ils ne manqueront pas de faire en leur temps, les supérieurs mettront tout leur soin et toute leur diligence à ce que l'on ne s'écarte pas de ces choses [...]<sup>13</sup>.

Ces prescriptions constituent le roc sur lequel Ch. de Bentzeradt bâtit son action de rétablissement de la discipline primitive.

### Un destin parallèle

Les brillantes études en Sorbonne de Amand-Jean le Bouthillier de Rancé né le 9 janvier 1626 à Paris laissèrent à ce jeune mondain de nom-

---

9 Depuis la mise en commende en 1532 de l'abbaye de Trois-Fontaines, mère de l'abbaye d'Orval, celle-ci est devenue fille de Clairvaux, fondatrice de Trois-Fontaines.

10 Abbaye cistercienne établie en Lorraine, dans le diocèse de Verdun.

11 C'est au début du XVII<sup>e</sup> siècle que se dessine chez les cisterciens de France l'ample courant de renouveau connu sous le nom de « stricte observance » – voir GRÉGOIRE (P.-Chr.), « Les Trois Réformes de l'abbaye d'Orval », *art. cit.*, p. 99.

12 Abbé d'Orval du 3 avril 1605 au 8 juin 1628.

13 *Décret sur les réguliers et les moniales*, ch. I, dans *Les Conciles Œcuméniques*. Tome II-2: *Les décrets*. Trente à Vatican II. Texte établi par G. Alberigo, J.A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi. Édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboué. Paris: Cerf, 1994, p. 1577.

breux moments de vie légère: « [il] restait au monde autant qu'on peut l'être: le matin, il prêchait comme un ange... et le soir, il chassait comme un diable »<sup>14</sup>. Soudainement en avril 1657, à l'âge de trente et un ans, il se démet de tous ses bénéfices sauf celui de l'abbaye de la Trappe; il y fait profession le 26 juin 1664 et reçoit la bénédiction abbatiale le 13 juillet. La même année, les Abbés de la « stricte observance », dont il était devenu une puissante personnalité, l'envoient à Rome. Le pape Alexandre VII a convoqué les représentants des deux observances cisterciennes, la « stricte » et la « commune », celle-ci s'opposant à la réforme; il veut rétablir l'unité de l'Ordre mise à mal. À son retour, Rancé instaure dans son monastère une règle extrêmement sévère. Au Chapitre général de 1667, il attaque violemment la bulle *In suprema* du même pape, qu'il trouve trop modérée<sup>15</sup>. Alexandre VII s'indigne, l'Abbé de Rancé se retire de la scène publique, mais sa réputation grandit dans les milieux monastiques<sup>16</sup>.

Dans les mêmes temps à Orval, de Bentzeradt devient co-adjuteur et donc futur successeur de l'Abbé de Meugen. Le 29 janvier 1666, le roi d'Espagne Charles II rédige la lettre patente de circonstance<sup>17</sup>. Le 15 mars 1668, soit cinq jours après la démission de Meugen, Ch. de Bentzeradt devient Abbé. Comme ses confrères de la « stricte observance », il aspire à une fidélité totale aux usages primitifs de Cîteaux. Avant même de recevoir, le 8 avril à Trèves<sup>18</sup>, la bénédiction abbatiale de son compatriote et ami l'évêque Jean Holler, il écrit à l'Abbé de Rancé, lui disant son désir de le rencontrer. Celui-ci lui répond favorablement.

---

14 GRÉGOIRE (P.-Chr.), *L'Abbaye d'Orval au fil des siècles*. Metz: Éditions Serpenoise, 2002, 452 p.; p. 250. « Champvallou, l'ayant rencontré dans les rues, lui dit: "Où vas-tu l'abbé? que fais-tu aujourd'hui? – Ce matin, répondit-il, prêcher comme un ange et ce soir chasser comme un diable!" » – CHATEAUBRIAND (François-René de), *Vie de Rancé*. Édition d'André Berne-Joffroy. Paris: Gallimard, coll. Folio classique, n°1769, 1986, 379 p.; p. 72.

15 La bulle *In suprema* du 19 avril 1666 retire à la « stricte observance » l'autonomie dont elle disposait, tout en la recommandant instamment aux supérieurs.

16 GRÉGOIRE (P.-Chr.), *L'Abbaye d'Orval au fil des siècles*, op. cit., p. 250-251.

17 Charles de Bentzeradt fut préféré par le gouvernement au Père François Bienaise, d'origine française, pourtant élu par la communauté des moines.

18 L'église d'Orval est alors en travaux.

Les deux hommes se retrouvent à l'abbaye de Châtillon, le 12 avril. L'Abbé d'Orval expose son projet de réforme, mais la désillusion est au rendez-vous. L'Abbé de Rancé prédit à son confrère que cette « ombre de réformation n'aura ni suite ni consistance ». Ch. de Bentzeradt réplique : « Faites donc réflexion, mon Révérend Père, que ce sont des hommes revêtus d'un corps mortel que nous avons à conduire, et non des anges »<sup>19</sup>.

Les contacts se poursuivent cependant. Dans une lettre du 19 avril 1672, l'Abbé de Rancé affirme à son confrère d'Orval qu'aucune autorisation ne lui est nécessaire s'il souhaite « embrasser l'étroite observance de la Règle » ; il ajoute que, pour les religieux, ce n'est pas le temps de l'étude mais plutôt celui de l'amour de la régularité, de la discipline et du silence : « l'étude altère l'esprit de piété, dessèche le cœur, et nuit beaucoup à ceux qui n'ont pas encore une vertu affermie et qui ne font que commencer à servir Dieu. Un moine doit beaucoup plus pleurer ses péchés que lire les matières de théologie »<sup>20</sup>.

Ch. de Bentzeradt envoie un de ses meilleurs religieux à l'abbaye de la Trappe pour y prendre connaissance des Règlements de son Abbé et de leur application. Mais au retour du moine, deux ans plus tard, Ch. de Bentzeradt choisit d'établir une autre réforme : la sienne.

Le 25 mars 1674, jour de Pâques, il expose devant toute la communauté son projet d'introduction de la « stricte observance » : prière, abstinence, silence, veilles, travaux des champs, couches dures, mort sur la cendre. Seulement cinq moines acceptent. Une vingtaine s'opposent fermement ; la division s'installe.

Le 2 août 1676, Ch. de Bentzeradt estime devoir écrire au roi Charles II :

---

19 GRÉGOIRE (P.-Chr.), *L'Abbaye d'Orval au fil des siècles*, op. cit., p. 251.

20 RANCÉ (Armand-Jean de), *Correspondance. Abbé de Rancé*. Tome I : 1642-1675. Édition originale par Alban John Krailsheimer. Paris : Cerf ; [Achel (Belgique)] : Citeaux, 1993, 4 vol., 731 p. ; p. 445. Voir aussi, de l'Abbé de Rancé, les *Maximes chrétiennes et morales*. Paris : F. et P. Delaulne, 1702, 2 vol., première partie, p. 41 : « les religieux sont faits pour pleurer leurs péchés et leur obligation est d'édifier le monde par la sainteté de leur vie, et non pas par l'éminence de leur doctrine. L'érudition est l'écueil de l'humilité et souvent la vanité qui est la production la plus ordinaire de l'étude a fait mille blessures mortelles dans le cœur d'un homme savant avant qu'il ait pu avec toutes ses lumières s'apercevoir de son désordre ».

Aussitôt que Votre majesté a été servie de me nommer Abbé de mes frères, j'ai trouvé les choses dans un état si peu favorable à une bonne observance que je prévoyais bien que je devrais passer le reste de ma vie dans des peines et des contradictions extraordinaires, en cas que j'eusse assez de résolution et de force pour m'opposer à l'opiniâtreté de ceux qui par leur manière de vivre licencieuse témoignent de s'être déclarés ennemis de la piété solide, de l'édification et des bons règlements des monastères<sup>21</sup>.

Exagérant certainement la situation, il évoque la menace, exprimée par des moines dissidents, de faire intervenir des militaires français à Orval<sup>22</sup>. L'Abbé est encouragé par Opizio Pallavicini, nonce à Cologne, qui lui écrit en 1677 et interdit de critiquer la réforme<sup>23</sup>. Vicaire général de son Ordre pour le duché de Luxembourg, l'archevêché de Trèves, l'évêché de Verdun et la Champagne, il visite en 1679 l'abbaye de Clairefontaine<sup>24</sup> et tente d'imposer sa réforme aux moniales, qui la refusent. L'abbesse demande un autre visiteur à l'Abbé de Clairvaux.

Les contacts épistolaires avec Rancé continuent. Le 27 mai 1679, l'abbé de la Trappe écrit à son confrère d'Orval : il a pris connaissance de ses constitutions, qu'il qualifie de « fort saintes et fort exactes », en lui faisant toutefois observer :

Il me semble aussi que vos conférences sont bien fréquentes, et que vous ne séparez pas assez vos religieux de tout commerce et de toute communication extérieure ; je vous dis cela parce que je suis persuadé que le moindre entretien avec les gens du dehors est toujours accompagné d'un extrême danger<sup>25</sup>.

L'arrivée d'une trentaine de novices entre 1676 et 1683 conforte Ch. de Bentzeradt dans ses projets. L'envahissement du comté de Chiny par les armées du Roi Soleil le 10 juillet 1681<sup>26</sup> favorise l'affiliation de l'abbaye

---

21 GRÉGOIRE (Charles), « L'Histoire de l'abbaye d'Orval », dans le catalogue de l'exposition *Orval, neuf siècles d'histoire*. [S.l.] : Éd. de l'Abbaye d'Orval ; Liège : Soledit, 1970, 230 p. ; p. 107.

22 Orval est alors située en Pays-Bas espagnols, à quelques kilomètres de la France.

23 JACQUES (É.), *Charles de Bentzeradt et les influences Port Royalistes*, *op. cit.*, p. 178, note<sup>o</sup>32.

24 Abbaye de moniales cisterciennes, près d'Arlon.

25 RANCÉ (A.-J. de), *Correspondance. Abbé de Rancé*, *op. cit.*, t. II, p. 290.

26 Le comté de Chiny a été incorporé jadis au duché de Luxembourg. Louis XIV estime donc que tout ce duché lui appartient et le fait envahir en 1683. La Ville de Luxembourg est prise le 4 juin 1684.

d'Orval à la « stricte observance », qui n'a pas d'existence hors de France. Le 17 mai 1683, Ch. de Bentzeradt siège à l'ouverture du Chapitre général parmi les Supérieurs de cette tendance. Il est très écouté. L'autonomie de la « stricte observance » y est acceptée. Également à partir de 1683, les réformes se succèdent dans son abbaye, à un rythme quasi annuel. Cette année-là, célébration de l'office divin jour et nuit aux heures prévues par la Règle, orgues réduites au silence, travail manuel obligatoire pour tous. En 1684, retour à l'ancien habit monastique, lecture des Collations avant complies, *mandatum* (lavement des pieds) le samedi soir. À cette époque, un quart de la communauté n'a pas encore accepté les changements et se réclame de la « commune observance », préférée par l'abbé de Cîteaux. En 1685, suppression des distributions d'argent qui avaient été établies en certaines circonstances. En 1686, obligation de porter l'habit monastique durant le sommeil, rétablissement du silence absolu. En 1687, décision que les moribonds seront déposés sur la cendre. Les autres modifications seront plus espacées: en 1692, rétablissement du chant grégorien pour tout l'office. En 1701, il est prévu que tous les religieux, Abbé compris, seront ensevelis au cimetière.

### Rancé ou Mabillon ?

Prier ou étudier ? La question paraît rebelle à la nuance, la radicalité du choix à faire interpelle. Lorsque Rancé fait paraître en 1683 son ouvrage de synthèse *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, les réactions sont vives, notamment du côté des bénédictins de la Congrégation de saint Maur et de dom Mabillon. Ce mauriste connu pour son érudition et sa lecture des documents anciens selon une méthode critique ne comprend pas le mépris de Rancé, pourtant fin lettré, à l'égard des études. Mabillon aborde la question des études monastiques, estimant qu'elles pouvaient et devaient être permises aux moines. Il désapprouve aussi les excès, notamment les humiliations et le silence absolu<sup>27</sup>. Rancé réplique en faisant référé-

---

27 DUBOIS (abbé -), *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*. Paris: Ambroise Bray, 1866, 2 vol., t. I, p. 32. Voir aussi: MABILLON (Jean), *Traité des Études Monastiques*. Paris: Charles Robustel, 1691, XVI-488p.

rence à la Règle de saint Benoît, qui ne prévoit aucun moment pour l'étude<sup>28</sup>.

Entre le 2 et le 10 mai 1684, Ch. de Bentzeradt préside les séances préliminaires du Chapitre de la « stricte observance » au Collège des Bernardins à Paris<sup>29</sup>. Il doit faire face au prieur de Vaux-de-Cernay qui lui reproche de ne pas être de la Réforme. Il s'oppose également à l'Abbé de Cîteaux, Jean Petit, pour qui les usages et austérités de la « stricte observance » sont incompatibles avec ceux de l'Ordre<sup>30</sup>. Cet Abbé propose la création d'une commission chargée d'examiner l'ouvrage de Rancé, présenté comme source de division. Rancé est absent, mais Ch. de Bentzeradt prend sa défense avec vigueur et succès. La commission ne voit pas le jour. Rancé écrit à Ch. de Bentzeradt le 12 mai : « personne n'aura jamais une soumission plus entière à tous les ordres de mes supérieurs, et ne la portera plus loin que moi, mais cependant je sais qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »<sup>31</sup>.

L'Abbé de Bentzeradt introduit inlassablement ses réformes à partir de 1683, d'année en année jusqu'en 1687<sup>32</sup>. Le 14 octobre 1688, avec douze religieux, il écrit au pape Innocent XI pour obtenir l'approbation et la confirmation des usages qu'il a établis dans son abbaye. Il n'obtient pas de réponse.

Après avoir lu le *Traité des études monastiques* de Mabillon, l'Abbé d'Orval écrit à celui-ci le 7 août 1691, l'assurant qu'il gardera l'ouvrage dans la bibliothèque du monastère comme un « précieux gage d'amitié ». Et il nuance :

---

28 DUBOIS (abbé -), *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, op. cit., t. I, p. 34.

29 Où il rencontre sans doute Mabillon. Voir *Correspondance de Dom Charles de Bentzeradt et de Dom Étienne Henrion Abbés d'Orval avec Dom Mabillon, Dom Ruinat et Dom Martène bénédictins de la Congrégation de Saint Maur*. Éd. par Thierry Réjalot. Arlon : Bibliothèque de l'Institut, Annales de l'Institut Archéologique du Luxembourg, t. LXV, 1934, p. 133-149.

30 L'Abbé Jean Petit veut soustraire à la « stricte observance » les abbayes d'Orval, de la Trappe, de Tamié, de Sept-Fons.

31 RANCÉ (A.-J. de), *Correspondance. Abbé de Rancé*, op. cit., t. III, p. 179.

32 À l'automne 1688, Orval et les Pays-Bas méridionaux sont le terrain de combats qui vont durer neuf années, suite à l'Alliance d'Augsbourg. En 1689, Ch. de Bentzeradt est réfugié à Montmédy.

Je ne laisse pas de demeurer persuadé que les moines de l'Ordre de Cîteaux faisant profession d'observer la Règle à la lettre et demeurant dans des lieux éloignés du commerce du monde ne doivent pas étudier puisque St Benoît ni les us de l'Ordre ayant fait une distribution du temps si exacte comme vous le savez mieux que moi, Mon Rd Père, ne font aucune mention de l'étude, comme on entend l'étude aujourd'hui; mais si l'on n'entend par l'étude que la lecture et la méditation de l'Écriture Sainte, des Pères, et des Conciles, je demeure d'accord que les Supérieurs doivent avoir soin d'en instruire par eux-mêmes ou faire instruire leurs Religieux, chacun selon la portée de son génie, particulièrement ceux que l'on destine à la prêtrise; mais pour ce qui est de cette étude scolastique que l'on enseigne à présent dans les monastères, je crois qu'elle ne sert qu'à éteindre l'esprit de componction et de prière.....Lorsque je fus installé dans la charge d'Abbé que j'exerce si négligemment, j'avais une forte inclination à faire enseigner la philosophie et la théologie scolastique. J'en consultai un célèbre abbé de notre Ordre [il doit s'agir de Rancé], qui me dit que si j'établissais l'étude, je gênerais tout le bien que Dieu avait commencé chez nous. J'eus d'abord de la peine d'entrer dans son sentiment, mais l'expérience m'a fait connaître que son avis avait été bon et très salutaire, en sorte que nous nous contentons de donner une petite logique faite exprès pour cela à ceux qui ont de l'ouverture d'esprit et qui ne l'ont pas entendue; en suite de cette courte méthode on leur fournit toutes sortes de livres suivant la capacité de chacun... Fr. Charles abbé d'Orval, du désert d'Orval ce 7<sup>e</sup> d'août 1691<sup>33</sup>.

L'étude de la théologie scolastique a été abandonnée, mais déjà les accommodements sont d'importance. Place est faite à la lecture de textes sacrés, mais aussi de « toutes sortes de livres », selon la capacité de chacun. Après le début de l'occupation française, lors de sa visite à l'abbaye d'Orval en juin 1682, l'Abbé Chatelain, chanoine de l'église de Paris, avait déjà décrit le « Lectrois »<sup>34</sup> où les moines allaient lire, les jeunes disposant chacun de « Bibles commentées et d'autres bons livres avec une petite écritoire et du papier »<sup>35</sup>. Le visiteur rapportait également que « l'abbé

---

33 *Correspondance de Dom Charles de Bentzeradt et de Dom Étienne Henrion Abbés d'Orval...*, *op. cit.*, p. 135.

34 Voir la gravure ainsi commentée : *Les Religieux d'Orval après leur repas du matin entrent dans une salle appelée le Lectrois où sont préparés sur des pupitres les livres pour les instruire de ce qui doit faire le sujet d'une conférence chrétienne durant une heure* – dans GRÉGOIRE (Ch.), « L'Histoire de l'abbaye d'Orval », *art. cit.*, p. 112.

35 GRÉGOIRE (P.-Chr.), *L'Abbaye d'Orval au fil des siècles*, *op. cit.*, p. 258.

de ce lieu est un Gentilhomme allemand, d'une sainteté solide, mais très agréable »<sup>36</sup>.

On le verra, l'influence janséniste est certaine et déjà ancienne puisque remontant au début des années 1680. Dans ce contexte, en 1694, naissent et se développent de lourdes accusations liées au jansénisme, dirigées par l'évêque suffragant de Trèves contre l'abbaye, auxquelles Charles de Bentzeradt doit répondre. Au fil du temps, l'Abbé mûrit sa réflexion. Il passe de l'intuition à la réalisation concrète. Une théologie positive, patristique, critique, a remplacé la scolastique. Le 13 novembre 1694, il adresse une nouvelle lettre à Mabillon pour lui faire savoir :

Nous avons recommencé nos études par une petite Philosophie que j'ai fait composer exprès pour la faire enseigner à quelques uns de nos Religieux ; elle sera suivie d'une Théologie qui tiendra plus de la positive que de la scolastique parce que nous ne jugeons pas à propos de nous embarquer dans cette vaste étude de l'École puisque nos Religieux ne sont pas appelés pour être exposés au public<sup>37</sup>.

L'Abbé d'Orval aurait-il eu connaissance de cette lettre adressée par Leibniz à l'abbé Nicaise, le 5 juin 1692 :

Il est bon qu'il y ait toutes sortes d'états dans l'Église ; cette variété est belle et utile. Il est bon que M. l'abbé de la Trappe nous ressuscite les grands exemples des solitaires dont il semble qu'on commençait à manquer ; mais il ne serait nullement bon que tous les autres qu'on appelle moines leur ressemblent... Ainsi j'estime que M. l'abbé de la Trappe et le révérend père Mabillon ont raison tous deux de les exhorter tant à la solide dévotion qu'à la véritable science<sup>38</sup>.

Le fait est que l'afflux de novices et le nombre de professions sont remarquables. C'est en 1674 déjà que l'Abbé a exposé sa réforme à ses moines. Dix ans plus tard, l'abbaye compte cinquante deux religieux de chœur, dont quarante et un ont pris l'habit depuis 1668. Quarante ont adopté la réforme. En 1703, la communauté sera forte de soixante-douze

---

36 JACQUES (É.), *Charles de Bentzeradt et les influences Port Royalistes*, op. cit., p. 163.

37 *Correspondance de Dom Charles de Bentzeradt et de Dom Étienne Henrion Abbés d'Orval...*, op. cit., p. 138.

38 *Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'histoire de la philosophie. Correspondance de Leibniz et de l'abbé Nicaise*. Paris : Ladrangé, 1847, p. 79.



profès et cinquante convers; trois seulement seront encore attachés à la « commune observance ».

Le traité de Rijswijk du 20 septembre 1697 rend le duché de Luxembourg aux Pays-Bas espagnols. Une de ses conséquences est de soustraire canoniquement l'abbaye d'Orval à la « stricte observance »; Ch. de Bentzeradt ne participe plus à ses chapitres généraux. L'Abbé reprend sa place aux États de la Province.

### Port-Royal

C'est en 1608 qu'à l'abbaye de Port-Royal, la Mère Angélique a rétabli la pauvreté, la vie en communauté et la clôture. En 1637, des « Messieurs » ou « Solitaires » voulant se retirer du monde y rejoignent Jean Ambroise Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, directeur spirituel des moniales depuis 1633. Ils ouvrent des « Petites Écoles », où selon celui-ci, il s'agit de « parler peu, beaucoup tolérer, et prier encore ». La publication en 1640 de l'*Augustinus* de C. Jansénius qui a étudié les écrits de saint Augustin avec Saint-Cyran réveille les conflits liés au problème de la relation entre la grâce divine et la liberté humaine.

Le 31 mai 1653, le pape Innocent X condamne par la bulle *Cum Occasione* cinq propositions relatives à la grâce, considérées comme ayant été extraites de l'*Augustinus*. Antoine Arnauld réagit. Pour lui, les cinq propositions sont en effet hérétiques, mais en réalité, elles ne figurent pas dans l'*Augustinus*. Dans sa *Seconde lettre à un duc et pair* publiée le 10 juillet 1655, Arnauld revendique le droit de garder un « silence respectueux » sur la question de l'attribution à C. Jansénius des cinq propositions, faisant ainsi la distinction entre le droit et le fait. La même année, il rejoint les « Solitaires » aux granges de Port-Royal où il avait rencontré Pierre Nicole, bachelier en théologie. Début 1656, Arnauld, Nicole, Pascal qui vient de faire paraître sa première *Provinciale* pour prendre la défense d'Arnauld, d'autres jansénistes encore entrent en clandestinité. Le 16 octobre 1656, la bulle *Ad Sacram* du pape Alexandre VII renouvelle la condamnation des cinq propositions. L'année suivante, un formulaire<sup>39</sup> est promulgué par l'as-

---

39 « Je me soumets sincèrement à la constitution du pape Innocent X du 31 mai 1653, selon son véritable sens, qui a été déterminé par la constitution de notre Saint Père le pape Alexandre VII du 16 octobre 1656. Je reconnais que je suis obligé en conscience

semblée du clergé français, dont la signature est prescrite en France par le Conseil d'État, le 23 avril 1661.

Les moines d'Orval, dont le jeune novice Ch. de Bentzeradt, étaient-ils informés de ces graves événements? Les polémiques parfois violentes, l'expulsion des postulantes et pensionnaires de Port-Royal hors de leur monastère, la fermeture des « Petites Écoles », la dispersion des « Solitaires »? Il est vrai qu'en 1668, au moment où à Orval Ch. de Bentzeradt devient Abbé, les esprits s'apaisent, le pape Clément IX impose la « paix de l'Église ». En réalité, le jansénisme évolue, il passe du terrain de la dogmatique à celui de la morale. En France, il devient politique, gallican et parlementaire, de plus en plus opposé à l'absolutisme monarchique.

Cette même année 1668, Pasquier Quesnel, prêtre de l'Oratoire<sup>40</sup>, fait paraître un ouvrage unanimement apprécié, *Les Paroles de la parole incarnée*, qui est comme l'ancêtre de son *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset* publié en 1692. Ce livre-ci, par contre, sera condamné par la bulle *Unigenitus* du 8 septembre 1713. Les « Messieurs » sont à nouveau installés aux granges de Port-Royal. Ernest Ruth d'Ans<sup>41</sup>, qui a quitté Louvain, les y rejoint. Mais la paix de Clément IX est rompue au bout de dix années : en 1678, Louis XIV décide d'en finir avec l'abbaye de Port-Royal, considérée comme un foyer d'opposition religieuse et politique.

### Orval, terre d'accueil

Arnauld s'enfuit de France en juin 1679 et se réfugie à Bruxelles où se trouve Pierre Nicole, fugitif comme lui. En octobre de l'année suivante, Arnauld migre vers les Provinces Unies. Ernest Ruth d'Ans l'y retrouve en

---

d'obéir à ces constitutions, et je condamne de cœur et de bouche la doctrine des cinq propositions de Cornélius Jansénius contenues dans son livre intitulé Augustinus, que ces deux papes et les évêques ont condamnée, laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin, que Jansénius a mal expliquée, contre le vrai sens de ce saint Docteur ».

40 Congrégation de l'Oratoire, autre foyer de jansénisme après Port-Royal, société de prêtres fondée en 1611 par Pierre Bérulle, cardinal et homme d'État, membre influent du parti dévot.

41 Ernest Ruth d'Ans (1653-1728), originaire de Verviers, bachelier en théologie de l'Université de Louvain.

1681. Pasquier Quesnel fait de même en 1685. L'Église catholique de Hollande, en pays protestant, ouvre une terre d'accueil aux exilés. Pierre Nicole voyage, finit par arriver à l'abbaye de Châtillon où il souhaite passer l'hiver 1679-1680. L'Abbé Claude Le Maistre<sup>42</sup> a voulu établir là une discipline stricte. Craignant d'y être arrêté, P. Nicole rejoint secrètement Orval, où il est accueilli par Ch. de Bentzeradt. La piété, la rigueur morale et les mœurs austères des jansénistes ont dû séduire l'Abbé. À l'époque, leur courant n'est pas suspect aux yeux du pape Innocent XI. Mais par prudence, Ch. de Bentzeradt demande à son hôte de partir, fin 1679. Se souvenait-il de la lettre de Rancé reçue quelques mois plus tôt, qui le mettait en garde contre les contacts avec l'extérieur? Rancé qui de son côté prônait la signature du formulaire<sup>43</sup>. L'Abbé d'Orval souhaitait-il éviter des tensions supplémentaires à sa communauté fraîchement confrontée à l'introduction de ses réformes?

Les temps étaient néanmoins venus d'une convergence, vers Orval, de semblables courants. C'est aussi en 1679 que Joseph du Cambout de Pontchâteau, un des « Messieurs » de Port-Royal, trouve refuge à l'abbaye de Hautefontaine<sup>44</sup>, chez Guillaume Le Roy. Cet Abbé est tout à fait opposé à la signature du formulaire. Il est occupé à des travaux de théologie, aussi à des traductions, notamment d'ouvrages du vicaire apostolique de Hollande, Jean de Neercassel<sup>45</sup>, avec qui de Pontchâteau l'avait mis en rapport. Il héberge encore Arnauld, Nicole, Ruth d'Ans. L'Abbé de Hautefontaine, dont l'augustinisme est connu, veut dans le même temps réformer son abbaye. Après des désaccords avec Rancé, il obtient de l'Abbé d'Orval, en février 1683, l'envoi du prieur et de trois religieux pour y introduire une réforme semblable. Le projet n'aboutit pas, mais les liens sont renforcés entre les deux monastères. Ainsi de Pontchâteau apprend à

---

42 L'Abbé de Châtillon Claude Le Maistre a reçu la bénédiction abbatiale des mains de l'Abbé de Bentzeradt, à Orval, en janvier 1671.

43 Rancé avait sans doute participé dans sa jeunesse au lancement des *Provinciales*, mais il a pris ensuite ses distances avec le jansénisme. Voir la préface d'André Berne-Joffroy dans : CHATEAUBRIAND (Fr.-R. de), *Vie de Rancé*, op. cit., p. 24.

44 Abbaye cistercienne fille de Trois-Fontaines, établie au nord de Saint-Dizier en Champagne.

45 Vicaire apostolique de la Mission de Hollande, de 1662 à 1686, moment de son décès ; il a étudié la philosophie à Louvain, est entré à l'Oratoire à Paris en 1645 ; il a été nommé évêque « *in partibus* » par le pape Alexandre VII.

connaître Orval et y fait quelques séjours. Ch. de Bentzeradt ne craint pas de l'accueillir, malgré le rattachement de l'abbaye à la France. Les différentes réformes qu'il a introduites cette année-là ne peuvent avoir échappé à ce « Solitaire » qui s'adresse à Lorenzo Casoni, confident du pape Innocent XI, pour faire approuver celle d'Orval. De Pontchâteau, également hébergé à Châtillon par l'Abbé Claude Le Maistre, énonce dans une lettre du 30 décembre 1683 :

Je crois bien que la réforme d'Orval subsistera, mais je doute fort que celle de Châtillon dure bien longtemps. J'ai été à l'une et à l'autre maison. Je sais bien que l'abbé de celle-ci est beaucoup plus savant que l'autre, et qu'il pousse les choses plus loin ; mais ce n'est pas toujours ce qui les fait durer. Je ne blâme pas pour cela Châtillon, je ne sais s'il a tort en cela. La vie est assez forte, le travail et le silence y sont strictement observés<sup>46</sup>.

À Hautefontaine, l'Abbé Le Roy décède le 19 mars 1684. À Orval, la poursuite de ses réformes par Ch. de Bentzeradt ne fait toujours pas l'unanimité dans la communauté. Au même moment, celui-ci défend avec succès autant Rancé que la « stricte observance ». Accompagné de Ruth d'Ans, de Pontchâteau quitte Hautefontaine et, après une visite chez Arnauld à Bruxelles, vient trouver refuge à Orval en février 1685, sous le nom de « monsieur Fleury ». Le 25 de ce mois, il envoie une lettre à Arnauld :

[...] notre frère Ruth d'Ans vous aura dit sans doute que M. l'Abbé l'a assuré qu'il ne passe pas un jour sans prier Dieu pour vous. Et donc son sous prieur me demanda de vos nouvelles l'autre jour, m'assurant la même chose de plusieurs religieux de cette maison, qui ne vous connaissent pas, mais qui se croient obligés de le faire pour tous ceux qui défendent la vérité et qui les instruisent par les livres ; car on n'en lit ici que de bons et principalement tous ceux que nous connaissons, ce qui est bien avantageux<sup>47</sup>.

Ruth d'Ans, de son côté, correspond avec Neercassel en Hollande, ce que fait également Ch. de Bentzeradt qui accueille un novice néerlandais, Henry van Rhijn, suivi bientôt par d'autres. Lorsque de Neercassel décède, Ch. de Bentzeradt poursuit les contacts avec le successeur, Pierre

46 JACQUES (É.), « Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences Port Royalistes », *art. cit.*, p. 159. Claude Le Maistre avait suivi des études de théologie et de philosophie au Collège des Bernardins à Paris.

47 JACQUES (É.), *Notes sur le séjour de monsieur de Pontchâteau à l'abbaye d'Orval et à Conques*. Arlon : Institut archéologique du Luxembourg, 1967, p. 102-123.

Codde<sup>48</sup>. L'Abbé reçoit plusieurs jansénistes<sup>49</sup>. En 1684, de Pontchâteau demande à Ruth d'Ans d'assurer la traduction française de l'ouvrage écrit en latin par le canoniste Bernard Van Espen, *Dissertation canonique sur le vice de la propriété des religieux et religieuses*. Le titre est évocateur. Dans une lettre qu'il adresse le 20 novembre de cette année à Ruth d'Ans, l'Abbé prend le parti du canoniste attaqué par les Augustins<sup>50</sup>. L'année suivante, dans le cadre de ses réformes, il supprime les distributions d'argent, et c'est finalement en 1688 que paraît la traduction de la *Dissertation canonique*. Ruth d'Ans en fait parvenir un exemplaire à Ch. de Bentzeradt, auquel il dédie le résultat de son travail en trois pages chaleureuses placées à l'ouverture du petit volume :

Au Très Révérend Père Abbé d'Orval, Mon Très Révérend Père, Ce n'est point pour avoir l'occasion de faire un éloge de votre mérite, et de tout ce que j'ai vu de si édifiant et de si saintement établi par vos soins dans le Monastère que vous gouvernez que j'ai désiré de faire paraître votre nom à la tête de ce livre. Je sais trop ce que vous avez d'aversion pour tout ce qui pourrait appliquer le monde à vous et vous attirer son admiration. Mais j'ai cru que la doctrine que l'on traite dans ce livre avait besoin d'un protecteur qui sans rompre le silence se fit entendre plus fortement que l'on a coutume de faire dans les écoles et dans les disputes : et personne, Mon très Révérend Père, ne m'a paru posséder mieux que vous cette qualité. La bonne odeur de cette parfaite régularité que vous avez rétablie dans votre Monastère vous ayant acquis l'estime de toutes les personnes pieuses, en donnera pour ce livre quand on saura que vous le pratiquez dans la plus rigoureuse exactitude. Voilà, Mon très Révérend Père, comme vous deviendrez l'appui, le Protecteur, et en quelque sorte le Prédicateur de la doctrine de ce Livre et que vous me permettrez de vous donner en vous le présentant une marque très sincère de profond respect et de

---

48 Pierre Codde, né en 1648, fit ses études à Louvain, entra dans la Congrégation de l'Oratoire ; il a séjourné en France puis en Hollande, où il succéda à Neercassel comme vicaire apostolique ; son rigorisme et ses attaches jansénistes ne plaisaient pas : le pape Clément<sup>x</sup> le remplaça le 13 mai 1702.

49 Ch. de Bentzeradt a accueilli à Orval : le bénédictin mauriste Gabriel Gerberon ; Louis-Paul Du Vaucel, « agent » des jansénistes à Rome ; l'ami d'Arnauld et médecin Joseph Save ; Nicolas Petitped, docteur en Sorbonne ; l'abbé Eustace, confesseur de Port-Royal.

50 JACQUES (É.), « Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences Port Royalistes », *art. cit.*, p. 174.

la parfaite vénération pour laquelle je suis, Mon très révérend Père, Votre très humble et très obéissant Serviteur. E.R.D.A.<sup>51</sup>.

### **Avec détermination et habileté, un roseau pensant**

Ch. de Bentzeradt accueille des jansénistes notoires. Sa prédilection pour l'augustinisme est avérée<sup>52</sup>. L'amalgame est rapide. La nomination de curé à laquelle il procède pour placer l'Abbé Martini à la tête de la paroisse toute proche de Villy ajoute au soupçon. Ce prêtre originaire de Neufchâteau est professeur de théologie à Cologne, à Saint-Hubert et aussi à l'abbaye d'Orval. Il occupe la cure de Villy en 1684, où son prosélytisme janséniste lui est vivement reproché.

En 1694, Jean-Pierre Verhorst, évêque auxiliaire de Trèves depuis 1688<sup>53</sup>, vigoureux antijanséniste, loue la réforme de l'Abbé d'Orval, mais lance des accusations de jansénisme contre l'abbaye; il dénonce des « excès dans l'administration de la pénitence »<sup>54</sup>. Il reproche aussi à Ch. de Bentzeradt de tenir les jésuites à l'écart des cures à sa collation, dénonce ses affinités avec le curé de Villy. Il veut aussi et surtout imposer la signature du formulaire du pape Alexandre VII dans tout son diocèse, donc également à Orval.

C'est le début d'un bras de fer qui révèle la ténacité et l'intelligence de l'Abbé. Ch. de Bentzeradt fonde en 1694 le prieuré de Conques à quelques kilomètres d'Orval. C'est un endroit retiré, comme avait pu l'être Port-Royal, où une ancienne ferme est aménagée. Une douzaine de moines s'établissent là sous l'autorité d'un supérieur. Pour répondre à Verhorst, Ch. de

---

51 VAN ESPEN (Bernard), *Dissertation canonique sur le vice de la propriété des religieux et religieuses composée en latin par M. Bernard Van Espen Prêtre Docteur en Droit & Professeur des SS. Canons dans l'Université de Louvain*. Louvain: Gilles Denique, 1688, 312p.

52 JACQUES (É.), « Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences Port Royalistes », *art. cit.*, p. 173.

53 Arnauld et Neercassel étaient intervenus en vain pour que l'électeur de Trèves choisisse pour évêque auxiliaire Nicolas Stenon, favorable à leurs idées. Voir DEMOULIN (Louis), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*. Bruxelles/ Rome: Institut historique belge de Rome, coll. Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, n°23, 1976, 332p.; p. 110.

54 DEMOULIN (L.), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*, *op. cit.*, p. 111.

Bentzeradt s'adresse à l'électeur de Trèves à qui il envoie une protestation le 2 août 1694. Il lui écrit encore le 4 septembre 1694, qualifiant l'abbé Martini de « plus savant théologien et un des plus vertueux prêtres du diocèse »<sup>55</sup>. Il invoque par ailleurs habilement un bref du Saint-Siège qui vient d'interdire toute accusation téméraire de jansénisme. Il soutient que ses religieux et lui n'abordent pas « ces questions »<sup>56</sup> et que s'ils devaient le faire, ils veilleraient à soutenir exactement le contraire des cinq propositions. Il ajoute qu'ils sont prêts à souscrire le formulaire, pour autant que cette obligation soit imposée à tout le diocèse. L'on connaît depuis les « renouvellements »<sup>57</sup> de Saint-Cyran la hantise des jansénistes de profaner les sacrements et en conséquence leur faible fréquentation de la pénitence et de l'eucharistie. Ch. de Bentzeradt donne des exemples tirés de la vie du monastère pour prouver qu'à Orval n'existe aucune pratique restrictive à l'égard de la confession et de la communion. Rome ne suit pas Verhorst, dont la première offensive échoue. Parce que l'abbaye d'Orval est encore française ? En tout état de cause, l'Abbé continue à fréquenter et à accueillir les jansénistes les plus célèbres, même si c'est avec précaution. Présent à Bruxelles comme député des États du Luxembourg<sup>58</sup> au mois de mai 1698, Ch. de Bentzeradt rencontre P. Quesnel. Celui-ci passe discrètement trois semaines à Orval durant l'automne 1700, disant vouloir se fixer en ce lieu et « attendre là l'éternité avec beaucoup de douceur »<sup>59</sup>; c'est à regret qu'il quitte l'abbaye le 17 octobre, conservant par la suite des liens indirects et prudents avec l'Abbé, pour ne pas le compromettre. Le 10 novembre 1700, P. Quesnel écrit à Du Vaucel :

À propos de la Trappe, vous avez su la mort de son ancien abbé, Bernard-Jean Bouthillier de Rancé<sup>60</sup>. Dieu veuille oublier les fautes qu'il a faites contre

55 DEMOULIN (L.), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*, op. cit., p. 113.

56 DEMOULIN (L.), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*, op. cit., p. 115.

57 Saint-Cyran, estimant abusive la pratique trop facile de la pénitence et de l'eucharistie, demandait à ses dirigés de se convertir véritablement, d'entrer dans une vie nouvelle par un « renouvellement » – voir COGNET (Louis), *Le Jansénisme*. Paris : PUF, coll. Que sais-je ?, 1985 (5<sup>e</sup> édition), p. 26.

58 Dans le but de faire décharger la province des taxes demandées.

59 Lettre de Quesnel à du Vaucel, écrite à Orval le 14 octobre 1700. Voir LE ROY (A.), *Un janséniste en exil. Correspondance de Pasquier Quesnel*. Tome 2 : *Lettres*. Paris : Perrin, 1900, p. 104.

60 Décédé le 27 octobre 1700.

l'honneur de la vérité et contre le témoignage qu'il lui devait. L'abbé d'Orval ne peut lui pardonner ce qu'il a écrit contre la mémoire de notre défunt Père abbé [Arnauld]<sup>61</sup>.

Ch. de Bentzeradt s'est donc tout à fait éloigné de Rancé, se rangeant du côté d'Arnauld. Il ne néglige en rien sa réforme puisqu'il écrit le 16 mars 1701 au pape Clément XI pour demander une nouvelle fois son approbation et au surplus sa mise en vigueur dans toutes les maisons de l'Ordre aux Pays-Bas. La même année, il fonde un nouveau prieuré en envoyant trois de ses religieux sur la petite île de Lorricher-Werth sur le Rhin, près de Neuss<sup>62</sup>. Le 16 juillet 1705 est promulguée la bulle *Vineam Domini Sabaoth* de Clément XI qui condamne le silence respectueux des jansénistes. Verhorst se manifeste à nouveau : il veut une souscription de chaque religieux d'Orval. Ch. de Bentzeradt se défend en invoquant l'exemption du monastère à l'égard de l'Ordinaire ecclésiastique. Le 30 mars 1706, l'Abbé a décidé : il se contente de faire recevoir la bulle par la communauté, sans la signer, en faisant dresser par un notaire le procès-verbal de la cérémonie de lecture, dont il fait parvenir une expédition à l'internonce de Bruxelles. Verhorst insiste et envoie deux commissaires à l'abbaye au mois de mai. Ch. de Bentzeradt avance à nouveau le privilège de juridiction pour refuser la souscription, et précise : « [...] nous étions prêts à confirmer le rejet et la condamnation des dites cinq propositions, sans aucun subterfuge ou tromperie quelconques, mais non par une abjuration, ce qui serait reconnaître que nous avions erré en cela [...] ». Il demande enfin que Verhorst « ne s'oppose pas à [eux] et ne médite pas de troubler sans raison des âmes simples qui servent Dieu avec édification et l'Église avec fruit dans cette maison, et ne se mêlent en rien, dans leur solitude, aux controverses théologiques »<sup>63</sup>. Le jansénisme est protéiforme, mais dévoile aisément certaines caractéristiques : conception d'un christianisme à vivre sans concession, considération des droits de la personne, surtout de la pensée person-

---

61 « Enfin, avait écrit Rancé, voilà M. Arnauld mort » – JACQUES (É.), « Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences Port Royalistes », *art. cit.*, p. 187, note<sup>o</sup> 150 ; LE ROY (A.), *Un janséniste en exil. Correspondance de Pasquier Quesnel*, *op. cit.*, t. 2.

62 *L'insula felix*, souvent inondée, est abandonnée en 1707. Le prieuré, ensuite installé près de Dusseldorf, est élevé au rang d'abbaye en 1708, le domaine étant baptisé « Düsselthal ».

63 DEMOULIN, (L.), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*, *op. cit.*, p. 130-131.



nelle face aux absolutismes de l'autorité<sup>64</sup>, auxquelles Ch. de Bentzeradt n'a pu rester insensible.

### Les états d'âme d'un archevêque

En pleine turbulence révolutionnaire, le 21 juin 1793, soit deux jours avant l'incendie de tous les bâtiments par les troupes françaises<sup>65</sup>, un livre intitulé *Les Aventures de Télémaque* est dérobé à l'abbaye d'Orval par le sergent major Tartinville, qui n'en connaît sans doute alors ni le contenu ni le message. Fort des idéaux de la République, ce soldat y note :

Ce livre vient de l'abbaye d'Orval dans le temps de sa destruction, où les français ayant foulé aux pieds le despotisme et les tyrans pour se donner une constitution sage et une république indivisible qu'ils ont juré de maintenir jusqu'à la dernière goutte de leur sang. Fait au camp de Malendry ce 21 juin 1793. Tartinville sergent major de la 3<sup>e</sup> compagnie du 3<sup>e</sup> bataillon du Loiret du dit camp<sup>66</sup>.

Il s'agit en réalité d'un exemplaire d'une réédition de l'ouvrage de François de Salignac de La Mothe-Fénelon publié la première fois à Paris près d'un siècle plus tôt, en avril 1699. Ce livre à succès fut interprété comme une critique de la politique de Louis XIV. Archevêque de Cambrai depuis le 4 février 1695, Fénelon avait dû quitter la Cour et se retirer le 3 août 1697 dans son diocèse, pour s'être rangé du côté du quiétisme de madame Guyon et avoir défendu le mysticisme dans ses *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure*<sup>67</sup>. L'archevêque entretenait des contacts avec l'Abbé d'Orval. Leur approche respective du jansénisme ne les en a pas empêchés. Fénelon mit quelque temps à se déclarer contre ce

---

64 DEMOULIN, (L.), *Le Jansénisme et l'abbaye d'Orval*, op. cit., p. 23.

65 L'abbaye d'Orval est restée un champ de ruines jusqu'aux débuts de la reconstruction des bâtiments actuels en 1927.

66 Archives de l'abbaye d'Orval. Sur une autre page, un sieur Gilles Martincourt écrit : « Lecteur, Ce livre comme vous verrez dans le cours de l'histoire, donne l'exemple des bons et mauvais hommes qui sont pour régner sur les autres [...] C'est pourquoi j'ose dire et avouer avec moi que les moines d'Orval n'étaient pas dignes de posséder un aussi beau livre, où Ulysse et son digne fils donnent l'exemple du plus beau gouvernement, exhortant toutes les nations à s'y conformer [...] ».

67 AUBERT (R.), dir., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris : Letouzey et Ané, t. 16, 1967, 1514 col. ; col. 963 et suivantes.

courant. Son nom était apparu dans les contacts de Quesnel, qu'il chercha à rencontrer au nom d'une même hostilité à l'égard d'une morale laxiste et « d'opinions probables » de certains jésuites<sup>68</sup>. Ses sympathies pour la Compagnie de Jésus étaient pourtant connues. Dans ses quatre *Ordonnances et Instructions pastorales* publiées entre le 10 février 1704 et le 20 avril 1705, l'archevêque fustige clairement les « prétendus augustinien » qui avaient pris le parti de l'Abbé Eustace. En juillet 1702, celui-ci avait proposé le « cas de conscience » suivant : est-il permis d'absoudre une personne qui – comme Arnauld l'avait fait – entend pouvoir garder un silence respectueux au sujet de la présence effective des cinq propositions dans l'*Augustinus* ? Les nombreux écrits ultérieurs de Fénelon dans lesquels il dénonce la distinction qualifiée de fallacieuse entre le droit et le fait n'ont pu échapper à Ch. de Bentzeradt. L'estime réciproque des deux hommes est pourtant évidente. L'attachement à Rome et le respect de l'autorité, l'autonomie de la pensée, le goût pour la prière, l'amour mystique de Dieu et une origine aristocratique commune y ont peut-être contribué. Le 5 avril 1704, Fénelon envoie une missive au chanoine Philippe-Charles Robert pour lui demander d'écrire lui-même à « M. l'Abbé d'Orval, quoi que je ne le connaisse pas », en vue de recommander un religieux Prémontré qui veut aller chercher en cette abbaye « une retraite pour toute sa vie ». Fénelon reçoit certainement une réponse de Ch. de Bentzeradt. L'archevêque écrit en effet au même chanoine le 30 avril : « [...] je suis bien édifié et bien touché d'une réponse simple et cordiale que je viens de recevoir de M. l'abbé d'Orval. Je vous conjure de l'en remercier pour moi. J'ai une extrême envie de l'aller voir, et je serais ravi de vous y mener »<sup>69</sup>. Fénelon s'est-il rendu à Orval ? Rien ne le prouve, mais il écrit encore à Robert le 14 juillet : « [...] Quand vous écrirez à Orval, remerciez le vénérable abbé pour moi. Je l'aime et le révère. Il m'a bien édifié ». Une autre lettre du mois suivant au même destinataire comprend cette recommandation : « [...] N'écrivez point, s'il vous plaît à Orval, sans y témoigner combien je révère l'abbé et toute la maison ». Les liens entre les deux hommes se distendent-ils par la suite ? Fénelon défend ardemment la bulle *Vineam Domini Sabbaoth* du 16

---

68 MELCHIOR-BONNET (Sabine), *Fénelon*. Paris : Perrin, 2008, 464 p. ; p. 361.

69 *Correspondance de Fénelon*. Tome XII : *Les nouvelles controverses 1703-1707*. Commentaire de Jean Orcibal. Genève : Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, n°279, 1990, 371 p. ; p. 113, 132, 138.

juillet 1705. Même si, après de nombreux contacts avec Rome, il cessa d'exiger la signature du formulaire<sup>70</sup>, le 1<sup>er</sup> mars 1706, il publie la bulle dans une *Ordonnance et Instruction pastorale* et assène : « L'Église s'attribue et exerce actuellement sur l'héréticité du texte de cet auteur [C. Jansénius] une autorité suprême, irréfragable, supérieure à la raison, en un mot infail-  
libile »<sup>71</sup>. C'est aussi à cette époque, comme en prolongement du silence respectueux d'Arnauld, que Ch. de Bentzeradt utilise un point de vue purement juridique pour éviter la souscription à la bulle exigée par Verhorst : il la fait recevoir par sa communauté, ni plus ni moins.

### La chute d'un chêne

Dans *l'Éloge de la Folie*, Érasme place le problème du rapport avec autrui sous le signe de l'illusion. Le monde est un théâtre : « Il en va ainsi de la vie. Qu'est-ce autre chose qu'une pièce de théâtre, où chacun, sous le masque, fait son personnage jusqu'à ce que le chorège le renvoie de la scène ? »<sup>72</sup> À Orval, Ch. de Bentzeradt n'eut de cesse, durant près de quarante années à la tête de l'abbaye, de retrouver pour lui et sa communauté l'authenticité des premiers cisterciens. Le jour arriva où il devait en effet quitter la scène. Dans une lettre adressée le 2 septembre 1702 à dom Mabillon, il évoquait sa disparition en disant son souhait de lire *La Mort chrétienne*<sup>73</sup>, « [...] à cause d'un grand besoin que j'ai de me préparer à ce terrible passage qui ne peut être guère loin à une personne qui a atteint l'âge de 67 ans [...] »<sup>74</sup>. Le 16 mai 1707, il tombe malade. Il recommande à plusieurs reprises le maintien de « l'observance régulière » après sa mort, et

---

70 AUBERT (R.), dir., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, op. cit., col.982-983.

71 MELCHIOR-BONNET (S.), *Fénelon*, op. cit., p.362.

72 TROTOT (Caroline), éd., *L'Humanisme et la Renaissance : anthologie*, op. cit., p.84.

73 *La Mort chrétienne sur le modèle de celle de Notre Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité ; le tout extrait des originaux. Par un R.P. de la Congrégation de S. Maur*, À Paris, chez Charles Robustel, 1702, in-12. Réimprimé à Ligugé, 1895, in-18°.

74 *Correspondance de Dom Charles de Bentzeradt et de Dom Étienne Henrion...*, op. cit., p.144.

décède le 12 juin<sup>75</sup>. Il est enterré le lendemain après vêpres dans le cimetière des religieux, comme sa réforme l'imposait<sup>76</sup>. Verhorst ainsi que les abbés d'Echternach et de Châtillon assistent aux funérailles célébrées le 11 juillet dans l'église abbatiale. L'épithaphe que son successeur Étienne Henrion et la communauté font graver dans le marbre noir de la dalle de son tombeau est ainsi achevée: «*Disciplinam in pace conservate filii Eccli 41*»<sup>77</sup>. Ch. de Bentzeradt préféra Arnauld à Rancé. Il n'eut jamais cette «haine passionnée de la vie» prêtée à l'Abbé de la Trappe par Chateaubriand<sup>78</sup>. Une détermination parfois feutrée dans la défense de ses opinions et des intérêts de sa communauté révèle une personnalité attentionnée, sans doute chaleureuse, ouverte au monde, prête à faire le bonheur des autres, même contre leur gré. La notoriété lui importait peu: «il aimait l'obscurité, et c'est pour ce sujet qu'il n'a jamais voulu permettre qu'on publiât rien touchant sa réforme, disant que les solitaires devaient demeurer cachés autant qu'il est possible»<sup>79</sup>.

Ses sympathies, au sens étymologique du terme, étaient évidentes à l'égard des jansénistes; elles étaient surtout spirituelles. Séduit par de hautes exigences de rigueur morale, l'Abbé ne pouvait qu'ouvrir grandes les portes de son monastère à ce courant. Il ne pouvait ignorer l'importance accordée aux droits de la conscience individuelle par les élites intellectuelles qu'il fréquenta.

Éloquent à défaut d'être tribun, dans un subtil mélange d'esquive et de conviction, il sut appréhender à sa manière et faire siennes bien des valeurs humanistes de la Renaissance.

Étienne de la Boétie, mythique ami de Montaigne, un siècle avant l'entrée en noviciat du jeune Charles, écrivait dans son *Discours de la servitude volontaire*:

---

75 GRÉGOIRE (P.-Chr.), *L'Abbaye d'Orval au fil des siècles*, op. cit., p.273-274. Le prieur Étienne Henrion, «grand zélateur de la règle», candidat préféré de Ch. De Bentzeradt, avait été élu coadjuteur en 1703.

76 Son prédécesseur l'Abbé de Meugen avait encore été inhumé dans l'église du monastère.

77 Traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy (1613-1684): «Conservez, mes enfants, pendant que vous êtes en paix, les instructions que je vous donne».

78 CHATEAUBRIAND (Fr.-R. de), *Vie de Rancé*, op. cit., p.215.

79 GRÉGOIRE (Ch.), «L'histoire de l'abbaye d'Orval», art. cit., p.114.

Ce sont souvent ceux-là qui ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas comme la populace grossière de regarder ce qui est devant leurs pieds, mais s'inquiètent de ce qui est derrière et devant, et se remémorent de surcroît les choses passées pour juger de celles du temps à venir, et pour mesurer les présentes. Ce sont ceux qui, ayant la tête d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir : ceux-là, quand bien même la liberté serait entièrement perdue et tout hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et même la savourent ; et la servitude n'est pas à leur goût, si adroitement qu'on la déguise [...] <sup>80</sup>.

Guidé par une tête bien faite si elle n'était bien pleine, polie au moins par le savoir si ce n'est par l'étude, armé d'un attachement éprouvé à la liberté dans le sens le plus noble du terme, tel était assurément Charles de Bentzeradt, quarante-sixième Abbé d'Orval <sup>81</sup>.

---

80 DE LA BOÉTIE (Étienne), *Discours de la Servitude volontaire*. Paris : Gallimard, coll. Folio-plus. Philosophie : 16<sup>e</sup> siècle, 2008, 182 p. ; p. 30.

81 Le 25 janvier 2007, dom Lode van Hecke est devenu le soixante-deuxième Abbé cistercien d'Orval.





Adrien PASCHOUD

Université de Lausanne<sup>1</sup>

### ARPEINTER LES PASSIONS HUMAINES : LES *HISTOIRES TRAGIQUES* (1619) DE FRANÇOIS DE ROSSET

Publiées d'abord en 1614, puis rééditées sous une forme augmentée en 1619, les *Histoires tragiques* de François de Rosset<sup>2</sup> ont connu un succès considérable à l'âge classique: pas moins de quarante éditions se sont succédé jusqu'en 1758, accompagnées de traductions en langues allemande, hollandaise, anglaise... L'ouvrage de Fr.deRosset a donné un second souffle à une catégorie littéraire, le récit bref au dénouement funeste, dont l'épanouissement se situa au temps des premières Guerres de religion, avant de connaître un relatif déclin à partir des années 1580. Deux sources majeures alimentent les *Histoires tragiques*: d'une part, les contes noirs de la Renaissance italienne, traduits en France par Pierre de Boaistuau et François de Belleforest; d'autre part, les « canards », ces petites plaquettes relatant des nouvelles à sensation, dont le public fut manifestement très friand, et qui s'inspirent des chroniques judiciaires de l'époque<sup>3</sup>.

---

1 Fonds National Suisse de la Recherche scientifique.

2 ROSSET (François de), *Histoires tragiques* [1619]. Éd. établie par Anne de Vaucher Gravili. Paris: Librairie générale française, coll. Le livre de poche. Bibliothèque classique, n°703, 1994, 510p. Comprenant vingt-trois nouvelles, cette édition reproduit le dernier état du texte revu par l'auteur. Le titre dans son entier est le suivant: *Les Histoires memorables et tragiques de ce temps où sont contenues les morts funestes et lamentables de plusieurs personnes, arrivees par leurs ambitions, amours desreiglees, sortileges, vols, rapines et autres accidens divers*. Toutes les citations renverront à cette édition (désormais HT).

3 Apparus en France dès 1529, les « canards » se plaisent à raconter l'atroce (meurtres, incestes, cas de sorcellerie...) et le prodigieux (monstres, phénomènes inexplicables, catastrophes naturelles...). Accompagnés de gravures, les « canards » sont généralement précédés d'un avant-propos à teneur moralisatrice. Cette production textuelle est

Reposant sur une écriture sérielle, les *Histoires tragiques* radicalisent le matériau italien pour peindre, dans un style élevé, les égarements de l'esprit et les crimes, souvent abominables, qui en découlent. Meurtres, parricides, vengeances, mutilations, incestes, viols, adultères, possessions diaboliques, magie noire, blasphèmes : autant d'actes paroxystiques que l'écriture s'attèle à réformer dans le sens de la foi sur le modèle de la *catharsis* aristotélicienne. La figuration de l'horreur – perçue en tant que négatif de l'admiration – est en effet destinée à agir puissamment sur l'esprit, enjoignant le lecteur de se détourner du vice pour se redresser vers les vérités chrétiennes : « J'ai entrepris de donner au public [cette histoire] afin que, par le malheur d'autrui, l'on apprenne à fuir ce qui peut faire tomber aux dangers évidents qui en procèdent » (*HT*, p. 429). Au moment même où éclot l'humanisme salésien, fondé sur l'union extatique de l'homme et de Dieu, l'ouvrage de Fr. de Rosset s'attache pour sa part aux phénomènes graduels de dénaturation qui font de l'individu un monstre sur le plan moral.

Calquée sur l'*hybris* antique, portée en outre par la vogue du sénéquisme propre à la période renaissante<sup>4</sup>, la nouvelle tragique entend poursuivre des visées avant tout spirituelles et morales. Pourtant, dès ses origines, elle ne peut se départir d'une puissante équivoque. Au cours de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, de nombreuses voix jettent l'opprobre sur un genre littéraire auquel on prête une vile complaisance envers le mal. Deux arguments sont concurremment avancés : loin d'opérer une quelconque vertu cathartique, la représentation du crime exerce au contraire un pouvoir de séduction des plus pernicieux, semblable à celui que procure la littérature romanesque<sup>5</sup> ; outre cela, les auteurs des nouvelles tragiques flattent

---

sans doute le fait d'hommes d'Église, appartenant notamment aux cercles jésuites. Voir LEVER (Maurice), « De l'information à la nouvelle : les "canards" et les *Histoires tragiques* de Rosset », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°79, 1979, p. 577-593.

- 4 Rappelons que Fr. de Rosset est le cousin de Pierre Laudun D'Aigaliers, auteur d'un *Art poétique* (1598). Ce traité radicalise considérablement la matière tragique, envisagée comme un spectacle sanglant ; il s'agit d'exhiber la cruauté et l'horreur, afin de répondre aux attentes du public. Le traité de P.L. D'Aigaliers s'oppose radicalement à une conception mesurée du tragique, telle que Jean de la Taille l'avait exposée (*De l'art de la tragédie*, 1572), reprenant à son compte les préceptes d'Horace (théorie du juste milieu, adaptation du style au sujet).
- 5 C'est sans doute pour se dédouaner d'un tel soupçon que Fr. de Rosset condamne avec la plus grande sévérité les fictions héroïco-chevaleresques, à l'image des *Aventures*



insidieusement les mauvais penchants de l'âme, invitant ainsi le lecteur à passer à l'acte<sup>6</sup>. Une certaine frange de la critique moderne a privilégié, pour sa part, une lecture exclusivement autotélique de l'ouvrage de Fr. de Rosset : loin d'ouvrir à une connaissance du réel, la nouvelle tragique relèverait au contraire d'un jeu formel, d'une sorte d'ivresse textuelle, voire d'un gigantesque leurre<sup>7</sup>. Le récit entreprendrait alors de saper les fondements spirituels sur lesquels il repose, à nier ce qu'il affirme sur le ton le plus péremptoire. Quel que soit l'attrait qu'elle revêt indiscutablement, une telle optique se heurte pourtant à un double écueil. Elle ignore tout d'abord la pertinence des contextes, notamment l'inscription des *Histoires tragiques* dans la culture de la Contre-réforme ; elle ôte ensuite au récit tragique sa capacité à représenter l'ancrage historique et culturel dont il est issu et qu'il réfracte différemment. Déhistoriciser la nouvelle tragique revient alors à ignorer la manière dont celle-ci modélise le monde, lui donnant ainsi une intelligibilité inédite. C'est, à notre sens, précisément parce que l'ouvrage de Fr. de Rosset repose sur un puissant carcan apologétique qu'il permet, dans sa tessiture interne, d'apporter sur un mode tour à tour assertif et spéculatif une réflexion d'ordre théologique (le mal), anthropologique (les passions) et historique (la mémoire des guerres civiles).

---

*d'Amadis de Gaule* (HT, p. 432-433; cf. *infra*, note 14). Ces longs romans, dont le succès fut immense, idéalisent les sentiments et peignent des amours néo-platonisantes ; Fr. de Rosset stigmatise également le genre pastoral, également fort en vogue à l'âge baroque.

- 6 Bénigne Poissenot, auteur de *Nouvelles histoires tragiques* (1586), s'insurge contre ses détracteurs, lesquels « à gueules bées criaient contre les histoires tragiques, disant que notre nature de soi est assez prompte et encline à mal faire, sans, par la lecture de tels livres pleins de lascivité, mettre les allumettes dedans le feu, attiser les flammèches, qui sans aucune nourriture et aliment s'enflamment assez d'elles-mêmes, et approchant la paille et les étoupes de feu, faire toujours reverdir une incontinence que nous devrions à notre pouvoir éteindre et amortir » (cité par PECH (Thierry), *Contre le crime. Droit et littérature sous la Contre-Réforme : les histoires tragiques (1559-1644)*. Paris : Honoré Champion, coll. Lumière classique, n°24, 2000, 480 p. ; p. 103-104). Le danger que présente la figuration de l'action criminelle se pose également dans le cas de la libre-pensée : Fr. de Rosset expose longuement l'athéisme de certains libertins, notamment l'Italien Vanini (« Histoire v ») ; ce faisant, il contribue à propager les thèses les plus hétérodoxes.
- 7 Voir, par exemple, ROSNER (Anna), « The Prostitute in pieces in the *Histoires tragiques*. François de Rosset's "Histoire X" (1614) et Jean-Pierre Camus's "La sanglante chasteté" (1630) », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n°67, 2007, p. 301-308.

Les *Histoires tragiques* adoptent, on le sait, un schéma narratif toujours identique. Le cadre – historique, politique, religieux, social, juridique – qui préside aux événements sanglants est tout d’abord donné à grands traits ; apparaît ensuite l’acte criminel perpétré sous l’emprise des passions ; le récit se clôt enfin sur la mort du coupable, généralement exécuté en place publique<sup>8</sup>. La composition interne des *Histoires tragiques* obéit de toute évidence à une visée didactique, dont l’exemplarité, au sens rhétorique du terme, forme le principe essentiel. Issu de l’épidictique, l’*exemplum* procède d’un raisonnement inductif, dans la mesure où il élabore une loi générale à partir d’une étude de cas. Chaque nouvelle constitue le fragment d’une entité postulée *a priori*, laquelle prend corps en retour dans la singularité du récit. La matière littéraire permet alors de faire converger la diversité des situations, des lieux et des protagonistes vers un foyer apologétique unique. Voici ce qu’indique l’avant-propos « Au lecteur » :

Car il faut avouer que les accidents tragiques et lamentables sont d’excellentes leçons à l’instruction de la vie. Ceux que la nature a fait naître avec la moindre inclination aux actions honorables peuvent difficilement voir ou lire les changements des grandes fortunes et n’apprendre qu’ils sont hommes, c’est-à-dire sujets aux disgrâces et aux malheurs (*HT*, p. 35.).

L’énoncé d’une thèse à valeur générale, présent dans les pages liminaires sous la forme d’une maxime<sup>9</sup> ou d’un développement plus élaboré<sup>10</sup>,

---

8 Momentanément bouleversé, l’ordre social retrouve son équilibre par cet usage de la force dont la portée symbolique est évidente. La monarchie de droit divin se trouve renforcée, voire régénérée, par l’exercice de la loi. L’individu qui a subverti les lois du Royaume se voit soumis à une justice horizontale (celle des hommes) et verticale (celle de Dieu) ; il est contraint de faire « amende honorable », en implorant le pardon « à Dieu, au Roi et à la Justice ». Voir sur ce point : PECH (Th.), « Le théâtre des supplices », *Littératures classiques*, n°40, 2000, p. 309-325.

9 Cf. l’incipit de l’« Histoire XI » : « Il n’est rien de plus véritable que quiconque fait du bien à un ingrat perd sa peine. Ceux qui tâchent [d’]obliger des ingrats par des bienfaits ressemblent proprement à ceux qui nourrissent des louveteaux, qui, puis après, les déchirent » (*HT*, p. 263).

10 Voir les pages liminaires de l’« Histoire V » : « De toutes les passions humaines, je pense que celle de l’amour est la plus violente. Lorsque cette fureur s’est rendue maîtresse de notre âme, la raison n’y trouve plus de place. C’est en vain qu’on y veut apporter un remède. La plaie en est incurable, il faut le plus souvent qu’on en reçoive la guérison de la main du désespoir, et principalement lorsqu’on perd le sujet d’où procède le mal.

encadre par ailleurs chaque nouvelle. Le récit dans son entier se donne pour tâche d'accréditer le propos initial ; il s'achève le plus souvent sur une clause récapitulative, conformément au modèle quintilien de la *narratio* et de la *probatio*<sup>11</sup>. Par ce biais, Fr. de Rosset entend substituer à la pesanteur des traités et de la leçon savante un récit bref, lequel se réclame de l'éloquence sacrée, fondée sur l'alliance de la foi et de la raison. En cela, les *Histoires tragiques* s'inscrivent dans le prolongement des directives de la Contre-réforme, dont Fr. de Rosset est l'un des représentants en France. En 1614, ce dernier publie *Le Saint, l'œcuménique et le général concile de Trente* dont l'objectif est de favoriser la diffusion des principes post-tridentins en France<sup>12</sup>.

L'homogénéité narrative des *Histoires tragiques* tient également à la volonté de n'offrir au lecteur que des faits « véritables », rapportés selon l'auteur avec la plus grande exactitude. C'est en véritable spectateur de la vie, au sens socratique, que le narrateur se présente ; il délaisse de fait l'argument d'autorité devant la primauté de l'« autopsie »<sup>13</sup> : « Voici une cruauté non moins étrange que véritable, j'en parle comme témoin oculaire. Elle mérite d'être écrite en lettres de sang en cette sorte » (*HT*, p. 234)<sup>14</sup>. On conçoit dès lors aisément que Fr. de Rosset refuse de recourir à la fable mythologique ou à l'histoire gréco-latine, jugées trop peu fiables sur le plan de la véracité. Les protagonistes des *Histoires tragiques* se meuvent tous dans un passé des plus récents (celui des guerres civiles), qu'il s'agisse de personnages notoires de la classe aristocratique, ou d'individus aux exis-

---

L'histoire que je veux vous raconter en rend témoignage. Elle contient tout ce qui peut se remarquer en amour de funeste et de tragique » (*HT*, p. 181-182).

11 QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*. Trad. par Jean Cousin. Paris : Les Belles Lettres, coll. Collection des universités de France, 1975, CXXVI-187 p. ; IV, 2, en particulier § 13 et § 21.

12 Rosset y évoque par ailleurs la « profession contraire où il a été nourri », c'est-à-dire le protestantisme qu'il a ensuite renié.

13 Sur cette configuration épistémique, voir HARTOG (François), *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris : Gallimard, coll. Folio. Histoire, n°101, 2001, 581 p. ; p. 395-459.

14 Voir également « Histoire I » : « L'histoire que je vais raconter témoigne de la vérité de mon dire » (*HT*, p. 38). Il s'agit ici d'être l'historien des turpitudes humaines ; la préface « Au lecteur » inscrit du reste la matière des *Histoires tragiques* dans la grande tradition historiographique antique, notamment celle de Polybe.

tences souterraines, dont les « canards » rapportent avec complaisance les méfaits. Fr. de Rosset déroge toutefois à ses principes lorsqu'il transpose la matière narrative dans un ailleurs lointain, comme en témoigne l'« Histoire II », située dans le royaume de Perse. C'est une nouvelle à clés qui est livrée ici, l'identification des protagonistes étant relativement aisée à effectuer. Ainsi le *sofi* est-il en réalité Henri III ; sous le nom de Parthénie se cache Marie de Médicis ; quant au personnage d'Alcandre, il désigne de toute évidence Henri IV... Cette entorse flagrante au principe de véridicité, motivée par un devoir de prudence (mais dont le lectorat n'est sans doute pas dupe), interroge de plain-pied le statut référentiel des *Histoires tragiques* et les connivences de celles-ci avec le domaine fictionnel. Comme nous l'avons rappelé auparavant, Fr. de Rosset éprouve la plus vive méfiance à l'égard de la matière romanesque, qu'il juge exclusivement tournée vers le mensonge et prompt à exciter l'imagination pervertie du lecteur<sup>15</sup>. Mais, ce faisant, Fr. de Rosset a lui-même recours aux procédés qu'il dénonce : c'est là tout le paradoxe d'une production textuelle qui n'a de cesse de disqualifier la fiction pour la remplacer par un discours qui lui est à bien des égards semblable. Cette aporie est résolue, cependant, dans la mesure où la matière littéraire est considérée comme un adjuvant de la foi, lorsqu'elle est utilisée à bon escient.

Ainsi charpentée, la *dispositio* des *Histoires tragiques* ne peut conduire, à la première lecture, qu'à une interprétation restrictive des actions humaines. Fr. de Rosset transpose dans le cadre de la nouvelle tragique une anthropologie théologique fondamentalement pessimiste, dont les traits sont empruntés à la tradition augustinienne. Destituée de son origine divine, l'âme apparaît comme irrémédiablement viciée ; elle est caractérisée

---

15 Ainsi, par exemple, « [l]es discours [d'une religieuse sous l'emprise du Diable] sont[-ils] remplis de vanité, de propos mondains et de traits lascifs. Au lieu de ses heures, elle a toujours entre les mains quelques *Amadis de Gaule* ou quelque autre livre traitant de l'amour désordonné » (HT, p.432) ; il est question ensuite de « livres lascifs » (HT, p.433). Le prélat Jean-Pierre Camus, auteur également d'histoires tragiques, condamnera de manière semblable la lecture des romans (bien que par ailleurs, tout comme Fr. de Rosset, il fasse un large usage des procédés fictionnels dans une optique spirituelle – voir ZUFFEREY (Joël), *Le Discours fictionnel. Autour des nouvelles de Jean-Pierre Camus*. Louvain/ Paris/ Dudley (Mass.) : Éd. Peeters, coll. La république des lettres, n°29, 2006, x-227 p. ; en particulier p. 141-143.

par un orgueil et un amour de soi démesurés<sup>16</sup>. Le mal en constitue de toute évidence le point nodal. À l'image des prédicateurs les plus véhéments de son temps, Fr. de Rosset dénonce l'«infection» morale dont l'individu est la victime et qui le rend inapte aux vertus chrétiennes. L'écart entre nature et surnature est accentué aux seules fins de représenter un univers privé de sens dans lequel l'individu demeure soumis à des forces qui le broient :

Cruels destins, qui ordonnez de nos jours comme il vous plaît! Pourquoi permettez-vous que la nature produise de si dignes fruits, puisqu'ils sont de si peu de durée? Est-ce point que vous avez ordonné du monde en cette sorte que les plus belles choses passent toujours légèrement, et qu'un matin voit naître et mourir les plus belles fleurs? (*HT*, p. 443)

Outre qu'elles convoquent la thématique chrétienne de la *vanitas vanitatum*, mêlée au *fatum* antique, les *Histoires tragiques* font également la part belle à l'une des grandes topiques de la littérature de dévotion, à savoir la corruption des temps présents. Elles se proposent ainsi de «peindre» un siècle «maudit et détestable» (*HT*, p. 234), un siècle «infâme» et «abominable» (*HT*, p. 462). Selon un procédé métonymique, la «corruption» du siècle réfracte les passions dévoyées en même temps qu'elle les fait naître en retour. L'intention n'est pas ici d'élaborer une théodicée (cette tâche revient aux théologiens), mais de rendre dans un style hyperbolique le «néant» propre à la condition humaine. Relevant d'une esthétique du «tableau» qui se confond avec le procédé rhétorique de l'*enargeia*, ces récits sont en effet entièrement tournés vers une exacerbation de la Chute ; ils semblent toucher en dernière instance à la négation pure et simple d'un principe providentiel. Or, il est impensable, d'un point de vue théologique, de parvenir à une telle extrémité : afin de rendre compte de l'acte criminel dans sa dimension singulière et insoutenable, Fr. de Rosset appose une lecture d'ordre eschatologique, seule à même de résorber l'horreur dans un régime unitaire de compréhension : « Que nous présagent ces aventures exécrables si elles ne sont les avant-coureurs du jour dernier, où toutes les choses doivent retourner au néant » (*HT*, p. 471). Les passions humaines sont alors inscrites dans un espace d'intelligibilité qui fait fusionner les

---

16 Appliqué autant au physique qu'au moral, le terme «dénaturation» apparaît à de nombreuses reprises (cf. *HT*, p. 230, 234, 245, 247, 290, 470 et 478). L'« Histoire XXII » a pour titre : « Des barbaries étranges et inouïes d'une mère dénaturée ».

temporalités terrestres et célestes. L'évocation de l'acte criminel permet au narrateur de se placer dans une position surplombante, celle du messager porteur des vérités les plus élevées. Surtout, le chaos qui précède le Jugement dernier présente un réservoir littéraire inépuisable, fort propice à la méditation sur la Chute et la rédemption. Les *Histoires tragiques* engagent en cela une écriture de l'anti-nature, de la laideur morale et de l'abjection, à l'image du monstre qui produit aversion et étonnement; elles multiplient oxymores et métaphores (notamment florales<sup>17</sup>) pour peindre les abominations d'une société vouée à l'*ekpyrose*.

Aux côtés de ce prophétisme funèbre, les *Histoires tragiques* font cependant apparaître une interprétation plus circonstanciée de l'action criminelle, dont les soubassements relèvent d'une optique théologique accueillante, sinon conciliatrice, celle que promeut – en dépit d'importants clivages internes – la culture post-tridentine. Certes, l'individu ne peut de lui-même susciter le don de la grâce, mais il conserve néanmoins les vestiges de sa condition originelle selon le principe de l'*imago Dei*. Doué d'une âme qui est le siège de la connaissance, l'homme porte en lui l'aptitude à concevoir l'existence d'un Dieu qu'il ne sait pourtant pas toujours nommer ou qu'il se refuse à suivre par vain orgueil; il peut alors coopérer par ses propres forces à son salut. Aussi l'écueil de la double prédestination, telle que les courants réformés les plus rigoristes l'entendaient sur la base des écrits augustinien, est-il évité. On en veut pour preuve les composantes néo-stoïciennes qui traversent par endroits les *Histoires tragiques*<sup>18</sup>: à plusieurs reprises, en effet, Fr. de Rosset fait apparaître dans la bouche des condamnés sur l'échafaud l'éclat de la grâce et du libre-arbitre. Il en est ainsi du récit de la mort de la dénommée Dragontine (l'onomastique est évidente), une femme qui s'est livrée aux pires exactions:

Vous voyez, Messieurs, le changement des choses humaines. Vous voyez, dis-je, un exemple qui n'aura peut-être d'autre exemple jamais au monde. Je prends la mort en patience, puisque l'on me la donne justement, et tant s'en faut que je veuille que mon fils se ressouvienne de ma mort, qu'au contraire je

---

17 Cf. par exemple: « Ô misérable condition du sort des mortels, comparable à la feuille des arbres ou aux plus belles fleurs qui ne vivent qu'un matin et qui meurent en naissant! » (*HT*, p. 38).

18 Fr. de Rosset peint des actes magnanimes, emprunts de grandeur sénéquienne. Cf. par exemple « Histoire VIII » (en particulier p. 233) et « Histoire XI » (en particulier p. 263).

lui donne ma malédiction si jamais il est poussé d'aucun désir de vengeance. Ô Dieu, dit-elle encore, en poursuivant son discours et élevant les yeux au Ciel, accordez-moi tant de faveur que mon âme soit traitée plus doucement en l'autre monde, que mon corps ne reçoit maintenant de honte et d'infamie (p. 69).

Ces *ultima verba* relèvent d'un artefact topique, celui de la conversion à Dieu devant la mort. Destinée à l'édification, la mise à mort de Dragontine répond sans nul doute à un « horizon d'attente », au sens que l'esthétique de la réception emmenée par Hans Robert Jauss et ses continuateurs a donné à ce terme<sup>19</sup>. Le lectorat dévot accueillera avec ferveur ce revirement soudain qui fait de l'échafaud un lieu où se disent l'horreur et la grandeur, la perte et le gain, la violence et les prémisses du pardon. Le supplice met en scène un temps et un espace autres, marques d'une présence divine qui excède le monde des hommes; le mal devient la condition nécessaire à une sorte d'épiphanie du divin dans la conscience criminelle (le précepte aristotélicien selon lequel le sujet soumis au tragique n'est ni fondamentalement bon, ni fondamentalement mauvais<sup>20</sup> légitime de toute évidence ce schème antithétique). Proche à certains égards de la tradition hagiographique, le récit de cette mise à mort n'invalide pas le pessimisme augustinien qui traverse les *Histoires tragiques*, mais il le tempère, dans la mesure où l'homme se voit restituer son origine divine.

La solidarité des contraires qui anime les derniers instants de Dragontine demeure, nous le voyons, relativement conventionnelle dans son traitement. Fort de ses visées apologétiques, le récit reste en-deçà d'une saisie de la *psyché* (bien que le terme soit anachronique), dans la mesure où la conversion de Dragontine demeure d'abord et avant tout un artefact de papier. Il n'en va pas de même, cependant, lorsque François de Rosset s'attelle à explorer les passions dévoyées qui sont à l'origine de l'action criminelle. Se référant à la « salutaire chirurgie » propre à la tradition augustinienne, Fr. de Rosset procède à une *anatomie*, au sens moral, de l'âme. Les *Histoires tragiques* témoignent à cet égard d'une souplesse interprétative que ne laissait aucunement présager une production littéraire entièrement vouée à stigmatiser le péché et ses funestes conséquences.

---

19 Voir JAUSS (Hans Robert), *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1978, 305 p.

20 ARISTOTE, *Poétique*, 1454a-b.

Tout ce qui ressort de la causalité diabolique offre à cet égard un questionnement précieux sur ce que l'on pourrait nommer les états de conscience. En tant qu'« ennemi du genre humain » prompt à s'insinuer dans les esprits, le Diable constitue bien évidemment l'un des leviers de l'action criminelle. C'est le cas de l'« Histoire XX » qui relate avec force détails un cas de possession au cours de laquelle une religieuse se voit « polluée » par les esprits mauvais. Mais au-delà du scandale horrifié que constitue cet acte « contre-nature », ce récit explore les vertiges de l'âme en proie aux spectacles d'ombres et aux simulacres créés par le Diable. Le genre tragique privilégie de ce point de vue une approche diffractée du sujet : si elle relève de la condition pécheresse, l'action criminelle doit en effet se lire à l'aune d'un dessaisissement du moi, placé ici sous l'égide du démoniaque. À la fois objet et sujet de la transgression, l'individu n'est plus envisagé en tant qu'entité stable ; ses intentions et ses motivations sont soumises à des états pluriels, contradictoires, métamorphiques. Il n'est pas indifférent que Fr. de Rosset convoque à plusieurs reprises le personnage mythologique de Protée<sup>21</sup>. Par le truchement de cette figure antique, l'auteur des *Histoires tragiques* traduit l'inextricable enchevêtrement que constituent les soubresauts de l'âme. Se dessine alors une interrogation fondamentale sur l'impossibilité de se soustraire aux illusions que suscite, à titre d'exemple, le désir amoureux :

Telles étaient les plaintes de Lucidor à qui la douleur plutôt que la vérité faisait tenir ce langage [...] Nous sommes hommes, et par conséquent sujets aux passions humaines qui, en des coups si sensibles, nous ôtent, et le jugement, et la raison (*HT*, p. 88).

Sans doute ne pourrait-on voir qu'une simple illustration des passions et de leurs funestes conséquences que stigmatise avec véhémence François de Rosset, mais ce qu'il convient de retenir surtout est la tentative de sonder l'écart qui se loge entre la douleur et l'intelligibilité de celle-ci dans la subjectivité.

L'instabilité foncière du sujet explique en grande partie la part relativement faible, voire inexistante, qu'occupe le portrait dans les *Histoires tragiques*<sup>22</sup>. Fr. de Rosset privilégie des notations isolées ou des variations

21 Cf. par exemple *HT*, p. 236 et p. 366.

22 Voir ARNOULD (Jean-Claude), « Les visages de la douleur dans les récits tragiques du XVI<sup>e</sup> siècle », dans YON (Bernard), éd., *La Peinture des passions. De la Renaissance à*



d'éléments relatifs à la *psyché*. En lieu et place du portrait qui permettrait de saisir un individu dans sa totalité, Fr. de Rosset favorise l'évocation parcellaire des passions et des états paroxystiques qui en découlent. La peinture des passions relève en ce sens davantage d'une dynamique narrative que descriptive (les traits physiques ou moraux constituent des indices de lecture univoques). Une dynamique qui se lit à deux niveaux : celui du personnage dont la subjectivité éclatée, obscure ou cachée est mise en avant, celui du narrateur qui fait état des faux-semblants qui informent l'âme criminelle (à cet égard la thématique de la dissimulation est omniprésente). C'est du moins ce qui ressort à la fois du péri-texte (« Au lecteur ») et des nombreuses gloses et réflexions qui ponctuent les *Histoires tragiques*. Le narrateur commente le récit, insiste sur tel aspect, explicite le sens de telle action, prend part aux polémiques de l'époque : Fr. de Rosset fait par exemple état des controverses liées à l'explication des phénomènes de possession<sup>23</sup> ; la sueur de sang du Christ, objet là aussi d'un vif débat au sein des cercles savants, est également évoquée (*HT*, p. 175)<sup>24</sup>. Plus largement, l'écriture permet d'aborder ce que les ouvrages théologiques, les textes juridiques ou les traités des passions ne peuvent faire : construire par le biais d'une fiction expérimentale un champ d'investigation du sujet. Le genre tragique sert alors à échafauder des modèles de pensée pour pallier les manques des données saisies dans le champ de la réalité, sans que, bien entendu, ces modèles ne puissent être validés empiriquement.

La figuration des passions, en tant que paysages violents de l'âme, ne sauraient cependant se limiter à une approche essentialiste de l'individu, quels que soient les degrés d'analyse que Fr. de Rosset y appose. Les actes criminels doivent aussi et surtout se lire à l'aune d'une perspective

---

*l'âge classique*. Saint-Étienne : Publications de l'université de Saint-Étienne, 1995, 398 p. ; p. 49-59.

23 Voir *HT*, p. 130 : « [Les athées et les hérétiques] disent que la fantaisie blessée reçoit de vaines impressions et des chimères qui font fourvoyer l'entendement du droit chemin de la raison, allèguent l'exemple des prétendus sorciers qui croient être portés aux sabbats pendant qu'ils sont assoupis de sommeil ». Si Fr. de Rosset réfute cette interprétation, on retiendra la remarquable capacité d'absorption des *Histoires tragiques* s'agissant des controverses les plus vives de leur temps.

24 Voir plus généralement GŒURY (Julien), « Le motif de la sueur de sang dans les *Théorèmes sur le sacré mystère de notre rédemption* de Jean de La Ceppède », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 194, 1997, p. 145-156.

surplombante qui subordonne le genre tragique à ce que l'on pourrait nommer un acte de conjuration du passé. Il faut envisager ici l'ouvrage de Fr. de Rosset dans son historicité : celui-ci paraît dans un contexte marqué par le souvenir douloureux des Guerres de religion et surtout par le traumatisme considérable né de l'assassinat, en 1610, d'Henri IV, « funeste et lamentable accident », selon Fr. de Rosset (*HT*, p. 77). Survenu peu après un véritable tour de force politique qui avait conduit à la pacification (certes relative) du royaume de France, le régicide perpétré par Ravailiac a durablement nourri la hantise de la sédition et le spectre d'un nouveau conflit confessionnel, faisant craindre « les horreurs des calamités passées » (*HT*, p. 77). Les *Histoires tragiques* réfractent ainsi les crises successives qui se sont abattues lors du règne des derniers Valois et de la première monarchie des Bourbons, ce temps où

le frère attentait sur la vie du frère, et que le propre fils, poussé d'un zèle inconsidéré de religion, n'avait point horreur d'enfoncer sa main exécration dans le sein de celui qui l'avait engendré, et le propre père de couper la gorge à celui qu'il avait fait naître (*HT*, p. 75-76).

Mais les *Histoires tragiques* ne se cantonnent pas, toutefois, à évoquer le passé sur le ton de la seule déploration tragique. À nos yeux, Fr. de Rosset dote la *catharsis* aristotélicienne d'une dimension inédite, celle de panser stylistiquement les plaies ouvertes par les luttes confessionnelles. L'acte n'a rien d'anodin, bien au contraire : rappelons que le pouvoir royal, sous Henri IV, avait imposé à ses sujets un devoir d'occultation du passé. Afin de ne pas raviver les conflits confessionnels, la monarchie interdit toute évocation des guerres civiles (et plus particulièrement des massacres de la Saint-Barthélemy) dans les écrits pamphlétaires, la littérature sermonnaire et les prêches. C'est cet impératif qu'énonce l'édit de Nantes, rédigé en 1598, puis enregistré par le Parlement de Paris en 1599 :

[...] avons, par cet édit perpétuel et irrévocable, dit, déclaré et ordonné, disons, déclarons et ordonnons : I. Premièrement, que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne et durant les autres troubles précédents et à leur occasion, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue. Et ne sera loisible ni permis à nos procureurs généraux, ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps, ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucunes cours ou juridictions que ce soit. II. Défendons à tous nos sujets, de quelque état et qualité qu'ils soient, d'en renouveler la mémoire, s'attaquer, ressentir, injurier, ni provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé, pour quelque

cause et prétexte que ce soit, en disputer, contester, quereller ni s'outrager ou s'offenser de fait et de parole, mais se contenir et vivre paisiblement ensemble comme frères, amis et concitoyens, sur peine aux contrevenants d'être punis comme infracteurs de paix et perturbateurs du repos public<sup>25</sup>.

Le décret ne sera cependant appliqué que de manière assez lâche pour ce qui a trait à la littérature en prose et au théâtre des premières années du XVII<sup>e</sup> siècle : la production littéraire, pour autant qu'elle aille dans le sens de la politique royale, n'est aucunement frappée d'un interdit de représentation (il suffit de songer par exemple à la tragédie *Cléophon* de Jacques de Fonteny qui, en 1600, évoque sous une forme à peine déguisée l'assassinat d'Henri III<sup>26</sup>). Il nous paraît que Fr. de Rosset a su rendre, pour sa part, des plus fructueux cet interdit en le contournant. L'horreur qu'évoquent les *Histoires tragiques* traduit métaphoriquement les guerres civiles pour toucher à une écriture de la consolation, au sens antique du terme. Loin de se complaire dans la fascination qu'exerce le mal (il s'agit de dépasser le plaisir que l'on peut éprouver devant la souffrance d'autrui), l'écriture est un moyen d'inscrire l'espérance et la réconciliation dans la conscience collective. Il serait cependant inexact, bien entendu, de voir dans les *Histoires tragiques* une dimension irénique, laquelle ferait abstraction de l'orientation confessionnelle de l'auteur. Il s'agit pour Fr. de Rosset de ramener les courants réformés à l'orthodoxie catholique ; la pacification ne peut être menée que par le biais d'une violence symbolique exercée à l'égard des « hérétiques », souvent évoqués dans les *Histoires tragiques* comme des auteurs de troubles. C'est dans tous les cas par une fictionalisation de l'histoire que l'écriture de Fr. de Rosset opère (ou tente d'opérer) une reconstruction des solidarités anciennes qui avaient caractérisé le royaume de France avant les crises ouvertes par les luttes confessionnelles.

Au terme de ce parcours, plusieurs constats s'imposent. Loin de se réduire à une production littéraire stérile, sous prétexte qu'elles suivraient un schème narratif toujours identique, les *Histoires tragiques* de François de Rosset témoignent au contraire d'une grande capacité à faire dialoguer la fiction et le factuel. L'écriture sérielle demeure ouverte à un questionne-

---

25 *L'Édit de Nantes*. Éd. présentée, établie et annotée par Janine Garrisson. Nantes : Atlantica, 1997, 130-80 p. ; p. 29.

26 FONTENY (Jacques de), *Cléophon, tragédie conforme et semblable à celles que la France a veues durant les guerres civiles*. Paris : F. Jacquin, 1600, 47 p.

ment devant les mécanismes qui régissent les passions ; à ce questionnement répondent des régimes explicatifs pluriels. Tantôt l'action criminelle est ramenée à une simple impulsion de la *psyché*, soumise aux désordres de l'âme, tantôt elle s'ouvre à un niveau d'analyse plus complexe, fondé sur un principe causal dont l'auteur sonde avec minutie la nature. L'ouvrage de Fr. de Rosset se montre accueillant aux contraires : il absorbe des substrats de pensée et de représentation dont la coexistence paraît inconciliable, notamment pour ce qui a trait à l'anthropologie théologique qui s'y déploie. On pourrait avancer en dernière analyse l'hypothèse selon laquelle la composition organique des *Histoires tragiques*, susceptible d'être toujours amplifiée (l'ouvrage sera considérablement augmenté au fil des nombreuses rééditions aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>27</sup>), répond certes au goût du public, mais témoigne également de la volonté d'arpenter sans relâche les actions humaines, qu'elles soient criminelles ou, plus rarement, vertueuses. Dans tous les cas, l'ouvrage de Fr. de Rosset voue une confiance absolue – mais cela est hautement paradoxal – à la fiction, seule capable d'étendre le champ de la connaissance à des territoires aussi vastes que la conscience et le rapport de celle-ci avec l'histoire.

---

27 Après la mort de Fr. de Rosset en 1619, le recueil ne cessera, nous l'avons dit, de s'enrichir. Les éditions paraissent toujours sous son nom, mais elles sont alimentées par des écrivains tiers (par exemple Des Escuteux); on y trouvera l'histoire de la marquise de Ganges (ajoutée en 1667) et celle de la Brinvilliers, célèbre empoisonneuse (1676).



Danielle PISTER

Université de Lorraine

**« L'ÉPICYCLE DE MERCURE » OU LE « PETIT TAS DE BOUE » :  
LE PHILOSOPHE DES LUMIÈRES EN QUÊTE D'UN GÎTE**

Parlant de la réflexion qu'il se propose de développer dans *L'Esprit des Lois*, Montesquieu affirme qu'« il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser »<sup>1</sup>. Les philosophes des Lumières n'auront pas d'autre démarche<sup>2</sup>: leur but n'est pas d'asséner de prétendues vérités définitives, mais de donner à leurs lecteurs les moyens de découvrir, par le seul cheminement d'une pensée guidée par la raison, les fondements incontestables de notre univers physique et mental. Ce processus peut seul garantir une adhésion intellectuelle ferme et durable. À cette fin, la première étape de cette recherche consiste dans le changement d'approche des questions abordées, qu'il s'agisse, pour chaque individu, de son environnement immédiat, de sa place dans la société ou de celle qu'il occupe dans l'univers. Pour changer son regard sur ce qui lui semble familier, il est nécessaire de le priver de ses repères habituels afin de le libérer des préjugés qui lui tiennent habituellement lieu de savoir.

Ce déplacement des lignes passe, pour l'écrivain, par un changement dans la façon de présenter ce dont on parle. Puisque, selon la *Genèse*, nommer c'est faire exister, la manipulation du langage et le jeu sur sa fonction référentielle permettent de faire découvrir au lecteur une réalité qu'il

---

1 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748), Livre onzième, ch.xx, dans *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°86, t. II, 1951, 1810 p.; p.450.

2 Cf. la préface du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire: « Les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié » (Paris: Classiques Garnier éd., coll. Classiques Garnier. Poche. Littérature, 2008, xcvi-614 p.-[16]p. de pl.; p.4).

ignorait ou qu'il ne percevait que confusément. À l'exemple de ce XVIII<sup>e</sup> siècle défini par la métaphore de la lumière, propre à traduire le passage de l'obscurantisme antérieur à une pensée et à une action libres, éclairées qu'elles sont par la raison, le discours du philosophe évite les concepts trop abstraits et choisit plus volontiers une formulation concrète pour rendre plus accessible son raisonnement. Les images expressives, les comparaisons inattendues, susceptibles de frapper les imaginations et de susciter des émotions assez fortes pour ébranler les certitudes de chacun, fondent la démonstration et ouvrent la voie à un cheminement aisé de la pensée en modifiant la perception habituelle du monde. En ce sens, « la métaphore est la substitution identitaire par excellence, puisqu'elle affirme que A est B »<sup>3</sup>. Il ne s'agira pas ici de faire une étude linguistique des métaphores, ni de s'enfermer dans une acception stricte de la métaphore, mais de relever quelques procédés qui font « image » et qui peuvent modifier le regard sur le monde.

Pascal, partant de la question « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? », affirmait sa volonté de faire voir à son lecteur « un abîme nouveau », afin « qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, [c'est-à-dire] l'univers », il « apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix ». L'apologiste ne cache pas les difficultés de la tâche : « Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses »<sup>4</sup>. Ce dépaysement, par le déplacement virtuel dans l'espace, constitue un des moyens privilégiés par les écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle pour arracher leurs contemporains à leur conformisme intellectuel : qu'il s'agisse des Persans de Montesquieu ou de l'habitant de Sirius imaginé par Voltaire, en découvrant des contrées nouvelles, tous changent de mode de pensée. Le problème reste, dans tous les sens du terme, de trouver la bonne distance entre le connu et ce qui reste à découvrir. Diderot soulève lui-même le problème en opposant l'attitude du Philosophe à celle de son interlocuteur, le Neveu de Rameau, lorsqu'il s'agit de commenter la pantomime à laquelle

---

3 MEYER (Michel), *Principia rhetorica: une théorie générale de l'argumentation*. [Paris]: Fayard, coll. Ouvertures, 2008, 327 p. ; p. 71.

4 PASCAL (Blaise), *Les Pensées*. Éd. Michel Le Guern. [Paris]: Gallimard, coll. Folio, n°936, t. 1, 1977, 340 p. ; fragment 185, p. 153-155.

se livrent les hommes en société: le premier reste, selon l'expression empruntée à Montaigne, «*perché sur l'épicycle de Mercure*», tandis que le second «abandonne aux grues le séjour des brouillards» et va «terre à terre». C'est-à-dire que l'un s'attache aux principes, tandis que l'autre demeure prisonnier des contingences<sup>5</sup>. Cette dualité semble faire écho, d'une façon en quelque sorte sécularisée, à celle décrite par Pascal quand il oppose la grandeur de l'homme à sa misère.

Parce que Voltaire s'est voulu le contradicteur de l'auteur des *Pensées*, auquel il emprunte certains mots clés, nous nous attacherons essentiellement à relever, dans les récits de fiction de celui qui a donné ses lettres de noblesse au conte philosophique, quelques traits caractéristiques de ses métaphores récurrentes.

### L'infiniment petit

Voltaire rappelle sans cesse à ses semblables combien leur place est modeste dans l'univers, et utilise, comme Pascal, le terme d'«*atome*». Ce dernier désigne, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la plus petite partie en laquelle puisse se diviser la matière visible, inerte ou vivante<sup>6</sup>. Dans *Micromégas*, ce vocable qualifie les êtres humains avec lesquels les deux voyageurs, venus respectivement de Sirius et de Saturne pour visiter la terre, cherchent à entrer en contact<sup>7</sup>. Mais «*atome*» renvoie également à une mesure de l'espace

---

5 DIDEROT (Denis), *Le Neveu de Rameau*, dans *Contes et romans*. Éd. Michel Delon. [Paris]: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°25, 2004, LVII-1300 p.; p. 617.

6 Cf. article «*Atomes*», dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, rédigées à partir de 1770 et longtemps publiées avec les autres articles du *Dictionnaire philosophique*; consultable à l'adresse électronique suivante: [http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire\\_-\\_Dictionnaire\\_philosophique.pdf](http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire_-_Dictionnaire_philosophique.pdf); p. 349-351; p. 351: «*Vous pouvez diviser un grain d'or en dix-huit millions de parties visibles; un grain de cuivre, dissous dans l'esprit de sel ammoniac, a montré aux yeux plus de vingt-deux milliards de parties; mais quand vous êtes arrivé au dernier élément, l'atome échappe au microscope; vous ne divisez plus que par imagination*».

7 VOLTAIRE, *Micromégas*, dans *Romans et contes*. [Paris]: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°3, 1979, LXXIV-1316 p.: «*Le Saturnien [...] voulut deviner d'où un si petit atome tirait son mouvement, s'il avait des idées, une volonté, une liberté*» (ch. IV, p. 28); «*Micromégas, bien meilleur observateur que son nain, vit clairement que les atomes se parlaient*» (ch. VI, p. 3). Toutes les références ultérieures aux contes de Voltaire renverront à cette édition procurée par Frédéric Deloffre et Jacques Van Den Heuvel.

occupé par un corps quelconque : « notre existence est un point, notre durée un instant, notre globe un atome ». Il est question ici de Saturne, la deuxième plus grande planète du système solaire après Jupiter, dont l'habitant ne peut espérer vivre « que cinq cents grandes révolutions du soleil » autour de cette dernière, soit, à l'échelle humaine, quinze mille ans. Pourtant, déplore le Saturnien : « c'est mourir presque au moment que l'on est né »<sup>8</sup>.

Cette transposition, du microcosme au macrocosme, d'un vocabulaire banal dans l'usage qui peut en être fait sur Terre, permet un jeu sur les variations d'échelle. Il ne produit pas seulement un effet comique ; il offre au lecteur l'occasion de prendre la mesure, autant que faire se peut, d'un espace-temps dont il ne peut avoir, étant données les limites que sa condition humaine impose à son entendement, une perception immédiate. Voltaire insiste, dans *Micromégas*, sur cette notion de relativité : le voyageur interplanétaire apprend des hommes « qu'il y a des animaux qui sont pour les abeilles ce que les abeilles sont pour l'homme, ce que le Sirien lui-même était pour ces animaux si vastes dont il parlait, et ce que ces grands animaux sont pour d'autres substances devant lesquelles ils ne paraissent que comme des atomes »<sup>9</sup>.

Suivant la leçon pascalienne, Voltaire insiste, de toutes les façons possibles, sur la petitesse de l'homme dans l'infini de l'univers. Refusant l'affirmation biblique suivant laquelle le monde aurait été créé à leur usage exclusif, Voltaire met en garde ses semblables contre toute tentation orgueilleuse en minorisant l'idée qu'ils peuvent se faire de la place qu'ils occupent dans l'univers. Il ne s'agit plus de les propulser dans les espaces infinis, mais de les ramener à l'échelle d'objets ou d'êtres familiers : « en prenant la taille des hommes d'environ cinq pieds, nous ne faisons pas sur la terre une plus grande figure qu'en ferait sur une boule de dix pieds de

---

8 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. II, p. 23.

9 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VI, p. 33. Cette affirmation renvoie à une croyance ancienne suivant laquelle les habitants supposés des planètes auraient une taille proportionnelle à la distance qui les sépare de la Terre. C'est pourquoi l'habitant de Saturne est appelé comiquement « le nain » quand Voltaire le compare à Micromégas venu d'une planète plus lointaine, donc plus grand.



tour un animal qui aurait à peu près la six cent millième partie d'un pouce en hauteur»<sup>10</sup>.

Non seulement l'homme représente peu de chose, mais le monde qu'il habite ne vaut guère mieux : la Terre où il vit n'est qu'un « petit tas de boue »<sup>11</sup> et les rêves de conquêtes, qui agitent tant de souverains, ne peuvent concerner que « quelque tas de boue », à peine grand comme le talon du Sirien. Quant aux combattants, ils ne peuvent même pas prétendre en obtenir « un fétu »<sup>12</sup>. Tout ce qui semble avoir du prix, comme l'or abondant que découvre Candide en Eldorado, n'est rien d'autre, aux yeux des habitants du pays, qu'une « boue jaune »<sup>13</sup>.

Plus rien n'a de valeur intrinsèque. Elle ne résulte que d'un point de vue forcément variable car lié à la diversité des individus et des circonstances. Pour ne pas en avoir conscience, les hommes se laissent entraîner aux actes les plus insensés qui ne peuvent les amener qu'à leur perte.

### L'infiniment grand

En substituant le terme de « mite » à celui d'« atome »<sup>14</sup> pour qualifier ces êtres dont Micromégas doute qu'ils puissent avoir une âme<sup>15</sup>, le philosophe ajoute une notion qualitative à sa présentation du genre humain : l'espèce d'insectes choisie conforte l'idée qu'il se compose d'êtres

---

10 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. v, p. 29. Comprendre qu'un homme d'environ 1,62 m n'occupe pas plus de place sur terre qu'un animal de 0,45 mm de hauteur sur une boule de 3,24 m, d'environ 1 m de diamètre. Autant dire qu'il n'est pratiquement pas visible à l'œil nu.

11 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. I, p. 20. Voir également : article « Miracles », dans *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 299 : « Notre petit tas de boue a été tout couvert de miracles » ; *Zadig*, ch. IX, p. 79 : « sur un petit atome de boue » ; le *Traité de métaphysique*, dans VOLTAIRE, *Mélanges*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1961, ch. I, p. 159 : « sur ce petit amas de boue ». On retrouve l'expression sous la plume de l'épistolier proluxe qu'était Voltaire. Fénelon parlait déjà de « morceau de boue » au début du livre IX des *Aventures de Télémaque*.

12 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VII, p. 34.

13 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 191.

14 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VI, p. 31.

15 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. IV, p. 28.

insignifiants, presque imperceptibles ; mais ils appartiennent de plus à un genre nuisible. La méchanceté devient la caractéristique essentielle des êtres humains. D'une façon générale, la valeur positive que connote le terme « humanité » est vidée de son sens. L'homme n'est plus qu'un simple « amas de matière »<sup>16</sup> : à cause de son comportement, il ne mérite pas de se situer au-dessus de l'animal. C'est bien souvent par ce dernier terme que Voltaire le désigne, ce qui constitue une autre façon de le dévaloriser.

Preuve qu'il ne faut guère se fier aux apparences, le Sirien se trompe sur la véritable nature des hommes : vu le peu de matière qui les compose, il n'est pas loin de les considérer comme de purs esprits. Mais ceux d'entre eux qui sont de bonne foi doivent reconnaître que « si l'on excepte un petit nombre d'habitants fort peu considérés, [...] tout le reste est un assemblage de fous, de méchants et de malheureux »<sup>17</sup>.

Pascal justifiait ce caractère inquiétant de la nature humaine par une explication métaphysique, celle du péché originel. Voltaire considère l'homme, *hic et nunc*, au sein de la société qui est la sienne. Il s'interroge sur les motivations immédiates de tels actes ; elles lui semblent inexistantes, mais leurs conséquences sont plus ignominieuses les unes que les autres. Le plus absurde dans leur comportement étant que « presque aucun de ces animaux, qui s'égorgent mutuellement, n'a jamais vu l'animal pour lequel ils s'égorgent ». Au cas où l'on n'aurait pas compris que la guerre est un défi lancé à la raison, Voltaire présente ces belligérants comme « cent mille fous de notre espèce, couverts de chapeaux, qui tuent cent mille autres animaux couverts d'un turban, ou qui sont massacrés par eux [...] presque sur toute la terre », pourtant, « c'est ainsi qu'on en use de temps immémorial »<sup>18</sup>.

La seule différence entre les adversaires semble résider dans leurs coiffures, comme si elle pouvait à elle seule justifier le carnage. Même si l'homme réussit à préserver sa vie, il perd bien souvent son bien le plus essentiel, sa liberté. L'absurdité des actes et celle des événements en viennent à contaminer en quelque sorte le langage : les mots semblent échapp-

---

16 VOLTAIRE, article « Âme », dans *Questions sur l'Encyclopédie*, *op. cit.*, section II, p. 120.

17 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VII, p. 33. L'exception concerne essentiellement les philosophes.

18 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VII, p. 34.

per au choix de l'écrivain et à sa volonté malicieuse, pour devenir, d'une façon quasi spontanée, des antiphrases. La répétition absurde du terme « héros » en donne un exemple significatif : l'abus de ce terme dans des circonstances les moins adéquates qui soient le vide de tout son sens. Candide, à peine engagé par ruse dans l'armée, est « regardé par ses camarades comme un prodige » pour ses progrès rapides à l'exercice, sans qu'il arrive à démêler « encore trop bien comment il était un héros »<sup>19</sup>. Mais quand il s'avise d'aller « se promener », « voilà quatre autres héros de six pieds qui l'atteignent, qui le lient, qui le mènent dans un cachot »<sup>20</sup>. Systématiquement, le substantif « héros » se substitue à celui de « soldat », sans justification apparente, sinon celle de souligner l'horreur et l'absurdité de la guerre. C'est le cas, après la bataille, quand Candide découvre le spectacle « des filles éventrées après avoir assouvi les besoins naturels de quelques héros »<sup>21</sup>. Les actes guerriers, réduits à une série d'exactions plus révoltantes les unes que les autres, rendent caduques les notions de courage, d'honneur, traditionnellement attachées à l'art de la guerre.

De son côté, l'Ingénu fait cet amer constat : « Ah ! je vois bien qu'il en est des hommes comme des plus vils animaux ; tous peuvent nuire »<sup>22</sup>. Micromégas, découvrant à quelles batailles destructrices se livrent les hommes, s'indigne : « peut-on concevoir cet excès de rage forcenée ! Il me prend envie de faire trois pas, et d'écraser de trois coups de pied toute cette fourmilière d'assassins ridicules »<sup>23</sup>. L'image de la fourmilière ajoute à l'aspect irréfléchi d'un tel comportement qui ne semble relever que de l'instinct animal. Encore ce dernier est-il censé préserver l'espèce ; ici, contre toute logique, il la mène à sa perte, au point que Candide interroge un vieux Turc, image traditionnelle du Sage, pour savoir « pourquoi un aussi étrange animal que l'homme a été formé »<sup>24</sup>.

Faut-il croire ces messages que différents personnages rencontrent sur leur chemin et qui viennent leur expliquer que la perfection ne peut exister

---

19 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. II, p. 148.

20 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. II, p. 149.

21 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. III, p. 150.

22 VOLTAIRE, *L'Ingénu*, ch XVIII, p. 335.

23 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. VII, p. 34.

24 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. XXX, p. 231.

dans ce monde, tout en ouvrant la perspective de sa présence sur un autre globe lointain :

[...] dans les cent mille millions de mondes qui sont dispersés dans l'étendue, tout se suit par degrés. On a moins de sagesse et de plaisir dans le second que dans le premier, moins dans le troisième que dans le second, ainsi du reste jusqu'au dernier, où tout le monde est complètement fou.

Memnon exprime la crainte que « notre petit globe terraqué ne soit précisément les petites-maisons de l'univers »<sup>25</sup>. Au point « qu'en jetant la vue sur ce globe, ou plutôt sur ce globule », on arrive à penser que « Dieu l'a abandonné à quelque être malfaisant »<sup>26</sup>.

Sans qu'il y ait un recours spécifique à une forme imagée, l'accumulation de références chiffrées, comme la démultiplication des événements, transfigurent la réalité évoquée au point de la rendre irréelle : l'aggravation des situations et des souffrances encourues fait de la Terre l'équivalent d'un véritable enfer. La punition infligée à Candide pour avoir voulu « se promener » dépasse tout ce qui est concevable : « Le régiment était composé de deux mille hommes ; cela lui composa quatre mille coups de baguette, qui, depuis la nuque du cou jusqu'au cul, lui découvrirent les muscles et les nerfs »<sup>27</sup>.

Le décompte, très distancié, comme indifférent, des victimes de la guerre fait d'autant plus ressortir l'énormité des chiffres énoncés et détruit les théories philosophiques qui voudraient faire croire à la possibilité du bonheur sur cette terre ou qui tenterait de rejeter sur quelques individus la responsabilité d'une folie qu'ils ont tous en partage :

Les canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de chaque côté ; ensuite la mousqueterie ôta du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. Le tout pouvait bien se monter à une trentaine de mille âmes<sup>28</sup>.

Nul ne songerait d'ailleurs à vérifier la vérité des statistiques avancées sur un ton qui décourage à l'avance toute tentative de contestation ; peut-on

---

25 VOLTAIRE, *Memnon ou la sagesse humaine*, dans *Romans et contes*, *op. cit.*, p. 129.

26 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. xx, p. 197.

27 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. II, p. 149.

28 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. III, p. 149-150.

assurer, comme Pangloss l'affirme, que, « quand trente mille hommes combattent en bataille rangée contre des troupes égales en nombre, il y a environ vingt mille vérolés de chaque côté » et qu'il y a « deux ou trois mille enfants » que l'on « chaponne » tous les ans à Naples<sup>29</sup> ? Le lecteur ne songe même pas à s'informer plus avant d'une outrance éventuelle tant elle est constitutive de la prise de conscience nécessaire de l'existence de situations intolérables, même si elles devaient concerner un nombre plus limitée de victimes.

De façon diamétralement opposée, « les marchés ornés de mille colonnes », la « galerie de deux mille pas » du palais des sciences de la capitale du pays d'Eldorado, ses trois mille bons physiciens chargés « de faire une machine pour guinder » Candide et Cacambo hors de ce royaume, au coût sans doute exorbitant (mais incalculable puisque le référent relève de la fiction), « de vingt millions de livres sterling, monnaie du pays », comme les « cinq ou six mille musiciens » qui accompagnent les prières royales tous les matins<sup>30</sup>, renvoient volontairement à un univers purement imaginaire. Il ne peut se rencontrer nulle part, mais il fait entrevoir un univers de beauté harmonieuse, où les individus agissent rationnellement ; il suggère un idéal vers lequel on doit tendre, sans espérer jamais l'atteindre.

L'arbitraire des chiffres s'amplifie quand, pour décrire certaines situations déjà évoquées, comme la guerre, l'écrivain ne compte plus en milliers mais en millions : « un million d'assassins enrégimentés, courant d'un bout de l'Europe à l'autre, exerce le meurtre et le brigandage avec discipline pour gagner son pain, parce qu'il n'a pas de métier plus honnête »<sup>31</sup>. L'inflation numérique n'a pas d'autre fonction que celle d'exprimer la colère du philosophe : ce n'est pas seulement la méchanceté de l'homme qui le

---

29 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. IV, p. 153-154 ; et ch. XII, p. 170.

30 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 189-191. L'effet est semblable dans le rêve que fait le Crocheteur borgne : transformé en beau jeune homme, il entra avec sa maîtresse dans un superbe palais, « au son de mille voix et de mille instruments, dans un vestibule de marbre de Paros ; de là ils passèrent dans une salle superbe, où un festin délicieux les attendait depuis douze cent cinquante ans, sans qu'aucun des plats fût encore refroidi : ils se mirent à table, et furent servis chacun par mille esclaves de la plus grande beauté » – VOLTAIRE, *Le Crocheteur borgne*, p. 7.

31 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. XX, p. 197.

pousse à détruire son prochain, mais c'est l'obligation où il se trouve de donner la mort pour assurer sa propre survie.

Scarmentado apprend lors de son passage à Séville « qu'on avait égorgé, ou brûlé, ou noyé dix millions d'infidèles en Amérique, pour les convertir. [...] quand on réduirait ces sacrifices à cinq millions de victimes, cela serait encore admirable »<sup>32</sup>. Voltaire joue volontairement sur la double acception du dernier adjectif : le fait est étonnant dans le sens où la surprise provoque un mouvement d'effroi ou, au contraire, elle suscite l'émerveillement. La condamnation implacable de l'Inquisition, que les chiffres suggéraient déjà, se trouve renforcée par le sens ironiquement équivoque du commentaire final.

La preuve qu'il s'agit bien d'un procédé stylistique concerté se trouve dans certains passages d'œuvres qui se veulent sérieuses, comme certains essais historiques. Dans *Le Siècle de Louis XIV*, on trouve le recensement suivant dans le chapitre traitant des « Affaires ecclésiastiques » :

Giannone, dans son Histoire de Naples, assure que les ecclésiastiques ont les deux tiers du revenu du pays. Cet abus énorme n'afflige point la France. On dit que l'Église possède le tiers du royaume, comme on dit au hasard qu'il y a un million d'habitants dans Paris. Si on se donnait seulement la peine de supputer le revenu des évêchés, on verrait, par le prix des baux faits il y a environ cinquante ans, que tous les évêchés n'étaient évalués alors que sur le pied d'un revenu annuel de quatre millions ; et les abbayes commendataires allaient à quatre millions cinq cent mille livres. Il est vrai que l'énoncé de ce prix des baux fut un tiers au-dessous de la valeur ; et si on ajoute encore l'augmentation des revenus en terre, la somme totale des rentes de tous les bénéfices consistoriaux sera portée à environ seize millions<sup>33</sup>.

32 VOLTAIRE, *Histoire des voyages de Scarmentado*, p. 138.

33 VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*. Paris : Nouvelle Librairie de France, 1985, t. I, ch. xxxv, p. 455. Le procédé d'accumulation de chiffres élevés est le même quand, au chapitre xx, il est question de dénoncer les dépenses engagées pour faire la guerre : « On avait fait venir cent quarante pièces de canon ; et il est à remarquer que chaque gros canon monté revient à environ deux mille écus. Il y avait cent dix mille boulets, cent six mille cartouches d'une façon et trois cent mille d'une autre, vingt et un mille bombes, vingt-sept mille sept cents grenades, quinze mille sacs à terre, trente mille instruments pour le pionnage, douze cent mille livres de poudre. [...] Il est certain que les frais de tous ces préparatifs de destruction suffiraient pour fonder et pour faire fleurir la plus nombreuse colonie. Tout siège de grande ville exige ces frais immenses ; et quand il faut réparer chez soi un village ruiné, on le néglige » (p. 257-258).

Il n'est pas besoin d'insister pour comprendre que le décompte minutieux vient contredire l'affirmation initiale suivant laquelle l'Église de France ne détiendrait pas les deux tiers du revenu du pays, comme cela se passe à Naples.

L'universalité de la souffrance, trop souvent ignorée, se révèle quand on s'intéresse à celle des Grands de ce monde. À l'occasion du souper qui les réunit à Venise, tous les souverains détrônés d'Europe racontent à tour de rôle leurs malheurs. Martin conclut : « Tout ce que je présume, c'est qu'il y a des millions d'hommes sur la terre cent fois plus à plaindre que le roi Charles-Édouard, l'empereur Ivan et le sultan Achmet. – Cela pourrait bien être, dit Candide »<sup>34</sup>. Le conditionnel est un savoureux euphémisme, surtout venant de la part d'un personnage qui a subi et vu tant de malheurs dans l'Ancien et le Nouveau Monde. Les plus faibles des hommes, même s'ils sont parfois impitoyables, ne sont peut-être pas les plus coupables : « ce n'est pas eux qu'il faut punir, ce sont ces barbares sédentaires qui du fond de leur cabinet ordonnent, dans le temps de leur digestion, le massacre d'un million d'hommes »<sup>35</sup>.

Parfois, le terme de « million » semble trop faible pour exprimer la rage et le désespoir de l'écrivain devant le sort que l'homme est capable de réserver à ses semblables :

Jupiter et Saturne roulent dans ces espaces immenses ; des millions de soleils éclairent des milliards de mondes ; et dans le coin de terre où je suis jeté, il se trouve des êtres qui me privent, moi être voyant et pensant, de tous ces mondes où ma vue pourrait atteindre, et de celui où Dieu m'a fait naître !<sup>36</sup>

L'écart extrême entre les milliards de mondes et « le coin de terre », un cachot de la Bastille où vit ou, plutôt, croupit l'Ingénu, rend d'autant plus sensible la cruauté du déni de justice dont il a été victime. À travers son exemple, c'est le scandale du recours aux lettres de cachet qui permet à quelques hommes puissants de décider du sort d'un individu sans avoir de compte à rendre à personne, et surtout pas à leur victime, qui est dénoncé de façon impitoyable.

---

34 VOLTAIRE, *Candide*, *op. cit.*, ch. xxvii, p. 224.

35 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. vii, p. 34.

36 VOLTAIRE, *L'Ingénu*, *op. cit.*, ch. xi, p. 319.

S'il existe un infiniment grand, c'est bien celui de la capacité humaine à faire le mal.

### **Dans quel monde habiter ?**

Cependant, Voltaire le sait bien : si les abus doivent être dénoncés et combattus, en revanche, il est impossible de changer fondamentalement l'homme. C'est la leçon qu'un bon génie vient apporter en songe au malheureux Memnon :

Nous ne sommes jamais trompés par les femmes, parce que nous n'en avons point ; nous ne faisons point d'excès de table, parce que nous ne mangeons point ; nous n'avons point de banqueroutiers, parce qu'il n'y a chez nous ni or ni argent ; on ne peut pas nous crever les yeux, parce que nous n'avons point de corps à la façon des vôtres ; et les satrapes ne nous font jamais d'injustice, parce que dans notre petite étoile tout le monde est égal<sup>37</sup>.

Autrement dit, ce bonheur, ou plutôt cette ataraxie liée à l'absence de toute forme de passion, n'est pas de l'ordre de l'humain et ne peut être réservée qu'à de purs esprits. Le messenger vient justement d'une patrie située « à cinq cents millions de lieues du soleil, dans une petite étoile auprès de Sirius »<sup>38</sup>, dont les habitants ne peuvent être de même nature que ceux de la Terre.

Voltaire, dans sa réfutation de Pascal, rappelle que les enfants « qui sont le mieux organisés sont ceux qui ont les passions les plus vives » et que l'homme « est pourvu de passions pour agir, et de raison pour gouverner ses actions ». Il faut donc l'accepter tel qu'il est et non chercher à le changer : « Si l'homme était parfait, il serait Dieu, et ces prétendues contradictions, que vous appelez contradictions, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme, qui est ce qu'il doit être »<sup>39</sup>. Retournant la formule pascalienne selon laquelle « qui veut faire l'ange, fait

---

37 VOLTAIRE, *Memnon, ou la sagesse humaine*, op. cit., p. 129.

38 VOLTAIRE, *Memnon, ou la sagesse humaine*, op. cit., p. 128.

39 VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*. Éd. Raymond Naves. Paris : Garnier-Flammarion, coll. Garnier-Flammarion. Texte intégral, n°15, 1964, 189 p. ; lettre 25, pensée 3, p. 144-145.



la bête », Voltaire rétorque : « Qui veut détruire les passions, au lieu de les régler, veut faire l'ange »<sup>40</sup>.

Retrouvant la thématique de la grandeur et de la misère de l'homme, Voltaire reprend à Pascal la métaphore du roseau pensant pour opposer la faiblesse de l'homme à la force de son esprit, mais en la modifiant toutefois : Micromégas et son compagnon de voyage, le premier moment de surprise passé après leur rencontre avec les humains, sont forcés de reconnaître qu'ils ont affaire à des « atomes intelligents »<sup>41</sup>, tandis que le narrateur, dans *L'Ingénu*, s'interroge sur cette « mécanique incompréhensible [qui soumet] les organes au sentiment et à la pensée [...] et fait d'un animal pensant ou un objet d'admiration, ou un sujet de pitié et de larmes »<sup>42</sup>. « Atome » renvoie au peu de place qu'occupe l'homme dans l'univers ; « animal » rappelle davantage les passions mauvaises qui peuvent l'animer. Tout en constatant l'impossibilité où il est « d'être parfaitement habile, parfaitement fort, parfaitement puissant, parfaitement heureux »<sup>43</sup>, il lui reste la force de sa pensée qui doit lui permettre de surmonter ses faiblesses et d'échapper aux erreurs de jugement induites par notre perception limitée<sup>44</sup> et par les préjugés que notre éducation nous aura inculqués. La plus grave des erreurs serait d'ignorer l'état d'aveuglement où se trouve condamné l'homme ordinaire. La comparaison avec l'infiniment petit est très instructive à ce sujet :

Ce rocher, qui est impénétrable au fer de nos instruments, est un crible percé de plus de trous qu'il n'a de matière, et de mille avenues d'une largeur prodigieuse, qui conduisent à son centre, ou logent des multitudes d'animaux qui peuvent se croire les maîtres de l'univers. [...]

Vous ne voyez pas le réseau, les cavités, les cordes, les inégalités, les exhalaisons de cette peau blanche et fine que vous idolâtrez. Des animaux, mille fois plus petits qu'un ciron, discernent tous ces objets qui vous échappent. Ils s'y

---

40 VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, op. cit., lettre 25, pensée 52, p. 172.

41 VOLTAIRE, *Micromégas*, op. cit., ch. VII, p. 33.

42 VOLTAIRE, *L'Ingénu*, op. cit., ch. XX, p. 342.

43 VOLTAIRE, *Memnon ou la sagesse humaine*, op. cit., p. 129.

44 Cf. VOLTAIRE, article « Apparence », dans *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 267 : le sens de la vue est sans doute le plus trompeur, alors qu'on serait tenté de lui faire le plus confiance : « Les lois de l'optique, qui vous font voir dans l'eau l'objet où il n'est pas, et qui brisent une ligne droite, tiennent aux mêmes lois qui vous font paraître le soleil sous un diamètre de deux pieds, quoiqu'il soit un million de fois plus gros que la terre ».

logent, ils s'y nourrissent, ils s'y promènent comme dans un vaste pays; et ceux qui sont sur le bras droit ignorent qu'il y ait des gens de leur espèce sur le bras gauche<sup>45</sup>.

L'homme, en s'estimant seul de son espèce dans l'univers, en restant à la surface de l'apparence des choses, commet la même erreur que des êtres supposés inférieurs parce que dépourvus de son intelligence et de ses connaissances. Voltaire insiste sur la précarité de l'existence humaine et sur l'impossibilité de comprendre les raisons qui la rendent telle, une fois écartée l'explication métaphysique qui, à ses yeux, reste inacceptable parce que non démontrable. Il se résigne au final à accepter, comme probable, ce que révèle l'ange rencontré par Zadig, au terme de ses tribulations : « tout ce que tu vois sur le petit atome où tu es né devait être dans sa place et dans son temps fixe, selon les ordres immuables de celui qui embrasse tout »<sup>46</sup>. Mais l'insatisfaction que manifeste Zadig devant cette position leibnizienne deviendra de plus en plus celle du philosophe. Il ne s'agit pas pour lui de se résigner et de rester passif. La tentation du désespoir est pourtant grande : au comble de ses malheurs, Zadig ne se figure-t-il pas « les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue »<sup>47</sup> ?

Dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, moment où Voltaire rompt avec un certain providentialisme, qui serait naïf s'il n'était motivé par l'hypocrisie supposée de l'Église, on retrouve le même constat. Cette fois-ci, c'est la nature elle-même qui est la cause du malheur des hommes. Peut-on justifier la souffrance infligée à ces « Atomes tourmentés sur cet amas de boue / Que la mort engloutit et dont le sort se joue » ? Le poète ajoute pourtant aussitôt : « Mais atomes pensants, atomes dont les yeux, / Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux ». L'homme vérifie chaque jour ce paradoxe : « Au sein de l'infini nous élançons notre être, / Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître »<sup>48</sup>. Capable de comprendre les mystères d'un univers qu'il ne voit même pas, il ignore ce qui le meut et pourquoi il vit. L'être « pensant et sentant » qu'il est, quand il sentirait et penserait « cent mille millions d'années », n'en saurait « jamais davantage

45 VOLTAIRE, article « Apparence », *art. cit.*, p. 266.

46 VOLTAIRE, *Zadig*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 114.

47 VOLTAIRE, *Zadig*, *op. cit.*, ch. ix, p. 79.

48 VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 308-309.

par [s]es propres lumières»<sup>49</sup>, car à peine « a-t-on commencé à s'instruire un peu que la mort arrive avant qu'on ait de l'expérience »<sup>50</sup>.

Paradoxalement, l'ignorance où il se trouve de son sort, peut devenir une raison d'espérer comme le montre la parabole du grain de sable « qui se lamentait d'être un atome ignoré dans les déserts ; au bout de quelques années il devint diamant, et [...] le plus bel ornement de la couronne du roi des Indes »<sup>51</sup>.

Il faut donc agir, malgré tous les obstacles. Il est symptomatique que Voltaire s'écarte, dans ses contes de la maturité (si l'on excepte la *Princesse de Babylone*), de récits, comme celui de *Zadig*, stylistiquement proches de la parabole orientale. Les références historiques renvoyant à des événements récents ou dont les conséquences sont encore contemporaines deviennent parfaitement explicites, dans *L'Ingénu* : qualifié de roman, son action totalement imaginaire, voire totalement fantaisiste dans ses premiers chapitres, se déroule cependant dans une France parfaitement identifiable, marquée par les conséquences de la Révocation de l'Édit de Nantes. Ce récit appartient à une période où le philosophe ne se contente plus d'énoncer et de défendre des principes auxquels il croit : il tente d'agir directement contre l'*Infâme* ; notamment, s'il ne peut empêcher les actes inspirés par l'intolérance, il s'efforce d'en réparer les conséquences les plus désastreuses.

Le philosophe a différents moyens pour amener son lecteur à dépouiller le vieil homme et à faire confiance à la raison plutôt qu'aux préjugés qui se sont transmis de siècle en siècle. En particulier, il lutte contre l'influence de l'Église, jugée comme l'ennemi le plus dangereux dans le combat des Lumières contre la superstition, l'ignorance et l'intolérance.

Voltaire, à l'instar de Montesquieu, ne perd jamais de vue les leçons de l'histoire ; il serait parfois tenté de se percher sur l'épicycle de Mercure, sans pour autant négliger de montrer la réalité la plus triviale. Mais sa véritable place est à son écritoire. C'est par sa verve qu'il rend visible un monde sur lequel on s'aveugle trop souvent. D'une façon que l'on peut

---

49 VOLTAIRE, article « Âme », dans *Questions sur l'Encyclopédie*, *op. cit.*, section XI, p. 140-141.

50 VOLTAIRE, *Micromégas*, *op. cit.*, ch. II, p. 23.

51 VOLTAIRE, *Zadig*, *op. cit.*, ch. XVI, p. 94.

juger paradoxale, pour un philosophe qui met en avant l'usage de la raison, c'est bien souvent l'imagination de son lecteur qu'il met en branle par l'utilisation d'images, de comparaisons, récurrentes et frappantes. La vision d'un homme presque imperceptible, arrimé à un point minuscule perdu dans l'immensité de l'espace, ballotté au gré d'événements qu'il ne maîtrise ni ne comprend et doté d'un pouvoir de nuisance inversement proportionnel à la place qu'il occupe dans l'univers, est propre à susciter interrogations et remises en question. La référence pascalienne est sensible, la dimension poétique sans doute en moins. La sincérité est égale si les conclusions s'opposent à celles de son illustre prédécesseur. Loin de se retirer du monde, Voltaire invite à s'y engager, non pour assurer son salut personnel mais parce que l'homme doit l'habiter du mieux qu'il lui est possible. Il est persuadé que la nature humaine « se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre » tandis « que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent » :

Puisque la nature a mis dans le cœur des hommes l'intérêt, l'orgueil, et toutes les passions, il n'est pas étonnant que nous ayons vu, dans une période d'environ dix siècles, une suite presque continue de crimes et de désastres. [...] La coutume a fait que le mal a été opéré partout d'une manière différente<sup>52</sup>.

C'est là que le philosophe peut aider, par sa façon de dire le monde, à éclairer chacun afin qu'il se fraie le meilleur chemin possible en ce bas monde.

---

52 Cf. entrée « Homme (unité de l') », dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*. Textes choisis et édition établie par André Versaille. [Bruxelles]/ [Paris]: Éditions complexe, 1994, LXXXVII-1320 p. ; p. 570.



Jitka RADIMSKÁ

Université de Bohême du Sud

**« MON JOURNAL DES AFFAIRES DE COUR »  
À PROPOS DU DIAIRE FRANÇAIS DE FERDINAND WILHELM EUSEBIUS DE  
SCHWARZENBERG DES ANNÉES 1686-1688**

Ferdinand Wilhelm Eusebius, prince de Schwarzenberg, Grand Maréchal de la Cour de Sa Majesté l'Empereur Léopold I<sup>er</sup>, considéré par ses contemporains comme « défenseur zélé de la Religion catholique et Père des fidèles et des pauvres »<sup>1</sup>, fut pendant longtemps éclipsé par son père Johann Adolf (1615-1683), et plus tard par son fils Adam François (1680-1732), prince héréditaire décédé prématurément<sup>2</sup>. Cependant, ce haut fonctionnaire de la Cour de Vienne mérite d'être mieux connu et reconnu par les historiens. Ce sont les fragments de son *Diaire*<sup>3</sup> qui peuvent éclairer quelques étapes de la vie quotidienne de ce haut fonctionnaire de la cour, toujours attentif à ses devoirs, et révéler des sentiments d'un aristocrate et homme honnête, d'un mari dévoué et père soucieux. Comprenant des réflexions fines et judicieuses, ses notes y sont souvent entremêlées avec les événements relatés. Le *Diaire*, rédigé par ce prince en français (dans les années 1686-1688) et en allemand (dans les années 1696-1697), qui est conservé dans les archives Schwarzenberg de Český Krumlov, représente une source remarquable et digne d'intérêt.

---

1 HAIMB (Johann Heinrich), *Schwartzenberga gloriosa, sive Epitome historica de ortu et gestis serenissimae gentis Schwartzbergicae*. Ratisbonae: Bruggmayer, 1708, p. 240-244. Voir « Annexe » ci-dessous.

2 BŮŽEK (Václav), KUBÍKOVÁ (Anna), ZÁLOHA (Jiří), *Baroko v Českém Krumlově*. Třeboň: Carpio, 1995, p. 17.

3 *Annales propria manu conscripti a celmo duo principe Ferdinand Schwarzenberg de annis 1686: 87: 88: 1696: 97*. Archives du district de Třeboň, succursale de Český Krumlov, ms n°21, 582 ff.

Après avoir rappelé quelques moments de la vie et de la carrière de Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg, notre contribution présentera la partie française de son journal des années 1686-1688 du point de vue de son contenu (texte littéral). L'examen de quelques notations complètes montrera les qualités de son écriture. Pour conclure, nous essaierons de dégager d'autres possibilités de lecture de cette source originale et jusqu'à présent peu connue<sup>4</sup>. Les résultats présentés ne seront ni homogènes ni exhaustifs, car nous nous appuyons sur un échantillon de textes qui, pour le moment, posent plus de questions qu'ils n'apportent de vraies réponses.

Ferdinand Wilhelm Eusebius de Schwarzenberg (1652-1703), fils du comte (puis prince) Johann Adolf de Schwarzenberg (1615-1683) et de la comtesse Marie Justine, née de Starhemberg (1608-1681), est né le 23 mai 1652 à Bruxelles où son père occupa la charge de grand maître de la cour de l'archiduc Léopold Guillaume. À partir de 1656, la famille s'installa à Vienne où le jeune prince commença ses études en français et en allemand. De 1663 à 1664, il séjourna en Bohême et à Prague pour apprendre, entre autres, le tchèque. De 1665 à 1671, il fit ses études en Franche-Comté (à Besançon), en Italie (à Rome) et en Allemagne (à Salzbourg). Dans les années 1672-1673, suivant l'habitude de l'époque, il entreprit un grand voyage pour visiter les pays germaniques qu'il ne connaissait pas encore. Avant de reprendre ses charges de conseiller aulique, il épousa la comtesse Maria Anna de Soulz (1652-1698), fille du comte Johann Ludwig de Soulz (1626-1687) et de la comtesse Maria Elisabeth de Königsegg-Aulendorf (1634-1658). Le mariage eut lieu le 22 mai 1674 à Langenargen. Les époux Schwarzenberg eurent dix enfants, dont quatre décédèrent en bas âge<sup>5</sup>. La vie du jeune aristocrate Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg ne correspondait qu'en partie au témoignage de Charles Patin, son contemporain français séjournant à la Cour de Vienne dans les années soixante-dix :

---

4 Une partie du *Journal* concernant l'an 1697 fut publiée par WOLF (Adam), éd., *Geschichtliche Bilder aus Oesterreich II. Aus dem Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (1648-1792)*. Wien: W. Braumüller, 1878-1880, 2 vol., t.2, p. 146-197; tout dernièrement voir SMIŠEK (Rostislav), « "Dvorská" kariéra očima knížete Ferdinanda ze Schwarzenberku » [Die "höfische" Karriere in Augen Ferdinand zu Schwarzenberg], *Jihočeský sborník historický*, 73/2004, p.94-120.

5 HAUMB (J. H.), *Schwartzzenberga*, op. cit., p. 244.

Tous les cavaliers ont un soin particulier dans leur jeunesse de voyager, de faire leurs exercices dans les pays étrangers, d'en apprendre les langues et il est rare d'en trouver un qui outre la maternelle ne parle encore le latin, la française, l'italienne et quelquefois l'espagnole, mais après de si beaux commencements la plupart ne s'appliquent à rien dans la suite et mènent une vie fort inutile, peu d'autres encore vont à la guerre<sup>6</sup>.

Le Prince, lui, parlait l'allemand, le latin, le français et l'italien et il ne tarda point à s'appliquer, un an après son mariage, à des fonctions politiques: en 1675, il devint conseiller aulique de la Basse Autriche et peu après conseiller aulique de l'Empereur. De 1678 à 1683, il fut le Grand Écuyer de l'Impératrice douairière Éléonore de Gonzague Mantoue, veuve de Ferdinand III, qui favorisa ses compatriotes italiens et joua un rôle dans la vie de Cour à Vienne<sup>7</sup>. En 1683, Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg devint ministre de la Conférence secrète de l'Empereur<sup>8</sup>. La Cour de Vienne, rappelons-le, était par tradition cosmopolite, ouverte aux Italiens, aux Allemands d'Empire, aux Espagnols et aux francophones de Savoie et du Cercle de Bourgogne<sup>9</sup>, tandis que la Conférence secrète était divisée, surtout après 1682, en deux partis, « le parti espagnol », désireux de rallumer la guerre entre la France et l'Empire, et « le parti allemand », favorable à la paix avec la France par crainte de la menace turque et de l'intervention française en Allemagne<sup>10</sup>. D'origine allemande, Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg fut estimé de sa famille pour l'avoir enracinée dans la société de Bohême grâce aux mariages de trois de ses quatre filles avec les représentants des familles aristocratiques de vieille souche originaires

---

6 *Mémoires de la Cour de Vienne*, attribués à Charles Patin, 1671, B.N.F. Ms fr 8997, f° 27-29. Cité d'après BÉRENGER (Jean), *Léopold<sup>er</sup> (1640-1705): fondateur de la puissance autrichienne*. Paris: PUF, coll. Perspectives germaniques, 2004, 510p.; p. 138-139.

7 BÉRENGER (J.), *Léopold<sup>er</sup>...*, *op. cit.*, p. 147.

8 Depuis la paix de Nimègue en 1679, la Conférence secrète s'est élargie car l'Empereur y avait appelé les comtes Nostitz, Königsspegg et Dietrichstein. La présidence était assurée par le comte Lamberg, Grand Maître de la Cour. Pour sa structure et ses innovations, voir BÉRENGER (J.), *Léopold<sup>er</sup>...*, *op. cit.*, p. 152-159.

9 BÉRENGER (J.), *Léopold<sup>er</sup>...*, *op. cit.*, p. 137.

10 Voir les propos du marquis de Sébeville, résident français à Vienne, dans: BÉRENGER (J.), *Léopold<sup>er</sup>...*, *op. cit.*, p. 159 et 160.

de la Bohême, celles des Sternberg, des Kolowrat et des Lobkowitz<sup>11</sup>. Dans les années 1685-1693, il remplit la charge de Grand Maréchal de la Cour, à partir de 1692, la fonction de *hofmist* (intendant) de l'Impératrice régnante Éléonore Madeleine du Palatinat Neubourg, troisième épouse de Léopoldier, et à partir de 1702, celle de Grand Chambellan de la Cour. En 1692, d'après J.H.Haimb, il fut nommé chevalier de l'ordre de la Toison d'Or. Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg mourut le 22 octobre 1703 à Vienne<sup>12</sup>.

Passons à la présentation du manuscrit de 582 ff. relié en maroquin et muni d'un *ex-libris* gravé: « Ex bibliotheca celsissimi DD Ferdinandi S. R. I. Principis in Schwarzenberg 1690 »<sup>13</sup> sur le contre-plat inférieur, qui comprend plusieurs parties disjointes :

I. *Varia excerpta* (des copies des textes en latin, puis en français) de la main de *Ferdinand Wilhelm de Schwarzenberg* :

- *De Conscientia* (ff. 5r – 7r)
- *De Actibus humanis voluntariis et involuntariis* (ff. 7r – 9r)
- *De Peccatis* (ff. 9r – 11v)
- *De Humanis legibus* (ff. 12r – 16v)
- *Histoire Romaine Escrite par Jean Xiphilin* (ff. 17r – 42r)

II. Le Journal de sa main (en français, avec de courtes citations en latin ou en italien et quelques rares propos en allemand), couvrant les périodes suivantes<sup>14</sup> :

- du 14 novembre 1686 au 4 janvier 1687 (ff. 46r – 77r; 15 notations)

11 SCHWARZENBERG (Karel), « Dějiny rodu schwarzenberského » [L'Histoire de la famille Schwarzenberg], *Souvislosti*, n°4 (Schwarzenberg, Barkovová, Pavese), 2004.

12 KUBÍKOVÁ (Anna), « Ferdinand z Schwarzenberku – 300 let od úmrtí » [Ferdinand de Schwarzenberg – tricentenaire de son décès], *Obnovená tradice*, 28, 14/ 2003, p. 30-31.

13 Pour les *ex-libris*, voir MORĀTH (Anton), « Die "Ex libris" und "Super libros" des Fürstenhauses Schwarzenberg und die "Super libros" des Fürstenhauses Eggenberg », *Zeitschrift der österreichischen Exlibrisgesellschaft*, (Vienne), VI. Bd., 1908, p. 12-16.

14 Ce sont les notes des années 1686 à 1688 qui font l'objet de notre recherche dont nous ne faisons ici que des premières esquisses. Les ff. numérotés 158-161 manquent dans le recueil.



- du 14 juillet 1687 au 4 octobre 1687 (ff. 82r – 157r; 57 notations)
- du 17 octobre 1687 au 30 janvier 1688 (ff. 162r – 231v; 66 notations)

III. la continuation du Journal de sa main (en allemand) sous le titre « Neuhes Journal so den 25. Decembris enfangen Anno 1696 » (ff. 238r – 581v), couvrant la période du 25 décembre 1696 au 17 septembre 1697.

Le journal en français des années 1686-1688, appelé par Ferdinand Wilhelm lui-même « mon journal des affaires de cour »<sup>15</sup>, révèle son tempérament modéré et pragmatique : à la lecture des notations, il apparaît comme partisan de la politique d'entente. Se fondant sur des analyses réalistes de la situation tant politique qu'économique, il préfère les chemins qui mènent vers la paix. De ce point de vue, il se fait disciple de son père Johann Adolphe de Schwarzenberg, qui demeurait, comme président du Conseil aulique et ministre de la conférence secrète, au début des années quatre-vingt, l'un des conseillers les plus écoutés par l'Empereur<sup>16</sup>.

Les 133 notations en langue française sur 365 pages sont d'une longueur différentes. Les informations sèches de quelques lignes sont rarissimes, comme celle-ci, la plus courte, du 5 août 1687, qui fait cette constatation laconique :

Je ne sorti quasi pas de la maison car ie me senti incommodé de l'emflour [= enflure] des pieds, ainsi ce iours sans rien faire se passa<sup>17</sup>.

Quelques remarques référentielles prouvent que le diaire conservé jusqu'à nos jours n'est qu'un fragment, comme celle du 29 novembre 1686 où l'auteur nous renvoie à une lettre mentionnée déjà « le 29 du mois précédent »<sup>18</sup>, donc le 29 octobre 1686 (la première notation de la partie française du diaire, rappelons-le, date du 14 novembre 1686).

Dans la notation du 16 août 1687, il parle de nouveau de la proposition de son départ comme commissaire principal de la diète impériale à Ratisbonne<sup>19</sup> :

---

15 *Annales propria*, Vienne le 17 octobre 1687, Ms cité, f° 162r.

16 Pour la position de son père à la Cour de Vienne voir BÉRENGER (J.), *Léopold I<sup>er</sup>...*, *op. cit.*, p. 158.

17 *Annales propria*, le 5 août 1687, Ms cité, f° 102r.

18 *Annales propria*, le 29 novembre 1686, Ms cité, f° 64r.

19 Regensburg, Allemagne, siège de la diète d'Empire de 1663 à 1806.

Le comte de Königsegg me demanda de nouveau en l'antichambre si j'auois enuié d'aller à Ratisbonne, mais ie luy respondit que pour le present il seroit difficile que ie puisse m'y accorder, puisque plusieurs raisons, qui s'y oppo-  
soyent fortement, auoyēt pris leur commencement depuis qu'il me l'auoit pro-  
posé le 21 Decembre l'An passé<sup>20</sup>.

L'offre du poste à Ratisbonne qui troublait la quiétude du prince Ferdinand de Schwarzenberg fut décrite en détail dans la notation du 28 décembre 1686 :

L'Ambass. de Venise nous invitā, où nous y mangiasment aussi bien qe l'Art de la cuisine nous le pouvoit faire esperer. ce fut en <sup>ce</sup> beau banquet que le comte de Königsegg me dit que L'Empr<sub>e</sub> vouloit qu'il me parlasse qs je deusse aller a Ratisbonne en forme de premier commissaire de l'Empr<sub>e</sub> en cette diette. Je le remercia des peines qu'il prennoit et que j'estois fort obligé de la grace que S.M. me faisoit, mais que ie ne pouuois pas y respondre si tost, et que ie deuois en parler en parler [souligné par F.S.] aux Medecins et a ma femme <sup>avec</sup> l'vn puisqu'il est iuste que ie consulte, si ma santé me le permet, et <sup>avec</sup> l'autre, <sup>puis</sup> que l'honesté desire et veut que ie n'entreprene rien sans Elle, qui me donne plusieurs raison que ie soy contant de sa conduite et conseil<sup>21</sup>.

Cependant, d'autres raisons importantes inquiétaient le Prince: le départ en province pourrait affaiblir sa position à la Cour et diminuer son influence auprès de l'Empereur, car les clans existent toujours à la Cour à Vienne :

Ainsi de mon costé il faudra voire avec le temps si ie pouray trouuer du Bois pour en faire des fleches et entretemps, il seroit a souhaiter que ie prenne garde a ne trebucher pour ne donner aucune prise aux enuieux et maluelians, avec la quelle ils puissent avec quelqu'espece de justice me nuire et detruire de cette façon ce que mes ancestres et moymesme ont tachéz de bastire. Ce qui a esté extraordinaire en cecy est, que le comte de Königsegg a dit a qlq'vn que voyant que ie ne voudrois pas entreprendre ce voyage sans estre asseuré de ma subsistance, et que trouuant qu'il ne pouroit m'en asseurer, qu'il ne vouloit pas aider a me tromper<sup>22</sup>.

Si le Prince hésite à partir à Ratisbonne et ne s'éloigne pas aisément de la Cour, il part sans la moindre hésitation voir sa femme qui tombe grave-  
ment malade en septembre 1687. Nous croyons que l'« accident de la

20 *Annales propria*, le 16 août 1687, Ms cité, f° 117r.

21 *Annales propria*, le 28 décembre 1686, Ms cité, f° 73r.

22 *Annales propria*, le 28 décembre 1686, Ms cité, f° 74v et 75r.

matrice », qu'il venait d'apprendre, pourrait être en relation avec la naissance de leur septième enfant, la fille Jeanne Charlotte Josephe, née et décédée en 1687<sup>23</sup>. Le texte est difficile à lire car les formulations sont assez souvent reformulées et corrigées, les phrases barrées. Tout cela nous fait penser à des peines et soucis du mari dévoué et du père de famille qui, rappelons-le, n'oublie jamais la responsabilité du haut fonctionnaire de la Cour de l'Empereur :

Le 13 7bre 1687. Je reçeus ce iour la nouvelle, que ma femme auoit eû vn accident de la Matrice qui l'auoit mise en danger de perdre la vie, pour le moins la mettoit hors d'estat de faire le voyage de Suabe de cette Automne, ce q pouuoit nuire à ses interrests [et que Elle ne seroit plus en estast de faire le voyage de Suabe de cette Année ce qui pouuoit luy estre tres nuisible]. Ainsy ie me resolut de dire a S. M. l'estat en le quel mes affaires se trouuoient Qui eut la bonté d'approuuer que i'allasse à Wiltchioz pour y voire ma femme et que de la je prisse ma route par Ratisbonne à Tiegen. [Ainsy ie me resolut de dire a S. M. l'estat de mes affaires pour le prier d'approuuer que i'allasse à Wiltchioz pour la voire et ensuite à Tiengen]. Je proposay le Comte Gabriani & le Comte Otto de Traun qu'un occupasse ma place de Marechal de Cour en durant mon absence, S. M. en choisit le Premier, puisqu'il estoit le plus ancien des Cavaliers de la Chambre et le seruoit fort bien, quand il fait la charge de gran Chamb., ee qui arriue fort souuent, le Prr de Dietricstein ayant des continuelles // petites incommoditez, ie suiuis donq ses comendements et ie fis dire au dit comte par le Courier Haslinger que ie partoiois, avec les Postes le 14 i'arriuy à dix heures du soir à Brun...<sup>24</sup>

Une partie de texte caractérisée par l'écriture à contre-pente reste presque illisible, ce qui nous fait croire que le Prince a dû la rédiger dans l'inconfort de l'hébergement en cours de route. Cependant, le passage est intéressant car il évoque les villes de Bohême où il s'arrêtait et présente les gens qui y vivaient et qu'il rencontrait.

Écrit au jour le jour, dans l'immédiate transcription quotidienne, le Mémorial<sup>25</sup> de Ferdinand de Schwarzenberg est établi sur le schéma de la

---

23 HAIMB (J. H.), *Schwartzenberga*, op. cit., p. 244.

24 *Annales propria*, le 13 septembre 1687, Ms cité, f° 154r et 155v.

25 Les Mémoires représentent un genre implicitement codifié. Leurs auteurs y assument et y justifient leur rôle de témoins ou d'acteurs. Ce genre tente à réduire la personne à ses actes publics. En un sens, les Mémoires s'arrêtent là où commencent le privé et l'intime. Ils excluent de leur écriture tout ce qui ne relève pas de la vie publique. Ou plutôt, ils nous laissent entendre que le privé et l'intime n'existent pas ou qu'ils sont dénués d'inté-

vie journalière : dans son rythme, ses activités ordinaires, consignées jour après jour dans une expression en formules répétées. Dans ses notes, il ne divise pas la durée en une suite d'instantanés de la journée écoulée. Son journal est construit d'une manière plus discontinue ; il nous livre un bilan quotidien des détails authentiques sur le comportement des princes et des nobles vivant à la cour de telle manière que son texte, au moins nous le supposons, n'a pas d'équivalent dans les *Mémoires du temps*. De ce point de vue, son journal est par définition une source concernant la vie privée de la noblesse à la Cour impériale. Située à l'intérieur de la vie quotidienne, la vie privée n'est pas aisée à atteindre, soit qu'elle se confonde avec la vie publique, soit qu'elle ait été cachée aux autres<sup>26</sup>. Pourtant, quelques traits de l'espace privé apparaissent de temps en temps dans la relation immédiate avec le vécu du prince de Schwarzenberg. Il nous semble qu'il s'exprime par ses actes comme par ses paroles de sorte que son texte réponde à ce que les Latins, d'après Furetière, appelaient « commentaires »<sup>27</sup>.

Si le journal de Ferdinand peut paraître sec dans sa structure même, il ne l'est point grâce à l'expression sensible, qui abonde en confidences : son écriture n'exclut pas la description, la narration, les commentaires au sujet des débats ou des dialogues qu'il est capable de reproduire dans leur authenticité, sous forme de discours direct ou indirect libre, de temps en temps dans la langue maternelle de celui qui prenait la parole ou à qui le Prince s'adressait. À cela vient s'ajouter une justification argumentée de son attitude, tantôt révélée à des interlocuteurs, tantôt confiée, discrète-

---

rêt et interdits de discours. Le plus souvent, la notion même de vie publique s'y trouve sérieusement malmenée. Les Mémoires représentent le plus souvent un plaidoyer ou une exhibition satisfaite des actions entreprises. Le journal, dans la mesure où il ne vise nullement à grandir son auteur ou à plaider sa cause, manifeste la conscience de son auteur d'y dire ce qui échappe aux premiers rôles, la mise en œuvre d'un regard privilégié parce que commun et extérieur aux événements, la volonté de sauver de l'oubli ce qu'on a soi-même vu, entendu ou entendu dire. Le journal n'est pas voué à la publication, à la différence des Mémoires qui, d'entrée, visent un public et lui sont destinées – cf. GOULEMOT (Jean Marie), « Les pratiques littéraires ou la publicité du privé », dans ARIÈS (Philippe), *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*. Tome 3. Paris : Seuil, coll. Points. Histoire, n°262, 1999, p. 379-380.

26 FOISIL (Madeleine), « L'écriture du for privé », dans ARIÈS (Ph.), *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, t. 3, p. 319.

27 FURETIÈRE (Antoine), *Dictionnaire*, 1696. Cité d'après : FOISIL (Madeleine), « L'écriture du for privé », *art. cit.*, p. 320.

ment, à son journal. Sa pratique de l'écriture quotidienne démontre un homme d'esprit, un noble soucieux de ses devoirs qui sollicite l'attention de ses contemporains, parmi lesquels il s'adresse, en premier lieu, à ses successeurs.

Nous proposons de suivre un extrait des notations de la fin de l'année 1687 et du début de l'année 1688, dans lesquelles Ferdinand de Schwarzenberg met à la portée du lecteur un des événements-clés de l'histoire de la Monarchie, à savoir le couronnement de l'Archiduc Joseph comme Roi héréditaire de Hongrie, tout en ajoutant le cadre dans lequel vivait la famille impériale : l'accident de chasse, la maladie de l'Empereur, le mécontentement du prince Ferdinand de Schwarzenberg vis-à-vis du jeune Roi, etc. Nous pouvons voir comment les événements, situés dans la vie quotidienne de la vie de la Cour à Presbourg et à Vienne, éclairent l'espace privé qui apparaît dans sa relation avec le vécu des personnages représentés, et comment l'auteur lui-même, à des degrés divers, s'y révèle à travers ses opinions et commentaires, ses justifications au sujet des décisions à prendre ou des démarches à accomplir, ses craintes et sentiments personnels. Notre attention se portera aussi sur la rédaction des notes et sur son écriture.

Le 9 Decembre 1687. Voicy ce grand iour que ntre tres brave et tres jene Prince et Arch. Joseph fut couronné Roy hereditaire d'Hungerie. La ceremonie dura 7 heurs d'Orloge, et ce Prince, encor qu'il n'eusse que 9 Ans, depuis le Mois de Juillet neantmoins il resista tres bien à la fatigue, et le soire il donna des nouvelles marques de<sup>28</sup>// de son esprit, et enjoüment. Il porta a tous qui estoient a la table vn vers, et entre autre au Palatin, la Prosperite du Royaume, ce qui fut tres bien receu. Je ne mest pas icy toutes les ceremonies qui furent faits puisqu'ils sont assez marquez au long dans les Memoires de M. le grand Maistre. Seulement dirayie que le Prince de Hohenzolern fut invité non seulement d'assister a porter le ceptre en l'Eglise mais il ~~vœu~~ le fut aussi a servir S.M. a table, a luy donner a boire de quoy neantmoins il s'en excusa, disant qu'il ne pouvoit pas estre present a cette fonction puisque les cardinaux et Amb. estant a table, qu'il ne sioit pas bien luy servisse en pied S.M. l'Emp., et encor que on reprouuasse sa conduite neantmoins on la receu et le gr. Chamb. et le C. C. de Wallenstein serurent, le maistre et la maistresse. Si toutfois cecy ne fut pas arriué. Le Prince d' Eggenberg auroit sevir l'Imp., et les Princesse le voient maintenu, qu'en les grandes fonctions ils eussent données a boire a leur

---

28 *Annales propria*, le 9 décembre 1687, Ms cité, f° 192v.

MM comme il fut fait a Graz pour la derniere fois aux Noces de l'Imp. Claudia, a Passau fit la fonction le gr Ch et le Pr. Ferd. de D<sup>29</sup>.

Le 10 10bre 1687. Le Comte de Mansefeld et le comte Ernest de Staremborg avec la mesme maniere qu'ils auoient mené la couronne d'Hungerie en l'Eglise catedrala, de la mesme la enmenerent ils en le chasteau, ou Elle fut mist dans la tour, et le coffre fut cacheté par diuers scelon la coustume ordinaire.

Le 11 de Decembre 1687. Nous partisment de Presbourg pour aller a Orth. et les pluyes estant abondantes les eaux creure de sorte que le 12 nous visment par les ruisseaux a orth, et le faiseur des Ponts que nous ne pourons pas passer le marque pous nous en retourner a Presbourg comme nous auions ... quant nous partisment de sorte que nous fusme obligez de nous resoudre d'aller a Vienne pour pouuoir nous en retourner. Le lundy par fick a Presbourg. La chasse <sup>du sanglier</sup> fut belle, mais S.M. voulant vers la fin d'icelle attaquer avec vn espie vne laisse, ayant a son costé le grand Maistre teutonique et le grand Esquier, Elle ~~attaqua~~ se rua si fierement contre le gr. M. et S.M. qu'Elle abastie S. M. <sup>30</sup> // et le renuersa qu'il eut les pieds en airs fort long temps, ce qui fit peur a tous les assistans. On esper que S.M. ne s'en ressentira pas, mais que cela produira ce bon effet, qu'il reconoistra que ses forces sont trop foibles pour vn si rude mestier, et que d'orenuant il ne s'exposara plus a ces sortes d'exercisses qui conuiennent ~~plus~~ a des jeunes gens qui ont de la vigeur<sup>31</sup>. [...]

[...]

Le 25 Decembre 1687. Ce fut la premiere fois que le Jeun Roy accompagna S.M. l'Emp. Publiquement a l'Eglise, et en suite il disna avec S.M. Il marcha auynt son Pere, et apres le card. Collonitch et les Amb. qui estoient couuerts.

Le 26 Decembre 1687. S.M. l'Empereur ayant vn furieux catar et descente de cerueau il ne voulu pas sortir du chasteau et aller en l'Eglise catedrala pour y faire chanter le TeDeum a cause de la prissee de la forteresse d'Erla, de sorte qu'on fit cette ceremonie dans l'Eglise du Chasteau. L'Euvecque du lieu [...] fit la ceremonie, et on tira par trois fois l'Artellerie, de la Ville et du Chasteau. La premiere fois quand on intona le TeDeum. La seconde au commencement de la Messe et la Troisieme a l'Eleleuation<sup>32</sup>.

Les notes de ces jours de la fin de l'année évoquent l'état de santé de Léopold I<sup>er</sup>, mais aussi les griefs des représentants de la ville de Presbourg,

29 *Annales propria*, le 9 décembre 1687, Ms cité, f° 193r.

30 *Annales propria*, le 10 décembre 1687, Ms cité, f° 193v.

31 *Annales propria*, le 10 décembre 1687, Ms cité, f° 194r.

32 *Annales propria*, le 25 décembre 1687, Ms cité, f° 200v.

la conférence tenue par Sa Majesté, pourtant souffrant et demeurant au lit, pendant laquelle des prières des prisonniers furent examinées ; dans cette circonstance, l'Archiduc demeura ferme sur le propos que si l'on voulait traiter les affaires du Royaume, cela devait se faire au sein des Royaumes et non en Autriche. La dernière notation faite par Ferdinand en 1687 est assez courte, tandis que la première notation du Nouvel An 1688, plus détaillée et récapitulative, apporte les jugements et les commentaires de l'auteur qui n'hésite pas à déclarer son avis même s'il diffère de l'opinion des autres :

Le 31 dec. 1687. Je dois finir cette heureuse année en disant que nostre tres bon maistre se trouua le dernier iour fort mal, et il donna à douster de sa conualescence. ce qui augmenta la crainte et le deplaisir de ses bons subiets, qui aiment, respect avec vne obeissance dû a ce seigneur et Maistre<sup>33</sup>.

Presburg ce 1 de Jan 1688. Ce matin nous fusme fort surpris d'entendre que le Roy d'Ungerie feroit la ceremonie de la Chapelle de la Toison, et que par cette raison on avoit le commendé d'avertir les Amb. et le card. afin qu'ils s'y trouuassent. Le Roy sorti des chambres de S. M. et il alla accompagne de tous les Toisonistes a l'Eglise sans la moindre distinction que si S. M. l'Emp. y seroit Elle mesme. Les capitaines des gardes y estoient et marchaient a son costé, mais S. M. l'Empereur ne l'approua pas disant que les capitaines des gardes estoient des charges personnelles. En l'Eglise les pages de S. M. l'Emp. seruirent, et Le Roy eut comendement de son Pere, de ne pas aller a l'offertoire. On croyoit que cette ceremonie ne fut pas faite puisque peu on vouloit qu'il y eusse quelque petite differance entre Le Pere et Le Fils. L'Ambass. de Venise y vient pour l'accompagner, mais il ne vouluet pas aller en suite en son appartement pour le voire diner, au lieu que le card. Kollonich, et l'Ambassadeur d'Espagne y allerent. Cette function //<sup>34</sup> tira a plusieurs les larmes des yeux de plusieurs ???, hors mis tres peux des personnes, qui esperent la promotion de leur fortune par ce changement, tous les autres ne les verserent pas de joye mais de tristesse de voire que nre bon Emp. cedoit comme volontairement la couronne a son fils, et luy faisoit desia deferer des honneurs qui n'estoient dûs qu'a luy seul. En verité cecy parüe lugubre, et affligant, de sorte que tous y dirent leur rattelez et ~~son~~ iugemt., se plaigant qu'on n'avoit demendé le sentiment personne, mais qu'on auoit fait la chose sans conseil.

---

33 *Annales propria*, le 31 décembre 1687, Ms cité, f° 202r.

34 *Annales propria*, le 1 janvier 1688, Ms cité, f° 207r.

Des vns disoient que le Roy ayant de son naturelle des grandes Idées, et des pensées hautes, qu'on auoit tord de les luy augmenter par des demonstrations pareilles, qui le mettoit en vne vaine assiette d'un Roy regens, ce qui pouroit avec le temps causer des meauuuais effets.

L'Ambassadeur d'Espagne se plaignoit qu'on fesoit tord a l'ordre de la Toison de ce qu'on <sup>en</sup> laissoit faire la fonction a deux seigneurs en vne mesme cour<sup>35</sup>  
// Ce qui n'auoit esté iusqu'a present nullepart, mais qu'estant poussé par vn profond respect envers toute la famille qu'il ne vouloit pas donner de relation sur cette matiere en Espagne afin qu'il ne fusse pas obligé d'y mestre son sentiment. L'Amb. De Venisse disoit qu'en <sup>cor</sup> puis qu'il estoit envoyé de la Rep. a S. M. L'Emp. que cela ne l'empechoit pas qu'il fisse vn act de Civilité au Roy, mais que toutefois il auoit quelq consideration de les ~~pas~~ redoubler les ~~acts~~, et de luy seruire a table<sup>36</sup>.

Le journal de Ferdinand peut être qualifié de livre de l'espace public qu'est la vie à la Cour à Vienne, et du temps privé qui s'écrit en marge des événements politiques. C'est un livre du vécu des gens de l'entourage de Sa Majesté l'Empereur Léopold<sup>1er</sup>, mais aussi du vécu privé de la famille de l'auteur, bien qu'il parle très peu de sa femme et des premières années de ses enfants. Les notations consacrées à la vie de la famille sont là, mais toujours courtes et élémentaires. Mention est faite, par exemple, du départ de son fils aîné Adolf Louis Antonio Eusebius (1676-1690), à l'âge de 10 ans, de la maison paternelle pour s'instruire :

Le 14 9bre 1686. J'ay fait partir ce iour mon fils aîné soubs la direction de Barati vers Prague, pour où Dieu le conduisse sain, et sauve, et permette, que pour sa gloire et louange il reuscisse bien. [...] <sup>37</sup>

Pourtant, il y parle de la santé, de la maladie et de la mort de ses proches non dans la considération savante, mais dans la notation spontanée de l'événement et des circonstances dont il s'est cru obligé de se préoccuper. La nouvelle du décès de son beau-père, qu'il estimait comme s'il était son propre père, l'affligea profondément. Après avoir évoqué quelques disputes liées à l'héritage, il nous donne un portrait du comte de Sultz dont il souligne les qualités de la noblesse ancienne, sérieuse et charitable, digne de mérite et de respect :

---

35 *Annales propria*, le 1 janvier 1688, Ms cité, f° 207v.

36 *Annales propria*, le 1 janvier 1688, Ms cité, f° 208r.

37 *Annales propria*, le 14 novembre 1686, Ms cité, f° 46r.



Le 4 7bre 1687. Je compte ce iour pour vn des malheureux qui puisse m'arriver puisque la nouuelle de la mort de mons. le comte de Sultz m'arriua, elle succeda le 21 Aoust a 4 du matin après 14 iours de fiebre continuelles qu'il eu, ce bon seigneur scauoit que dans sa ville de Tiengen il y auoient des Maladies contagieuses, qui alloient a tour et que plusieurs en muroyent. Par cette raison il se retira a Jestetten, où la Mort le trouua aussi bien que s'il fusse demeuré au Premier lieu, et elle mist vne fin a sa vie. La veufe et les officiers du lieu m'en donnerent la nouuelle et ceux cy s'offrirent de demeurer fideles et de se souuenir du serment de fidelité qu'il ont fait a ma femme, ~~defunte~~ et a moy du temps que nous estions fiancés. Ce seigneur estoit le dernier du nom des comtes de Sultz, qui par l'encienté de leur Noblesse n'en pouuoit pas prouuer ny trouuer l'origine. Ils sont estéz alliez avec les comtes d'Habsbourg, ce en ont le landgraiat de Cleckau, qui at eu ses disputes les dernieres Années, puisqu'on auoit creu que le fieffe estoit masculin et non féminin, nre aduersaires estoit principalement le grand Chambelan le Prince Gunaker de Dietricstein, qui en auoit obtenuë la surviuance, mais le tout a esté finit par vn decret et vne sentence donné dans le conseil Aulique, et reueü<sup>38</sup> // dans le conseil d'Estat, par laquelle on a reconnue que c'estoit Feudum promiscuum, et que ma femme seroit l'heritiaire Vniuerselle. Neantmoins je reçois cette Mort avec vne douleur estrange et presque autant que s'il fusse esté mon Propre Pere, puisque je l'estimois a cause de ses belles qualitez qu'il auoit et les possedoit, en Maistre, il estoit deuost, charitable, bon iustieux envers ses subjets, et se faisoit conoistre leur Protecteur et tous les rencontres. La Prudence, l'eloquence, la ciuilité meslé avec la grauité estoient en degre si eminent en ce caualier qu'il paroissoit, qu'il y auoit de l'emulation entre ces deux qualitez en luy, l'assiduité qu'il auoit pour ses Négoces estoit tres grande, et on pouuoit dire avec verité q'il estoit infatigable, et qu'il ne prenoit autre diuertissement que celuy de traouiller en ses affaires domestiques, ou en celles du cercle en le quel il estoit depuis longtemps Kneis aus schreibender Graaff [= commissaire de cercle]. Il y a donque lieu de croire que ce seigneur ayant passé sa Vie en suiuant les commendement de Dieu, de l'Eglise et <sup>se tesmoignant estre</sup> vn bon Pere de famille, qu'il viura esternellement, ce que ie souhait, et prie Dieu qu'il le laisse reposer en sa Sainte Paix<sup>39</sup>.

Le Prince Ferdinand confie à son journal ses inquiétudes et désirs concernant l'éducation des enfants, la bonne conduite des jeunes aristocrates, le manque d'étiquette ou de conduite honnête de la noblesse oublieuse des traditions de ses ancêtres. Certes, il n'a pas pensé à la publication de son témoignage écrit, ce problème ne s'étant pas posé pour ceux qui, au

---

38 *Annales propria*, le 4 septembre 1687, Ms cité, f° 139r.

39 *Annales propria*, le 4 septembre 1687, Ms cité, f° 139v.

XVII<sup>e</sup> siècle, ont pratiqué l'écriture quotidienne<sup>40</sup>, mais il apparaît qu'il n'a pas voulu rester dans l'anonymat. Pour être bien compris, le texte de son *Diaire* demande à être correctement restitué, analysé et, seulement après, interprété avec beaucoup de soin et de prévenance. Aussi un immense travail de restitution reste-t-il encore à faire. Chaque journal ou mémorial, rappelons-le, est une œuvre autonome qui doit être lue, analysée et interprétée non seulement en tant que document authentique concernant des événements historiques, mais aussi dans l'optique de l'écriture privée, toujours autostylisée, où l'auteur, représentant de la noblesse, se fait voir tout autant qu'il peut être vu par lui-même.

---

40 Cf. BOURCIER (Élisabeth), *Les Journaux privés en Angleterre*. Paris: Publications de la Sorbonne, coll. Publications de la Sorbonne. Série Sorbonne, n°3, 1976, 496 p. Cité d'après: FOISIL (M.), « L'écriture du for privé », *art. cit.*, p. 324.

## Annexe I

§XXVI.<sup>41</sup>

*Ferdinandus Wilhelmus Eusebius S.R.I. Princeps in Schwvartzenberg, etc., supremus Caesareae Majestatis Aulae Marescalus, Insignis Catholicae Religionis Zelator, Religiosorum et pauperum Pater.*

Nascitur Bruxellis ineunte vigesimo tertio Maji, anno 1652. pro Imperio & Re Christiana Princeps praeclarae meritis. Palam id faciunt praeclara munera, quae approbante Imperio obivit. Anno siquidem 1668. ab Augustissimo Imperatore Leopoldo in Camerarium, anno dehinc 1675. in Consiliarium Excelsi Regiminis Austriae inferioris, nec diu post in Consiliarium Imperialem Aulicum, cum clausula quaecumque priorem Consiliarium deponere placuerit; Anno 1679. in supremum stabuli praefectum Augustiss. Imperatricis Viduae Eleonorae, anno 1683. in Consiliarium intimum Caesareae Majestatis, & in ejusdem Caesareae Majestatis supremum Marescalum 1685. in Aurei Velleris Equitem anno 1692. evehitur. Nemo facile verius, elegantiusque tanti Principis decora, quam Imhofius exprimet, cujus proinde verba pleraque; lubens subjungo: *Habuit, inquit, quod mirere, ipsum Augustissimum ad Catholicam suam Majestatem Hispaniarum Regem virtutis suae Encomiasten, ubi post memorata Paterna Avitaeque merita, virtutes Principis propriae Benignissimus Imperator depraedicavit, idque peculiari laude dignum putavit, quod in difficillimo tunc bello adversus Turcas Christiani Nominis hostes, numeroso pecuniae subsidio, in maximam Christianae Reipubl. salutem aerario suo succurrerit*<sup>42</sup>. Noverat nimirum Serenissimus Princeps cotem hanc esse, qua Mavortis ensis acuitur, hoc quoque contra insensissimos Christiani snaguinis hostes Turcas stratagema optimum esse, quod non tam e cerebro, quam marsupio depromitur. Sed, quod his omnibus maius est: Ferdinandus non semel subditos suos a Novatorum signis ad avitae & pristinae Religionis castra traductos voluit. In cujus finem Religiosissimus Princeps quot annis sex florenorum millia in solo suo

---

41 HAIMB (Johann Heinrich), *Schwartzenberga gloriosa, sive Epitome historica de ortu et gestis serenissimae gentis Schwartzbergicae... authore Joanne Henrico Haimb...* Ratisbonae: apud S. Bruggmayerum, 1708, p.240-244.

42 Imhof. lib.5,c.10.fol.365.

Principatu Schwartzbergico ex propriis redditibus, ad meliorem Clericorum ac Religiosorum subsitentiam expendisse dicitur; quemadmodum in processu quodam Romano demonstratur. Tenerior aetas, ut paulatim ad veriora Religionis Catholicae dogmata flecteretur, annue ex iisdem redditibus insignem pecuniae summam, (sunt, qui dicunt trecentos florenos) sibi vendicabat. Jussit quoque, ut quoties ad satrapiam (nos in Franconia Cellariam vocamus) Religiosus, aut quicumque ex Ordine Ecclesiastico egestate pressus veniret, victus, & alimenta eidem a loci Cellario subministraretur, sump-tusque inde contracti in annuis redituum rationibus subducantur. Non minorem liberalitatem in eiusdem Serenissimi satrapijs, caeteri pauperes experti sunt. Quid nunc dicam de iis quorum miserias, ut sublevaret, absque arbitris, solo DEO inspectante ingentem non raro aeris vim elargitus est. Idem in aedibus sacris, ut in subditis suis, cultum DEI promoveret, impigre praestitit. Testantur id (ut taceam caetera nobis ignota loca) Schwartzberga, & Marckbraida; Ubi, quid pro Religione Catholica, ac cumprimis in postremo loco piissimus hic Princeps egerit, qua cura ibidem frendentibus licet Lutheri asseclis Jesum Eucharisticum Aeterno Patri litari curarit, qua solertia, adn-tente suorum Praefectorum nonnemine, Viro pro re Catholica pariter optime merito (cujus nomen, cum in vivis adhuc adhuc sit, tantisper subticemus) Catholicos paulatim introduxerit, omnis hodie Franconia depraedicat. Accedit quod ad praefatum postremum oppidum Missionarios SOCIETATIS JESU, & ad Gentilicium suam Arcem Seraphicos S. FRANCISCI Patres Recollectos sub strictiore Observantia advocaverit, qui quemadmodum ibidem in animarum salutem impigre excubant, ita hodiedum gratiose in suis stationibus conservantur. Novi in Principatu Schwartzenb. omnibus comper-tissimae fidei virum, virtutum Ferdinandi non ex remoto arbitrum, qui, quoties Serenissimi FERDINANDI mentio incidit, Sanctum eum Principem nominare solet, quin, audet asserere, vix ubditorum quendam in toto Principatu comperiri, qui audito FERDINANDI nomine, piis eiusdem manibus, non bene precetur. Verum, his aliisque Dives apud DEUM, homines meritis sub vigesimum aedum Octobris anno millesimo septingentesimo quarto Vienne ingentem, & sanctam suam animam in DEI manus tradidit, & postquam illi frequentissimo procerum Viennensium conventu justa persoluta erant, sensit continuo Ecclesia & Imperium quem virum invida mors sibi ademerit. Habuit FERDINANDUS thori sui sociam MARIAM ANNAM filiam natu maximam JOANNIS LUDOVICI Gom. a Sultz, quem cum annus millesimus sexcentus octogesima septimus absque haerede masculo e vita mortali ad immortalem transtulisset, omnia eiusdem bona immobilia haeredita-

rio jure ad Domum Schwartzbergicam devoluta sunt, nimirum Comitatus Sultz, Land-Graviatus Kletgau in Suevia, Dynastiae Thiengheim, Montclar,<sup>43</sup> Mentzburg, & Wunenthal. Horum omnium possessor factus est anno 1687. Verum cum fortunis hisce, & facultatibus quotidie cresceret, Ecce de repente inexpectata Mors luctum adjicit: Anno siquidem 1698. Serenissima conjux ad aeternitatem evocata fuit. Princeps omni virtutum genere exulta, pro ut testes sunt, qui vitam eius e proximo arbitrati sunt. Reliquit fatis suis superstitem utriusque sexus prolem Principem: JOSEPHAM ERNESTINAM natam anno 1675. mortuam anno 1686. Adolphum Ludovicum Antonium Eusebium natum ann. 1676. mortuum ann. 1690. Mariam Franciscam natam ann. 1677. Matrimonio junctam Carolo Egoni Co. Fürstenberg. in Stüligen anno 1699 hodie viduam, ADAMUM FRANCISCUM CAROLUM natum anno 1680. Principem haereditarium. Mariam Theresiam Felicitatem natam ann. 1683. mortuam ann. 1685. Christianum natum et mortuum ann. 1686. Johannam Charlottam Josepham natam & mortuam ann. 1687. Mariam Johannam Philippinam natam anno 1688. Mariam Johannam Elisabetham Luisam natam anno 1689. Mariam Johannam Nortburgam Felicitatem natam 1692.

§XXVI.<sup>44</sup>

*Ferdinand Wilhelm Eusebius, kníže ze Schwarzenbergu atd., vrchní maršál dvora císařského majestátu, horlivý vyznavač katolického náboženství, otec chudých a zbožných.*

Narodil se v Bruselu brzy ráno 23. května roku 1652 a jako kníže se o císařství a křesťanskou víru velmi zasloužil. Důkazem toho je mnoho úřadů, které s císařským souhlasem zastával. Roku 1668 totiž jej císař Leopold učinil komořím, roku 1675 pak radou vznešeného vedení Dolního Rakouska a nedlouho poté dvorním císařským radou, s klausulí, že může odložit dřívější rádcovství, kdykoli se mu zlíbí, roku se stal 1679 nejvyšším štolbou vznešené císařovny vdovy Eleonory, roku 1683 soukromým rádcem císařského majestátu, roku 1685 vrchním maršálkem císařského majestátu, v roce 1692 pak rytířem Zlatého rouna. Nikdo jiný než Imhofius nedokáže kvality tohoto knížete popsat pravdivěji a elegantněji. Rád zde cituji jeho

---

43 Joannes Hubner 6.lib.part.6.fol.993.

44 Traduit en tchèque par PhDr. Ondřej Pešek, Ph.D.

slova: „jeho ctnost byla vychvalována samotným vznešeným králem Španělska. Když po připomenutí otcových a dědových zásluh velebil tento nejlaskavější vládce ctnosti knížete, za zvláště chvályhodné pokládal to, že za těžké války proti Turkům, nepřátelům Krista, Ferdinand přispěl k záchraně Kristovy republiky značnou finanční pomocí ze své pokladny.“ Věděl totiž nejjasnější kníže, že to je právě ten brus, jímž se ostří Martův meč; že nejlepší strategie proti pošetilým Turkům, nepřátelům Kristovy krve, je ta, která vychází nikoli tak z rozumu, jako z měšce. Ale ze všeho nejvýznamnější je toto: Ferdinand nejednou své poddané chtěl od novatorských praporů přivést do tábora dřívějšího náboženství. Za tímto účelem nejzbožnější kníže několik let prý dával z vlastních příjmů jen v samotném schwarzenberském knížectví šest tisíc zlatých na zajištění lepšího živobytí kleriků a mnichů, jak se ukázalo při jednom římském procesu. Z týchž příjmů vyhradil značnou sumu peněz na to, aby děti od útlého věku byly vedeny k dogmatům katolického náboženství (někteří tvrdí, že to bylo tři sta zlatých). Také přikázal, aby v nouzi do satrapie (my ve Franconii říkáme cellaria – zásobárna, spižirna, sýpka) přijde nějaký mnich nebo kdokoli z církevního řádu, dostal ze zásob jídlo a potraviny, vzniklé náklady necht' jsou započteny do ročních podílů příjmů. Nemenší štědrost poznali v sýpkách nejjasnějšího knížete chudí. Co mám říkat o těch, jimž od bídy ulehčil velkou částkou peněz danou beze svědků pouze před zrakem božím. Stejně jako podporoval své poddané, přispíval i na svatostánky, aby se dále šířilo uctívání Boha. Dokládají to Schwarzenberga a Marckbraida (o ostatních nám neznámých místech hovořit nebudu), kde tento zbožný kníže jednal v zájmu katolického vyznání, a to zejména na posledně jmenovaném místě. Celé Franky si dnes vypráví o tom, s jakou péčí i přes skřípění zubů Lutherových následovníků se postaral o to, že eucharistický Ježíš byl obětován Věčnému Otci, s jakým důvtipem tam za pomoci jednoho ze svých prefektů, muže, který se o katolickou věc velmi zasloužil (jehož jméno zamlčím, neboť ještě žije), postupně přivedl katolíky. K tomu je třeba přičíst i to, že do posledně zmíněného města povolal misionáře Tovaryšstva Ježíšova a do svého rodinného hradu pak serafské otce sv. Františka, s kterýmiž zacházel velmi uctivě a kteří neúnavně bdí nad spásou duší, a dodnes milostivě setrvávají na svých postech. Znal jsem v knížectví schwarzenberském muže víry ze všech nejpevnější, přímého svědka Ferdinandových ctností, který tvrdil, že kdykoli padlo jméno nejjasnějšího Ferdinanda, bylo ve zvyku jej nazývat svatým knížetem a prý by bylo zatěžko najít v celém knížectví některého z poddaných, který by se při

zmínce o Ferdinandovi nebo o jeho zbožných rukách nebyl řádně pomodlil. A vskutku, když kníže, ověnčený těmito a jinými zásluhami u boha i u lidí dvacátého října roku 1704 svěřil svou velkou a svatou duši do rukou Páně a poté, co mu byl řádně vzdán hold velmi početným shromážděním vídeňské šlechty, církev a císařství ihned pocítily jakého, muže si vzala závistivá smrt. Družkou v lůžku manželském byla Ferdinandovi Marie Anna, nejstarší dcera Jana Ludvíka Gom. a Sultz, který roku 1687 ze života smrtelného odešel do nesmrtelného, aniž by měl mužských dědiců; všechn jeho nemovitý majetek přešel dědickým právem ke Schwarzenbergům, zejména hrabství Sultz, Lan-Graviatus Kletgau ve Švábsku, dynastie Thiengheim, Montclar, Mentzburg a Wunenthal. Vlastníkem všech těchto držav se stal roku 1687. A když díky těmto majetkům a schopnostem se stával každým dnem významnějším, neočekávaná smrt mu přinesla smutek: roku 1698 byla totiž jeho nejjasnější manželka povolána na věčnost, kněžna vyznačující se všemi druhy ctností, jak mohou dosvědčit ti, kteří mohli zblízka posoudit její život. Zanechala po sobě početné knížecí potomstvo obojího pohlaví: Josefu Arnoštku, narozenou r. 1675, která zemřela r. 1676, Adolfa Ludvíka Antonia Eusebia, narozeného r. 1676, zemřel r. 1690, Marii Františku narozenou r. 1677, která si vzala r. 1699 Karla Egona, hraběte z Fürstenbergu v Stülingenu, dnes vdovu, Adama Františka Karla narozeného r. 1680, knížete dědice, Marii Terezii Felicitas, narozenou r. 1683, která zemřela r. 1685, Kristiána, který se narodil i zemřel r. 1686, Janu Šarlotu Josefu, která se narodila a zemřela r. 1687, Marii Johanu Filipinu, narozenou roku 1688, Marii Johanu Alžbětu Luisu, narozenou r. 1689, Marii Johanu Nortburgu Felicitas, narozenou r. 1692.

«*Můj deník dvorních záležitostí*». K francouzskému deníku Wilhelma Eusebia ze Schwarzenbergu z let 1686-1688.

(Résumé)

Příspěvek představuje francouzskou část osobního deníku knížete Wilhelma Eusebia ze Schwarzenbergu, od roku 1683 nejbližšího rádce a v letech 1685-1693 nejvyššího maršálka císaře Leopolda I. Rukopis z let 1686-1688 se dochoval ve rodinném archivu Schwarzenbergů v Českém Krumlově. Zmíněná část obsahuje 133 datovaných záznamů ve francouzštině, tvořících 365 stran textu. Souvislé a spíše obsažnější záznamy jsou jen zřídka proloženy latinskými citáty či vsuvkami v italštině a němčině. Vztahují se k těmto časovým úsekům: 14. listopadu 1686 – 4. ledna 1687 (15 záznamů); 14. července 1687 – 4. října 1687 (n 60 záznamů); 17. října 1687 – 30. ledna 1688 (66 záznamů). Odkazy knížete na záznamy, které předcházejí těmto periodám, dávají tušit, že dochovaný deník je pouze částí původně obsáhlejšího rukopisu. Vybrané pasáže, které v příspěvku citujeme, se týkají jak osobního života knížete (nemoc manželky, smrt tchána aj.), tak jeho postavení u vídeňského dvora. V této souvislosti ho velmi znepokojil záměr císaře Leopolda I. poslat ho jako císařského komisaře do Řezna, neboť se obával ztráty postavení u dvora. Ukázkou dobového svědectví o státních záležitostech je záznam o korunovaci devítiletého prince a arcivévody Josefa uherským králem. Velmi působivá jsou líčení příhod ze života samotného císaře (např. záznam nebezpečné scény z lovu kance 11. prosince 1686, při níž císař Leopold spadl z koně). Kníže Ferdinand ze Schwarzenbergu se ve svých svědectvích představuje nejen jako dvořan, který si je vědom svého postavení u císařského dvora, které považuje za poslání a pokračování tradice započaté jeho otcem Janem Adolfem I. ze Schwarzenbergu, ale také jako milující manžel a otec. Byl vzdělaný a sečtělý a dovedl říci svůj názor, třeba nesouhlasný. Z tohoto pohledu jsou jeho záznamy opravdovým moderním deníkem, nikoli memoáry, které se od deníkových záznamů liší především tím, že jsou určeny veřejnosti a události zaznamenávají s delším časovým odstupem.

Jako císařského komisaře do Řezna





Heinz SIEBURG

Universität Luxemburg

## **DEUTSCH-FRANZÖSISCHE SPRACH- UND LITERATURBEZIEHUNGEN IM MITTELALTER**

Die Literatur des Mittelalters lässt sich unter der Begrenzung einer nationalphilologischen Optik nur unzureichend erfassen, beschreiben und verstehen. Zu verwickelt sind die kulturellen und literarischen Kontakte über Epochenschwellen, politische Grenzen und Sprachräume hinweg, ganz abgesehen davon, dass eine nationale Sichtweise bezogen auf die Verhältnisse des Mittelalters streng genommen ohnehin als anachronistisch betrachtet werden muss. Das verhindert nicht, dass sich die Einzelphilologien nicht auch mit den Literaturerzeugnissen der Vergangenheit bezogen auf bestimmte Rahmensetzungen, die meist sprachräumlich oder national definiert sind, befassen dürften und müssten. Es verhindert aber die Vereinnahmung mittelalterlicher Literatur im Sinne kulturchauvinistischer Attitüden gegenüber anderen.

Anders als die germanisch-slawische Sprachgrenze, die seit dem Mittelalter bis in die jüngste Zeit größte Verschiebungen erfahren hat, kann die germanisch-romanische Sprachgrenze im Westen seit dem Frühmittelalter als relativ stabil gelten. Ihr Zustandekommen hat unterschiedliche Ursachen. Zu diesen gehört die Begrenzung des *imperium romanum* im Osten gegenüber der *germania libera*. Die auf dem nachmaligen weströmischen Gebiet vornehmlich angesiedelten keltischen Gallier wurden spätestens nach der Unterwerfung durch Cäsar (58-51 v. Chr.) nach und nach romanisiert, die östlich angrenzenden Germanen konnten sich den römischen Expansionsbestrebungen dagegen dauerhaft widersetzen. Dennoch ist die heutige deutsch-französische Sprachgrenze nur zum Teil Ergebnis von ethnischen Siedlungsgrenzen zwischen (ehemals) keltisch-romanischen und germanischen Bevölkerungsgruppen, sondern eben auch Resultat sprachlicher Ausgleichsprozesse. So lassen sich mindestens bis ins 10.

Jahrhundert romanische Sprachinseln in germanophoner Umgebung nachweisen (z. B. Moselromanen zwischen Koblenz und Trier) und andererseits ist das (germanisch-althochdeutsche) Westfränkische auf galloromanischem Gebiet ebenfalls bis in späte 9. Jahrhundert nachweisbar.

Bezogen auf die Hintergründe des germanischen Spracheinflusses auf weströmisch-französisches Gebiet lassen sich unterschiedliche Faktoren benennen, angefangen von den Bewegungen der Völkerwanderungszeit bis zur Besiedelung des nordfranzösischen Raumes durch die Normannen. Wichtiger war aber die Etablierung des Frankenreiches unter den Merowingern, vor allem aber unter den Karolingern. Bedeutendste Herrscherfigur war Karl der Große (747 oder 748-814), in dessen Regentschaft das Frankenreich die größte Ausdehnung hatte, und sowohl das heute deutschsprachige Territorium wie auch das französischsprachige Gebiet umfasste. Nach Karls Tod und infolge von Reichsteilungen etablierte sich die deutsch-französische Grenze nach und nach zu einer nationalen Trennlinie.

Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, die deutsch-französische Sprachgrenze bzw. -barriere in der Zeit des Mittelalters in den Blick zu nehmen, wobei nicht das Trennende Gegenstand der Beschreibung sein soll, sondern das Verbindende im Sinne einer wechselseitigen Kontakt-situation und kulturellen Bereicherung. Bezogen hierauf soll die sprachliche wie die literarische Entwicklung in einigen charakteristischen Grundlinien nachgezeichnet werden.

Es bietet sich dabei an, zwei Phasen zu unterscheiden, nämlich, gemäß dem germanistischen Periodisierungsmodell, zum einen die althochdeutsche Sprach- und Literaturperiode im Zeitraum der Jahre von 750 bis 1050 und die anschließende mittelhochdeutsche Zeit von 1050-1350, hier insbesondere die «Blütezeit» um 1200. Bezogen auf das romanistische Periodisierungsschema deckt sich das größtenteils mit der Phase des Altfranzösischen, für die ein Zeitraum von 842-1300 angenommen wird.

Genau wie der deutschsprachige war auch der französischsprachige Raum in unterschiedliche Sprachareale gegliedert. Für das Deutsche ist dabei die Grundunterscheidung zwischen einem nördlichen Niederdeutschen und einem südlicheren Hochdeutschen relevant, wobei sich Letzteres in einen mitteldeutschen und – weiter südlich – einen oberdeutschen Raum gliedern lässt. Eine überregionale Einheitssprache ist für die gesamte Zeit des Mittelalters noch nicht gegeben, sondern entwickelte sich in komplexen Ausgleichsbewegungen erst ab dem 16. Jahrhundert.

Der mittelalterliche Sprachkontakt basiert also auf «deutscher Seite» immer auf der Grundlage von regionalsprachlich-dialektalen Varietäten. Aufgrund der politischen Dominanz der Franken kam dem Fränkischen, das – auf deutschsprachigem Gebiet – dem Hochdeutschen zuzurechnen ist und das in Form des Westfränkischen eine spezifische Ausprägung auf galloromanischem Territorium besaß, in althochdeutscher Zeit eine Sonderrolle zu. In mittelhochdeutscher Zeit verlagert sich das für die gegebene Fragestellung maßgebliche Gebiet in den schwäbisch-alemannischen Raum.

Die sprachareale Gliederung des galloromanisch-frankophonen Raumes zeigt (für die Zeit des Mittelalters) eine grundsätzliche Dreiteilung, nämlich in das Gebiet der *langue d'oïl* in der Nordhälfte, in das südöstlich angrenzende Frankoprovenzalische als Zwischenraum sowie in die *langue d'oc*, das Okzitanische (bzw. Provenzalische) des Südens. Das moderne Französisch etablierte sich im Gebiet der *langue d'oïl*, und zwar auf Grundlage des Französischen, dem Dialekt der Île de France. Literarisch ist diese Varietät kurioserweise bis ins 13. Jahrhundert bedeutungslos. Entscheidender war hier das Okzitanische der Trobadors in der Frühphase der Minnelyrik, das Champagnische der Werke Chrétiens de Troyes oder auch das Anglonormannische der Marie de France. Altfranzösisch ist also, wie auch Alt- und Mittelhochdeutsch, ein äußerst heterogener Begriff. Die vereinfachende Verwendung der Begriffe Französisch oder Deutsch, so wie sie sich in diesem Beitrag finden, implizieren jeweils diesen Hintergrund<sup>1</sup>.

Vergleicht man die französische und deutsche Literatur von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert, lassen sich weitere deutliche Parallelen, aber auch spezifische Differenzen aufweisen. Gemeinsam ist die allmähliche, teilweise auch tastend experimentelle Etablierung der Volkssprache in der Schriftlichkeit im Sinne eines Emanzipationsprozesses gegenüber der bis dahin alleingültigen Bildungs- und Schriftsprache Latein. Die nicht zuletzt mit dem Namen Karls des Großen verbundene Bildungsreform zielte zwar in erster Linie auf eine Rückbesinnung auf das klassische Latein der Antike und dessen Wiederherstellung, hatte mittelbar aber erhebliche Auswirkungen auf die Entwicklung der unterschiedlichen Volkssprachen im fränkischen Reich. Dies gilt für die Etablierung einer deutschen Schriftlich-

---

1 In analoger Vereinfachung ist in diesem Beitrag auch von Frankreich oder Deutschland die Rede.

keit, indem bereits ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts umfangreiche Glossierungsarbeiten nachweisbar sind, die offenbar im Dienst der besseren Lateinaneignung standen. Gleichzeitig lassen sich die Glossen als ein erster Schritt bei der Entwicklung einer zunehmend eigenständigen Volkssprache verstehen, deren weiterer Zweck die Missionierung war. So finden sich bereits früh volkssprachlich deutsche Übersetzungen zentraler Glaubentexte wie Vaterunser oder Taufgelöbnisse. Hauptgebot an den Klerus war eben, sich in einer für die einfache Bevölkerung verständlichen Sprache ausdrücken zu können.

Ein solches Diktum galt allerdings keineswegs nur für den germanophonen Ostteil des Frankenreiches. Auch in den romanophonen Gebieten, vor allem zunächst im nördlichen Gallien, führte die Karolingische Bildungsreform zu einer zunehmenden und offensichtlicher werdenden Kluft zwischen dem (restituierten) klassischen Latein als Sprache der Schriftlichkeit wie auch der formellen Mündlichkeit (etwa in der Liturgie) und der in der Alltagskommunikation gesprochenen vulgärlateinisch-französischen Varietät. Folge war, dass sich auch hier die romanische Volkssprache zunehmend als eigenständige und im weiteren Verlauf auch als schriftwürdig angesehene Sprache gegenüber dem Latein etablierte – und etablieren musste, um dem einfachen (Kirchen-) Volk gegenüber verständlich zu sein. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Beschluss des Konzils von Tours aus dem Jahr 813, in dem festgelegt wurde, dass zum besseren Verständnis der Gläubigen zukünftig in der Volkssprache gepredigt werden solle: *ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur*<sup>2</sup> («dass jeder sich bemühen solle, diese Homilien in die romanische oder deutsche Volkssprache zu übertragen, damit jedermann umso leichter verstehen kann, was gesagt wird »).

Ein (mutmaßlich) erstes Dokument der französischen Volkssprache begegnet in den Straßburger Eiden aus dem Jahr 842, die Nithart in seinem lateinischen Geschichtswerk überliefert hat und in der die Eidformeln nebeneinander in Altfranzösisch und Althochdeutsch aufgeführt sind. Hintergrund ist ein Bündnis zwischen den Erben des Karlsreiches, nament-

---

2 Zitiert nach STOTZ (Peter), *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Erster Band. *Einleitung, Lexikologische Praxis, Wörter und Sachen, Lehnwortgut*. München: C. H. Beck, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 2/5/1, 2002, xxxi-723 S.; S. 17.

lich dem König über das französische Westreich, Karl dem Kahlen (*Charles le Chauve*), und Ludwig dem Deutschen, dem König über das Ostreich, und zwar gegen den ihnen übergeordneten Bruder Kaiser Lothar. Die Straßburger Eide sind ein aufschlussreiches Dokument, das einerseits die ideell noch gegebene Einheit des Karlsreiches dokumentiert und gleichzeitig bereits dessen realpolitische Teilung. Gleichzeitig lassen sich wichtige Rückschlüsse auf die Frage der Mehrsprachigkeit dieser Zeit ableiten. Die Könige richten eine Ansprache zunächst an ihr jeweiliges Heer, und zwar in dessen Sprache (*alter teudisca, alter romana lingua*). Entsprechend beenden die jeweiligen (monolingualen) Heere anschließend in der eigenen Volkssprache, die beiden (bilingualen) Könige aber in der Sprache des jeweils anderen Reichsteils<sup>3</sup>.

So lautet die Eidformel Ludwig des Deutschen :

*Pro deo amur et pro christian poblo et nostro commun saluament, d'ist di in auant, in quant deus sauir et podir me dunat, si saluarai eo cist meon fradre Karlo et in auidha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra saluar dist, in o quid il mi altresí fazet, et ab Ludher nul plaid numquam prindrai, qui meon uol cist meon fradre Karle in damno sit.*

Karl der Kahle schwört seinerseits :

*In godes minna ind in thes cristanes folches ind unser bedhero gehaltnissi, fon thesemo dage frammordes, so fram so mir got geuuizci indi mahd furgibit, so haldih thesan minan brudher, sose man mit rehtu sinan brudher scal, in thiu thaz er mig so sama duo, indi mit Ludheren in nohheiniu thing ne gegango, the minan uuillon imo ce scadhén uerdhen<sup>4</sup>.*

- 
- 3 «Als Sprache der Könige ist die *lingua theodisca* auch noch bis um die Mitte des 10. Jahrhunderts im Westen bezeugt» – HAUBRICHS (Wolfgang), «Geschichte der deutsch-romanischen Sprachgrenze im Westen», in *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. 2. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Hrsg. von Werner Besch, Anne Betten, Oskar Reichmann, Stefan Sonderegger. 4. Teilband. Berlin/ New York: W. de Gruyter, 2004, S. 3331-3346; S. 3337.
- 4 Beide Eidformeln zitiert nach SCHLOSSER (Horst Dieter), Hrsg., *Althochdeutsche Literatur. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Auswahl mit Übertragungen und Kommentar*. 2. Aufl. Berlin: E. Schmidt, 2004, 216 S.; S. 72. Dort (S. 73, bezogen auf die französische Version) auch die neuhochdeutsche Übersetzung: «Aus Liebe zu Gott und zur Erlösung des christlichen Volkes und unser beider will ich von diesem Tag an, soweit mir Gott Einsicht und Kraft verleiht, diesem meinem Bruder Karl in Hilfeleistung und jeder (anderen) Sache so begegnen, wie man seinem Bruder zu begegnen verpflichtet

Es ist nicht ganz unumstritten, inwieweit dieser «der lateinischen Juristensprache noch stark verhaftete [...] Text»<sup>5</sup> noch dem (Vulgär-) Lateinischen zugerechnet oder schon als Altfranzösisch bezeichnet werden kann. Unbestritten ist dagegen, dass sich der erste literarische Text des Altfranzösischen um 880 in der Eulaliasequenz (*la séquence de Sainte Eulalie*) findet. Hierbei handelt es sich um ein religiöses Lied über die spanische Märtyrerin Eulalia (3. Jh.). Eingetragen ist der aus 14 Doppelversen bestehende Text in eine lateinische Handschrift, die dem pikerischen Kloster St. Amand entstammt. Die ersten Zeilen lauten: «*Buona pulcella fut Eulalia / Bel auret corps, bellezour anima, / Voldrent la veintre li Deo inimi / Voldrent la faire diaule servir*» (Ein gutes Mädchen war Eulalia. Einen schönen Leib hatte sie, eine schönere Seele. Gottes Feinde wollten sie besiegen, wollten sie dem Teufel dienen lassen)<sup>6</sup>. Für unseren Zusammenhang relevant ist, dass die Eulaliasequenz in einem Überlieferungsverbund zum althochdeutschen Ludwigslied steht, das dieser unmittelbar folgt. Das Ludwigslied ist ein Fürstenpreis auf den westfränkischen König Ludwig III. und dessen Sieg über die Normannen in der Schlacht bei Saucourt (1. August 881). Das Lied, das aus 59 paargereimten Langzeilen besteht, preist Ludwig als noch Lebenden. Da dieser aber bereits am 5. August 882 ums Leben kam, lässt sich die Abfassung des Textes ganz außergewöhnlich genau zwischen diesen Daten eingrenzen. Interessanter noch ist, dass das Ludwigslied als ein spätes Zeugnis für das im 9. Jahrhundert untergegangene Westfränkische, also der althochdeutschen Varietät auf romanisch-französischem Boden, gilt. Hier lauten die ersten Zeilen: «*Einan kunig uueiz ich, Heizsit her Hluduig, / Ther gerno gode thionot: Ih uueiz her imos lonot. Kind uuarth her faterlos, Thes uuarth imo sar buoz: [...]*» (Ich kenne einen König: Ludwig ist sein Name, er dient Gott mit ganzem Herzen. Ich bin gewiss, er wird es ihm lohnen. Den Vater verlor er (schon) in jungen Jahren, doch erhielt er sogleich Ersatz: [...])<sup>7</sup>.

---

ist, damit er mir gegenüber genauso handle, und ich werde von Lothar nie einen Vertrag annehmen, durch den ich absichtlich meinem Bruder Karl schaden könnte ».

- 5 GECKELER (Horst), DIETRICH (Wolf), *Einführung in die französische Sprachwissenschaft*. 4., durchges. Aufl. Berlin: Erich Schmidt, 2007, S. 193
- 6 Zitiert nach GECKELER (H.), DIETRICH (W.), *Einführung in die französische Sprachwissenschaft*, *op. cit.*, S. 189f.
- 7 Zitiert nach SCHLOSSER (H. D.), Hrsg., *Althochdeutsche Literatur...*, *op. cit.*, S. 124f.

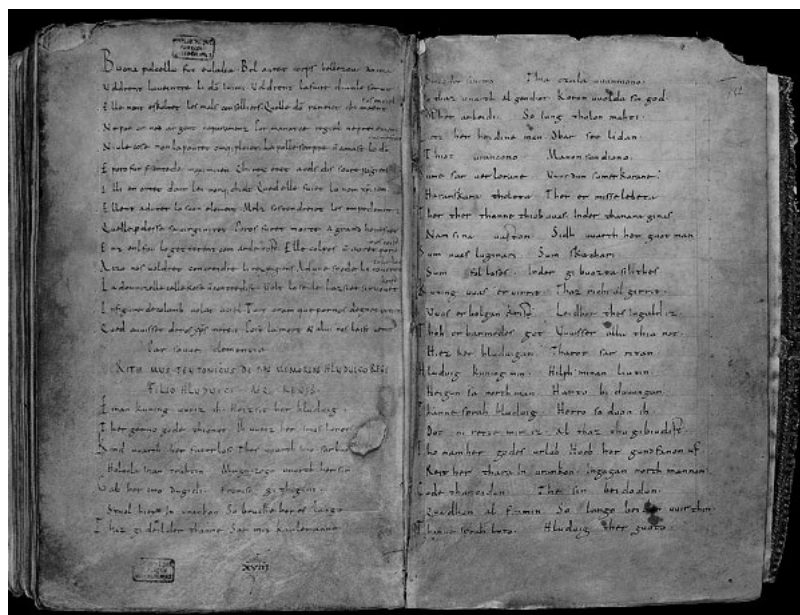


Abbildung: Euliasiequenz (linke Seite oben) und Ludwigslied (ab linke Seite unteres Drittel)<sup>8</sup>.

Die enge Beziehung zwischen dem Althochdeutschen und Altfranzösischen zeigt sich, dabei auf den Spracherwerb abzielend, ebenfalls in zwei weiteren frühen Sprachdenkmälern. Das gilt zunächst für das *Pariser Gesprächsbüchlein* aus dem 10. Jahrhundert. Gemeint ist der Eintrag von etwa 100 althochdeutschen Wörtern und Phrasen samt deren vulgärlateinischen Entsprechungen in einer Pariser Glossenhandschrift. Offenbar dienten sie als Konversationsübung für französisch-westfränkische Reisende ins deutsch-ostfränkische Nachbarland. Niedergeschrieben wurden sie offensichtlich durch einen Romanen (Franzosen) – was sich an typischen Eigenheiten der Verschriftung ablesen lässt: So unterbleibt die Schreibung des prävokalischen *h*-Lautes (z.B. «*Elpe! – adiuua!*; *E cum mer min erre us. – de domo senioris mei*»; «Ich komme vom Haus meines Herrn»). Viel zitiert ist der wenig schmeichelhafte Satz: «*Undes ars in tine naso! – canis culum in tuo naso!*» ((Der) Arsch eines Hundes (sei) in

<sup>8</sup> Quelle: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/09Jh/Ludwigslied/lud\\_1412.jpg](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/09Jh/Ludwigslied/lud_1412.jpg); Zugriff am 06.01.2011.

Deiner Nase!)<sup>9</sup>. Das *Pariser Gesprächsbüchlein* ist ein eindruckvolles frühes Beispiel für die Erfordernis des an den praktisch-lebensnahen Alltagsbedürfnissen orientierten Spracherwerbs zur Überwindung der französisch-deutschen Sprachbarriere – und somit durchaus im Sinne des Deutschen als Fremdsprache zu sehen<sup>10</sup>. Ein ähnliches, dabei noch älteres Gesprächsbüchlein findet sich im Zusammenhang mit den *Kasseler Glossen* aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts. Letztere bestehen aus einem Sachglossar, das vulgärlateinisch-altfranzösische Alltagswörter (etwa für Körperteile, Kleidung, Haustiere) ins althochdeutsch-bairische übersetzt. Das eigentliche Gesprächsbüchlein besteht aber wiederum aus Redewendungen, gedacht als Hilfestellung für einen «Franzosen», sich in einem althochdeutschen Sprachkontext bewegen zu können.

Beide Quellen dürfen wohl als eher zufällige und beiläufige Aufzeichnungen gelten, zumal sie in Handschriften überliefert sind, die ansonsten inhaltlich damit nicht das Geringste zu tun haben. Sie werfen aber ein Schlaglicht auf die Sprachbarrierenproblematik zwischen «Franzosen» und «Deutschen» und geben gleichzeitig einen, wenn auch rudimentären Einblick in die frühmittelalterliche auf Volkssprachen abzielende Spracherwerbspraxis.

Kenntnisse des Altfranzösischen (Romanischen) sind im 9. und 10. Jahrhundert auch für den deutschen Adel bezeugt (Otto der Große), verbreiteter – und aufgrund der fränkischen Herrscherschicht im Karolingerreich auch naheliegender – war wohl aber die Beherrschung des Althochdeutschen in der Elite des westlich-romanischen Reichsteils. So wurden auf der Ingelheimer Synode von 948 für den westfränkischen König Ludwig IV. und Otto den Großen, die der lateinischen Sprache beide nicht mächtig waren, die lateinischen Dokumente ins Althochdeutsche übersetzt. Im 9.

9 Belege aus SCHLOSSER (H. D.), Hrsg., *Althochdeutsche Literatur...*, *op. cit.*, S. 160 f.

10 Vgl. auch GLÜCK (Helmut), «Mittelalterliche Zeugnisse für den Erwerb des Deutschen als Fremdsprache», in Ders.: *Die Volkssprachen als Lerngegenstand in der frühen Neuzeit. Akten des Bamberger Symposiums am 18. und 19. Mai 2001*. Berlin/ New York: W. de Gruyter, 2002, S. 113-124; S. 115. Hingewiesen sei auch auf KLEIN (Thomas), «Zur Sprache der Pariser Gespräche», in *Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters*. Hrsg. v. Wolfgang Haubrichs, Ernst Hellgardt, Reiner Hildebrandt u.a. Berlin/ New York: W. de Gruyter, Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 22, 2000, x-460 S.; S. 38-59.



Jahrhundert betonte Abt Lupus von Ferrières «die Bedeutung des Studiums der *lingua germanica* für die romanisch-sprechende westfränkische Oberschicht»<sup>11</sup>. Beispielhaft hierfür steht ein Schreiben, das er im September 847 an den Abt des Klosters Prüm, Marquardt, sendet, dem er seinen Neffen und zwei andere junge westfränkische Adelige zum Zweck, dass diese dort die deutsche Sprache erlernten, anvertraut hatte: «*linguae vestrae pueros fecistis participes, cuius usum hoc tempore pernecessarium nemo nisi nimis tardus ignorat*» (Ihr habt den jungen Leuten Eure Sprache beigebracht, deren Gebrauch heutzutage höchst notwendig ist, und das kann nur ein Dummkopf ignorieren)<sup>12</sup>.

Fränkisch-althochdeutscher Einfluss zeigt sich, als Superstrat-Einwirkung, aber auch in Hinblick auf die spezifische Ausformung des Altfranzösischen. So verweisen Geckeler/ Dietrich<sup>13</sup> auf eine Zahl von 600-700 fränkische Lehnwörter aus unterschiedlichen Bereichen: Kriegswesen und Rittertum (*baron, maréchal, rang, blesser, riche*, etc.), Rechtswesen (*gage, ban, trève*, etc.), Kleidung (*robe, gant, froc*, etc.), Farben (*blanc, bleu, brun, gris, blond*, etc.) u.a.m. Selbst der Name *La France/ Frankreich* ist ja fränkischen Ursprungs. Auch im Bereich der Phonologie (z.B. «h aspiré») und Morphologie (frz. *-ard, -aud* und *mé(s)-*, wie in *vieillard, ribaud, mépris*) zeigen sich entsprechende Übernahmen. «Solche Wirkungen», folgert Haubrichs<sup>14</sup>, «können nur aus der Funktion der germ. oder „theodischen“ Sprachen auf fremde[m]Boden als Prestigesprache erklärt werden».

Wird man also in der Periode des Althochdeutschen noch von einer gewissen Prävalenz der «deutschen Seite» im deutsch-französischen Beziehungsgefüge sprechen können, so verschieben sich die Gewichte in

---

11 HAUBRICHS (W.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Hrsg. von Joachim Heinzle. Band I: *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*. Teil I: *Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* (ca. 700-1050/60). 2., durchges. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1995, 397 S.; S. 157.

12 Vgl. GLÜCK (H.), *Deutsch als Fremdsprache in Europa vom Mittelalter bis zur Barockzeit*. Berlin/ New York: W. de Gruyter, 2002, VIII-606 S.; S. 67. Von dort auch die Zitate aus *Lettres de Servat Loup, Brief Nr. 70 ad Marcwardum abbatem*, 1888, S. 136.

13 GECKELER (H.), DIETRICH (W.), *Einführung in die französische Sprachwissenschaft*, *op. cit.*, S. 181, s. Fußnote 5 & 6.

14 HAUBRICHS (Wolfgang), «Geschichte der deutsch-romanischen Sprachgrenze im Westen», *art. cit.*, S. 3334

der Folgezeit deutlich. «Frankreich ist das Kulturzentrum des europäischen Hochmittelalters», heißt es bei I. Zollna<sup>15</sup> bündig – und dessen Strahlkraft auf andere Länder ist unübersehbar. So eben auch in Deutschland. Die hochmittelalterliche Zeit in den Dezennien um 1200 war für die deutsch-französischen Sprach- und Literaturbeziehungen eine der prägendsten Epochen – mit einem nachhaltigen Einfluss auf die Literatur der mittelhochdeutschen Blütezeit, ja geradezu Voraussetzung für diese. Dies gilt für den höfischen Roman und das darin vermittelte Modell des Ritterwesens ebenso wie für die Minnelyrik. Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird die französische Literatur zu einer entscheidenden Inspirationsquelle für viele deutsche Dichter, darunter auch die namhaftesten. So sind beispielsweise das Werk Hartmanns von Aue, dem «Vater der deutschen Artusepik», Wolframs von Eschenbach *Parzival* oder der *Tristan* Gottfrieds von Straßburg ohne das französische Vorbild ebenso wenig denkbar wie die Entwicklung der Minnelyrik.

Frankreich, bzw. die französische Literatur hatte es vermocht, die lateinischen Vorbilder produktiv in eine eigene volkssprachliche anspruchsvolle Dichtung umzusetzen. Geradezu hymnisch liest sich das bei Ernst Robert Curtius<sup>16</sup>:

Die reiche Entfaltung der französischen Dichtung im 11., 12., und 13. Jahrhundert steht also in engem Bezug zur lateinischen Poesie und Poetik der Zeit, die in Frankreich und dem französischen England blühte. Die lateinische Bildung und Dichtung geht voran, die französische folgt. Das Latein hat dem Französischen die Zunge gelöst. Weil Frankreich der Träger des *studium* war; weil die *artes*, Grammatik und Rhetorik an der Spitze, dort ihr Hauptquartier hatten – deshalb sproßt dort zuerst der Flor der volkssprachlichen Poesie.

Übertragungen bzw. Adaptationen französischer Werke treffen ab den 70er Jahren des 12. Jahrhunderts zunehmend auch den Publikums-geschmack an deutschen Höfen und verändern das Erscheinungsbild der weltlichen Literatur in Deutschland innerhalb von wenigen Jahrzehnten drastisch. Allerdings erfolgt die Auswahl der französischen Stoffe nicht wahllos, vielmehr wird eine bewusste Konzentration auf den höfischen

---

15 ZOLLNA (Isabel), «Französisch und Provençalisch/ Deutsch», in *Sprachgeschichte*, *op. cit.*, S. 3192-3202; S. 3196.

16 CURTIUS (Ernst Robert), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Tübingen/ Basel: Francke, 1993, 608 S.; S. 387f.

Roman (*roman courtois*) und die Minnekanzone deutlich. Andere Stoffgattungen wie die *romans antiques* oder die *chansons de geste* wurden zwar zum Teil ebenfalls rezipiert, vermochten es aber nicht, beim Publikum eine vergleichbare Beliebtheit zu erzielen wie die auf keltische Quellen zurückgehenden Stoffe der *matière de Bretagne*. Hauptattraktionsmoment war hier die Gestalt des Ritters als eines Idealtypus des modernen christlich-orientierten und sittlich-verfeinerten Kämpfers im Kontext einer glamourösen höfischen Gesellschaftsdarstellung. Vergleichbar damit war nur die Faszination für die neue Minneauffassung der höfischen Liebe (*amour courtois*), wie sie sich in der höfisch-artifiziellen Minnelyrik spiegelte.

Für die deutschen Dichter stellte sich die Herausforderung, die neuen Stoffe nicht nur übersetzungstechnisch zu meistern, sondern auch inhaltlich dem veränderten Publikum anzugleichen und formell der modernen, strengeren metrischen Form anzupassen. Eine erste Bearbeitung einer französischen Vorlage, das Alexanderepos des Alberic von Besançon, durch den Pfaffen Lamprecht entstand mutmaßlich bereits um 1150. Die eigentliche Rezeptionswelle setzte aber erst 20 Jahre später ein. Um 1170 entstand die *Eineit* Heinrichs von Veldeke<sup>17</sup> nach dem *Roman d'Eneas* sowie der *Trierer Floyris* auf der Grundlage von *Floire et Blancheflor*. Gleichzeitig arbeitete der Pfaffe Konrad am *Rolandslied*, dem die französische *Chanson de Roland* zugrunde liegt<sup>18</sup>. Formal ist das *Rolandslied* noch nicht auf der Höhe der neuen Zeit, was sich schon daran zeigt, dass hier der reine Reim

---

17 Heinrich von Veldeke konnte seinen Roman allerdings erst 1185 abschließen, nachdem ihm die unfertige Handschrift entwendet worden war und er diese erst viele Jahre später auf Betreiben Hermanns I. von Thüringen zurückerhielt. Veldeke hatte eine prägende Bedeutung für die Entwicklung des neuen höfischen Romans in Deutschland und ist von seinen Berufskollegen der nachfolgenden Generation auch entsprechend gerühmt worden. So urteilt Gottfried von Straßburg im *Tristan* (V.4726f.): *von Veldeken Heinrich/ der sprach üz vollen sinnen* («Heinrich von Veldeke, der erzählte aus vollkommenem Kunstverstand») und V. 4738f. *er impfete das êrste rîs in tiutischer zungen* («Er pflanzte das erste Reis in deutscher Sprache») – Ausgabe: GOTTFRIED VON STRAßBURG: *Tristan*. Band 1: Text. Mittelhochdeutsch/ Neuhochdeutsch. Verse 1-9982. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 11. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2006, 290 S.

18 Zu den französischen Werken des Mittelalters einführend – ALBERT (Mechthild), *Das französische Mittelalter. Literatur, Gesellschaft und Kultur des 12. bis 15. Jahrhunderts*. 5. Aufl. Stuttgart/ Düsseldorf/ Leipzig: E. Klett Verlag, 2005, 173 S.

noch nicht das vornehmliche Gestaltungsmuster ist. Eher kurios mutet an, das Konrad im Epilog angibt, sein Werk nicht direkt ins Deutsche übersetzt zu haben, sondern mittelbar über den Umweg des Lateinischen: «*Ob iu daz liet geualle, / so gedencket ir min alle: / ich haize der pfaffe Chunrat. / also iz an dem bûche gescribin stat / in franczischer zungen, / so han ich iz in die latine bedwngin, / danne in di tutiske gekeret*» (V9076 ff.)<sup>19</sup>. Der Rolands-Stoff zählt in Frankreich gattungstypologisch zu den *chansons de geste*, der Heldenepik also, und ist insofern an das nationaltypische «heroic age» Frankreichs gebunden, nämlich die Zeit der Merowinger und Karolinger. Das französische Nationalepos konnte als solches in Deutschland natürlich keine (patriotische) Wirkung entfalten und wurde insofern in der deutschen Fassung Konrads «umgelenkt» in ein Märtyrerlied<sup>20</sup>. Das Beispiel zeigt sowohl die Grenzen wie auch die Verfahrensweise der literarischen Aneignung. Die Stoffe mussten eben den Bedingungen und Erwartungen des Publikums an den deutschen Höfen angepasst werden (*adaptation courtoise*)<sup>21</sup>. Entsprechendes findet sich in den Artusepen Hartmanns von Aue, dem *Erec* und *Iwein*. In beiden Fällen gehen diese auf den berühmtesten Dichter des französischen Mittelalters, Chrétien des Troyes, zurück, der sowohl der Form wie auch der Struktur nach die Versromane Hartmanns vorprägte. Chrétien seinerseits war gleichwohl nicht Erfinder der Artusstoffe, sondern Glied einer Überlieferungskette, die über Wace und Marie de France, Geoffrey von Monmouth bis zur *Historia Britonum* (um 820) zurückreicht<sup>22</sup>. Hartmanns Bearbeitungen seiner französischen Vorlagen (*Erec et Enide* sowie *Yvain ou le chevalier de lion*)

---

19 Nach der Ausgabe: *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Hrsg. von Carl Wesle. 3. durchges. Aufl. besorgt von Peter Wapnewski. Tübingen: M. Niemeyer, Altdeutsche Textbibliothek, 69, 1985, LVII-326 S.

20 Im Übrigen hatte sich bereits seit dem Althochdeutschen im deutschsprachigen Raum eine eigene Heldendichtung herausgebildet, mit dem Nibelungenlied als dem bedeutendsten Werk dieser Gattung.

21 Vgl. HUBY (Michel), *L'Adaptation de romans courtois en Allemagne au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Klincksieck, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Nanterre, 1968, 500 S.; HUBY (M.), «Zur Definition der adaptation courtoise. Kritische Antwort auf kritische Anmerkungen», *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, N.F. 33, 1983, S. 301-322.

22 SIEBURG (H.), *Literatur des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, Akademie Studienbücher. Literaturwissenschaft, 2010, 247 S.; S. 121f.

weichen zum Teil beträchtlich vom Ausgangstext ab. Dies betrifft zum einen den Umfang (Chrétien *Erec et Enide* zählt 6958, Hartmanns *Erec* dagegen 10135 Verse, bezogen auf den *Iwein* ist das Verhältnis 6818 zu 8166 Versen). Die Ursache hierfür ist sicher zum Teil übersetzungstechnischer Natur, in dem Sinne, dass Übersetzungen in aller Regel länger sind als ihr Ausgangstext. Nicht zu übersehen sind aber auch inhaltliche Veränderungen und Inserate. Insgesamt wird man sagen können, dass Hartmann das Strukturschema der Romane stärker ausprofiliert und die moralische bzw. religiöse Fundierung der Werke verstärkt hat. Noch deutlich eigenständiger ist der *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Auch für diesen Gralsroman ist von einer Vorlage Chrétien auszugehen. Chrétien preist seinen *Perceval* als «*le meillor conte/ Qui soit contez a cort roial*»<sup>23</sup> (V. 63f.; «die beste Erzählung, die an einem Königshof je erzählt wurde»). Chrétien unvollendet gebliebener Roman wird von Wolfram aufgegriffen, erweitert und vollendet. So ergänzt er nicht nur den Schlussteil, sondern fügt dem Werk auch die Gahmuret-Vorgeschichte, die das Leben der Eltern Parzivals schildert, an, wodurch der Umfang des Ausgangstextes fast verdreifacht wird. Auch strukturell und inhaltlich zeigen sich im mittelhochdeutschen *Parzival* deutliche Akzentverschiebungen gegenüber der altfranzösischen Quelle. So ordnet Wolfram das umfangreiche Personal des Romans konsequent zwei Großfamilien (Artus- und Gralsgeschlecht) zu und auch hier findet sich wieder eine Intensivierung der religiösen Dimension. Auch der Gral selbst ist gegenüber Chrétien neu interpretiert.

Es wäre ein Trugschluss zu meinen, den mittelalterlichen Dichtern sei es in erster Linie um Originalität gegangen. Eine solche moderne Auffassung von Autorschaft steht deren Anspruch geradezu entgegen. Im Gegenteil versichern die Autoren ihrer Hörer- und Leserschaft die Wahrheit des Erzählten regelmäßig unter Berufung auf ihre Quelle. So verweist Hartmann im *Erec* mehrmals darauf, dass er das Berichtete so gelesen habe – V. 9019 und 9723: «*als ich ez las*» (so, wie ich es gelesen habe). An anderer Stelle ist von einem Buch als Quelle die Rede – V. 8698: «*ob uns daz buoch niht liuget*» (wenn das Buch die Wahrheit spricht). Gottfried

---

23 Zitiert nach der Ausgabe Olaf-Krafft 1991: CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal/ Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral*. Altfranzösisch/ Deutsch. Afz./ Dt. Hrsg. u. Übers. Felicitas Olaf-Krafft. Stuttgart: Reclam, Reclam Universal-Bibliothek, 1991, 683 S.

von Straßburg beruft sich im *Tristan* explizit auf seine (heute nur fragmentarisch erhaltene) französische Quelle, nämlich eine Version des Tristan-Stoffes von Thomas de Bretagne – V. 149 ff.<sup>24</sup>: « *sine sprâchen in der rihte niht, / als Thômas de Britanje gih, / der âventiure meister was* » (sie haben nicht in der rechten Weise berichtet, so wie das Thomas von Britanje tat, der ein Meister der Erzählkunst war). Umso erstaunlicher ist, dass Wolfram sich eben nicht auf Chrétien beruft, sondern behauptet, ein provenzalischer Dichter namens Kyot habe ihm die wahre Geschichte von Parzival erzählt. Wer dieser Kyot ist, « den die Forschung inbrünstiger gesucht hat als den Gral »<sup>25</sup>, oder ob es sich dabei um eine Autorfiktion Wolframs handelt, ist bis heute ungeklärt.

Ebenso ungeklärt ist nach wie vor auch, inwieweit im Einzelnen die Dichter, die nach französischen Vorlagen gearbeitet haben, des Altfranzösischen mächtig waren bzw. inwieweit Dolmetscher zwischengeschaltet werden mussten. Im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach äußert sich dieser direkt – S. 237, 3 ff.<sup>26</sup>: « *Herbergen ist loyschiern genant. / so vil han ich der sprache erkant. / ein ungevüeger Schampaneys / kunde vil baz franzeys / dann ich, swie ich franzoys spreche* » (agern heißt auf französisch “logieren”, soviel kenne ich von dieser Sprache. Aber ein Bauer in der Champagne könnte dennoch viel besser Französisch als ich, so gut ich selbst französisch spreche). Bei Dichtern wie Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue oder Gottfried von Straßburg, die lateinisch gebildet waren, dürften die Lateinkenntnisse auch für das Verständnis der französischen Vorlagen hilfreich gewesen sein<sup>27</sup>. Auch die konkrete Beschaffung der französischen Vorlagen ist noch vielfach ungeklärt. Verbürgt ist, dass Landgraf Hermann I. von Thüringen die französischen Handschriften besorgte, nach denen Herbort von Fritzlar sein *Liet von Troie* gedichtet hat.

---

24 Zitiert nach der Ausgabe: GOTTFRIED VON STRAßBURG: *Tristan*, op. cit., Band 1, S. 19.

25 JOHNSON (L. Peter), Hrsg., *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. II/1: *Die höfische Literatur der Blütezeit*. Tübingen: M. Niemeyer 1999, xi-465 S.; S. 340.

26 Nach der Ausgabe: WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Willehalm*. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. 3., durchges. Aufl. Berlin / New York: W. de Gruyter, De Gruyter Texte, 2003, 320 S.

27 Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf das oben bereits erwähnte Vorgehen des Pfaffen Konrad bezogen auf das Rolandslied.

Gleiches gilt für Wolframs von Eschenbach französische Quelle für den *Willehalm*. Immerhin ist auch bekannt, dass die Vermählung deutscher Fürsten mit Damen aus dem französischen bzw. französisch-normannischen Hochadel die Rezeption der französischen Literatur und die Beschaffung entsprechender Vorlagen stark begünstigt hat. So motivierte der Pfaffe Konrad sein deutsches Rolandslied mit dem Hinweis «*des gerte die edele herzoginne*» («das verlangte die hochgeborene Herzogin», V. 9024), womit Mathilde von England, Gemahlin des Welfen Heinrichs des Löwen gemeint sein dürfte. Bekannt ist auch, dass Hugo von Morville, eine der Geiseln, die bei der Entlassung des englischen Königs Richard Löwenherz nach Deutschland kamen, eine französischsprachige Lanzelot-Handschrift mitbrachte, die Ulrich von Zatzikhoven als Vorlage für seinen *Lanzelet* diente. Auch direkte Kontakte zwischen französischen und deutschen Dichtern sind verbürgt. So ist bezeugt, dass auf dem Mainzer Hoffest von 1184, das der Stauferkaiser Friedrich Barbarossa aus Anlass der Schwertleite seiner Söhne ausrichten ließ, nicht nur viele Fürsten und Repräsentanten aus anderen Ländern, darunter aus Frankreich zugegen waren, sondern auch deutsche und eben auch französische Dichter. Die Anwesenheit Heinrichs von Veldeke ist dabei ebenso sicher anzunehmen wie die des französischen Dichters Guiot des Provins. Überhaupt gilt das Mainzer Hoffest als ein wichtiger Impuls für die mittelhochdeutsche Literatur der Blütezeit um 1200.

Der Erfolg der französischen Literatur war vorbereitet durch die bereits ab dem 11. Jahrhundert aufkommende Vorliebe für französische Kleidung, Waffentechnik, Turnierwesen und Gesellschaftsformen, auch wenn diese Neuerungen in konservativen deutschen Kirchenkreisen mitunter als unschickliche Geschmacklosigkeiten gebrandmarkt wurden<sup>28</sup>. Es verwun-

---

28 Vgl. BUMKE (Joachim), *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 8. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv 4442, 1997, 860 S.; S. 108, der aus einem empörten Brief des Abtes Siegfried von Gorze im Zusammenhang mit der Vermählung Kaiser Heinrichs III. mit der französischen Fürstin Agnès de Poitou zitiert: «Was uns jedoch am meisten bedrückt und worüber wir nicht schweigen dürfen, ist, daß die Ehre des Reichs, die zu Zeiten der früheren Kaiser in bezug auf Kleidung, Aussehen, Bewaffnung und Reitwesen in schicklichstem Ansehen stand, in diesen Tagen vernachlässigt wird und daß die schändliche Mode französischer Geschmacklosigkeiten eingeführt wird, nämlich das Abrasieren der Bärte und die höchst anstößige und das

dert nicht, dass damit auch die Übernahme von Lehnwortgut aus dem Altfranzösischen einherging: *prîs* (Preis), *turn* (Turm), *tanzen*, *bûhurt* (Reiterspiel), *tjost* (ritterlicher Zweikampf mit dem Speer), *buckel* (Schildbelag) etwa gehören hierher. Richard Baum<sup>29</sup> quantifiziert diese auf «fast 350 Fremdwörter, Ableitungen und Zusammensetzungen mit frz. Bestandteilen im 12. Jh., rund 700 im 13. Jh. und insgesamt etwa 2000 im 14. Jh.» Auch morphologische Bestandteile wie das Wortbildungssuffix *-îe* (nhd. *-ei*) oder *-ieren* wurden übernommen. Mitunter finden sich auch Rückentlehnungen: So ist das mittelhochdeutsche Wort *rîm* (Reim, Vers) zwar eine Entlehnung aus dem Französischen, dorthin war es aber bereits in althochdeutscher Zeit in der Bedeutung «Zahl, Reihe, Reihenfolge» entlehnt worden.

Französische Einsprengsel finden sich in der mittelhochdeutschen Literatur auch als Beleg für das Französische als Prestigesprache bei Hofe, so im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. Als der Titelheld am englischen Königshof erscheint, kommt es zu einer in dieser Hinsicht aufschlussreichen Begegnung mit König Marke (V. 3351 ff.<sup>30</sup>):

*Marke sach Tristanden an:  
« vriunt », sprach er « heizestû Tristan ? »  
« jâ hêrre, Tristan; dêu sal ! »  
« dêu sal, bêâs vassal ! »  
« merci », sprach der « gentil rois,  
edeler kûnic curnewalois,  
ir und iur gesinde  
ir sît von gotes kinde  
iemer gebenediet ! »  
dô wart gemerziet  
wunder von der hovediet.  
si triben niwan daz eine liet:  
« Tristan, Tristan li Parmenois  
cum est bêâs et cum cûrtois ! »*

---

verschämte Auge beleidigende Verkürzung der Kleider sowie viele andere Neuerungen, die aufzuzählen zu lange dauert».

29 BAUM (Richard), «Französisch als dominante Sprache Europas», in *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Hrsg. von Werner Besch, Anne Betten, Oskar Reichmann, Stefan Sonderegger. 2: *Teilband*. Berlin/ New York: W. de Gruyter, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 2.2, 2000, S. 1107-1117; S. 1108.

30 Nach der Ausgabe: GOTTFRIED VON STRAßBURG, *Tristan*. Band 1, *op. cit.*



(Marke sah Tristan an und sprach: «Mein Freund, heißt du Tristan?» «Ja, Herr, Tristan. Gott schütze Euch.» «Gott schütze dich, schöner Jüngling!» «Danke, vornehmer König», erwiderte er, «Edler König von Cornwall, Ihr und Euer Gefolge mögt von Gottes Sohn auf ewig gesegnet sein!» Da bedankten sich oftmals die Angehörigen des Hofes. Sie sangen nur diesen einen Vers: «Tristan, Tristan aus Parmenien, wie schön und höfisch er ist!»)

Französischkenntnisse bei deutschen Adligen waren im Hochmittelalter sicher weiter verbreitet als umgekehrt Deutschkenntnisse an französischen Höfen. Vor allem die adeligen Damen dürften öfters über eine Sprachkompetenz im Französischen verfügt haben. Dabei waren entsprechende Kenntnisse – naheliegenderweise – an der Westgrenze des deutschen Sprachgebietes früher und weiter verbreitet als in östlicheren Territorien. Auch lassen sich Parallelen zwischen der «Wanderung» des Lehnwortgutes und den wichtigsten Handelsstraßen nach Frankreich nachweisen. Demnach ergeben sich sprachgeografisch als Hauptübermittlungswege die Strecken Flandern, Brabant zum Rhein; Metz, Trier moselaufwärts und durch Burgund zum Oberrhein<sup>31</sup>.

Im Verlaufe des frühen 13. Jahrhunderts lockerten sich die Kontakte zur französischen Literatur wieder. Die breite unmittelbare Rezeption französischer Werke endete relativ abrupt bereits wieder um 1220. Danach werden im gesamten 13. Jahrhundert nur noch relativ wenige Werke des Französischen übernommen. Andererseits blieb das französische Muster indirekt weiterhin dominierend, indem man sich jetzt vielfach die großen deutschen Dichter der Blütezeit um 1200 zum Vorbild nahm. Die französischen Quellen waren dadurch verzichtbar geworden. So findet sich vom Stricker um 1230 ein Artusroman (*Daniel vom blühenden Tal*), der zum ersten Mal aus dem Motivvorrat der deutschen Artusromane schöpft.

---

31 BUMKE (J.), *Höfische Kultur...*, op. cit., S. 119.





Ferdinand STOLL

Université du Luxembourg

## LE VALAIS MYTHIQUE DE MAURICE CHAPPAZ

Le Valais ressemble à la Sainte Russie.  
Le Valais est comme la Bible, la Provence, l'Espagne.  
Le Valais est une haute vallée de l'Inde.  
Pourquoi ces visages ? Partout ces signes de la terre promise ?  
Pourquoi mon cœur les reconnaît-il ?  
(*Le Valais au gosier de grive*, « Antienne des Pèlerins » <sup>1</sup>)

### En guise d'introduction

« Comme la Bretagne, le Valais fait partie de ces lieux que les artistes ont érigés en mythe », écrit Jérôme Meizoz en quatrième page de couverture des *Maquereaux des cimes blanches*<sup>2</sup> de Maurice Chappaz.

Sans vouloir me hasarder à une longue et fastidieuse définition de la notion de mythe<sup>3</sup>, je pense que les deux citations précédentes impliquent en surplus une composante religieuse, voire mystique, encore que le mysticisme chez M. Chappaz soit tempéré par une sérieuse dose d'érotisme. Comme tout mythe implique un retour aux origines, il faudra absolument se reporter au passé paysan du Valais, le canton suisse le plus étendu, mais pas forcément le plus peuplé.

- 
- 1 CHAPPAZ (Maurice), *Chant de la Grande Dixence* [suivi de] *Le Valais au gosier de grive*. Arles : Actes Sud, coll. Babel, n°143, 1995, 123 p. ; p.53.
  - 2 CHAPPAZ (M.), *Les Maquereaux des cimes blanches*, précédé de *La haine du passé*. Carouge-Genève : Éditions Zoé, 4<sup>e</sup> édition, 1994, 106 p.
  - 3 Pierre Brunel a fait le point sur la question dans sa préface au *Dictionnaire des mythes littéraires*. Monaco / [Paris] : Éditions du Rocher, 2<sup>e</sup> édition, 1994, 1504 p. ; p.7-11.

Dans un pamphlet peu connu, *Je souhaite des Tchernobyls visibles* (1987)<sup>4</sup>, l'auteur écrit :

La véritable guerre moderne a commencé après 1945. Avec à l'échelle mondiale cette offensive: le progrès, son idéal utopique, sa capacité de destruction. Jusque là en Valais on avait tranquillement perfectionné les traditions. Sans massacre on a corrigé le Rhône, construit les routes de montagne, érigé plusieurs barrages, organisé et équipé une agriculture naturelle. Un modeste âge d'or de la santé et du travail a pris forme. De la pauvreté résistante à la limite de la survie, on était passé à une richesse responsable qui s'accordait à un développement harmonieux [...].

Mais, depuis la fin des années 50, l'équilibre s'est rompu. Quand ? Choisissons une date: quand un nouveau président du Marché commun, le Néerlandais Mansholt, a déclaré: *Il y a en Europe 10 millions de paysans de trop.*

Avis d'une sinistre fuite en avant! J'ai vu alors autour de moi des hommes simples, courageusement indépendants de l'État, interloqués, bafoués et réduits au silence. *Ces gens ne sont pas assez concurrentiels, il faut les transplanter dans les usines, dans les fabriques*, a conclu ce ministre de l'Agriculture. Les dix millions de paysans sont devenus plus tard dix millions de chômeurs. Je n'ose ajouter: de trop. Car le même Mansholt nous a prévenus: *un chômeur coûte moins cher qu'un ouvrier*. Chez nous, l'argent, *ce réfugié international*, a permis aux entreprises dévorantes de progresser encore. Finie la stabilité qui tient à une assise populaire terrienne: le monde a basculé<sup>5</sup>.

C'est contre ce modernisme effréné que M. Chappaz a protesté violemment dans le plus célèbre de ses pamphlets, *Les Maquereaux des cimes blanches* (1976), où l'on retrouve la dichotomie qui traverse ses ouvrages, entre le Valais contemporain et artificiel d'une part et le Valais authentique et mythique de l'autre.

M. Chappaz (1916-2009), poète et essayiste helvétique francophone, a rédigé plus de soixante ouvrages. Dans le cadre de cette contribution, nous ne pourrions évidemment tenir compte que d'un nombre limité de textes. Comme base de référence concernant le Valais de jadis, nous nous reporterons avant tout au *Portrait des Valaisans en légende et en vérité* datant

---

4 Recueilli dans CHAPPAZ (M.), *Pages choisies II* [et] *Journal 1983-1988*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, coll. Poche Suisse, n°145, 1995, 342 p.; p.287-293.

5 CHAPPAZ (M.), *Pages choisies II*, op. cit., p. 288-289. Les italiques figurent dans le texte original, qui n'a rien perdu de son actualité.

de 1965<sup>6</sup>. Pour illustrer le conflit entre le Valais historique et celui d'aujourd'hui, l'ouvrage de référence est *Le Match Valais-Judée*<sup>7</sup>, que nous compléterons par le recours à deux livres récents, *Valais-Tibet. Icône des paysans de montagne*<sup>8</sup> et *Évangile selon Judas*<sup>9</sup>. Dans une troisième étape, nous approfondirons le thème des masques effroyables dont M. Chappaz a parlé dans *Lötschental secret* (1975)<sup>10</sup>, la plus reculée des vallées de la partie germanophone du Valais.

### **Portrait des Valaisans en légende et en vérité**

Dès la préface, M. Chappaz indique le chemin qu'il va suivre : « J'ai dessiné un Valais roman, roman sans d [...] »<sup>11</sup>. Lui-même s'avoue « franc, comme la Bible et comme Rabelais, ou comme Freud ? »<sup>12</sup> La Bible est sous-jacente à tous les ouvrages de M. Chappaz, et *Le Match Valais-Judée* sera le plus rabelaisien de ses livres. Quant à Freud, la présence du point d'interrogation indique qu'on pourra à la limite interpréter les textes de l'auteur selon la grille psychanalytique. Or, jusqu'à nos jours, aucun critique ne s'y est risqué. M. Chappaz poursuit en affirmant : « [Mes personnages] sont devenus des types, des mythes à mon usage [...]. J'ai voulu faire le portrait d'une race »<sup>13</sup>.

La première partie, « Images intérieures », comporte dix chapitres. Au commencement était l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune où le jeune Maurice a été élevé, et où les moines prononcent chaque jour leur « hoc est

---

6 CHAPPAZ (M.), *Portrait des Valaisans en légende et en vérité*. Genève: Réédition Slatkine, 1998, 213 p. Désormais en abrégé: PV.

7 CHAPPAZ (M.), *Le Match Valais-Judée*. Cossonay: Éditions Empreintes et Plaisir de Lire, 1994, 196 p. Désormais en abrégé: MVJ.

8 CHAPPAZ (M.), *Valais-Tibet. Icône des paysans de montagne*, Vevey: Atelier du Cadra-tin, 2008, 62 p. Désormais en abrégé: VT.

9 CHAPPAZ (M.), *Évangile selon Judas*. Récit. [Paris]: Gallimard, 2001, 167 p. Désormais en abrégé: ESJ.

10 CHAPPAZ (M.), *Lötschental secret: les photographies historiques d'Albert Nyfeler*. Sierre: Réédition chez Monographic, 1994, 155 p. Désormais en abrégé: LS.

11 PV, p. 9.

12 PV p. 9.

13 PV, p. 10; c'est nous qui soulignons.

enim corpus meum », ce « hoc, hoc » étant désigné par l'auteur comme « Le mugissement national ». Dans « Merde pour les primevères », à propos de la construction du barrage de la Grand-Dixence, M. Chappaz définit le Valais comme un « aérolithe tombé dans le présent »<sup>14</sup>. Dans « La Mélodie bédouine » s'amorce le conflit qui sera à la base du *Match Valais-Judée*, à savoir entre Don Quichotte (les paysans des Alpes) et Sancho Pança (qui représente à la fois les avocats et les curés) :

Ah! Sancho Pança de petits vallons, dos au feu et ventre à table, le cigare sur les dossiers ou la bouteille de bon Fendant cuvé tachant le bréviaire!<sup>15</sup>

Les prêtres se subdivisent à leur tour entre bons et méchants :

Quand les prêtres n'ont pas l'air qui rassure des bons vivants, quand ils ne sont pas apiculteurs ou vigneron et n'offrent ni le miel ni l'Humagne à nous autres bons amis, il semble qu'ils peuvent être dangereux<sup>16</sup>.

« La mort et les yeux » brosse un portrait du Valaisan qui ressemble en bien des points au type de paysan de Haute-Provence cher à Jean Giono : « *Il est un Méridional des glaciers*. Mais il est plus porté à la farce tragique qu'à l'humour »<sup>17</sup>.

De même, « La plus belle histoire d'amour » pourrait faire partie du recueil *Cœurs, Passions, Caractères* de Giono. « Les anarchistes des Vergers » tourne autour d'un leitmotiv « Chacun a un *non* à dire »<sup>18</sup>.

Dans « Petit sabbat moderne », M. Chappaz part en guerre contre le tourisme, qu'il abhorre.

Mais le tourisme d'aujourd'hui n'est qu'une vaste entreprise de maquereaux primitifs. [...] Nos chimistes aussi sont capables de nourrir en un jour cinq mille personnes, qui pètent et qui rotent, avec cinq bouteilles de Dôle et cinq gigots de mouton, et quand on aura balayé sous les tables de la cantine, on remplira encore vingt corbeilles de succédanés. Café benzine. Danse des moteurs, transistors. Miracle à Cana<sup>19</sup>.

---

14 PV, p. 21.

15 PV, p. 27. Le Fendant, fabriqué à partir de raisins de table Chasselas, est le vin blanc le plus consommé en Suisse.

16 PV, p. 33. L'Humagne est un grand cru rouge du Valais.

17 PV, p. 35; c'est nous qui soulignons.

18 PV, p. 55; c'est nous qui soulignons.

19 PV, p. 66. Les allusions bibliques sont on ne peut plus claires.

L'éloge du vin authentique se trouve dans le chapitre « Les anciens m'appellent et le vin appelle sa mère » :

Dès la montée de la sève, dès la grande aspiration vers en-haut, le liquide dans les flacons bouchés et scellés, lui aussi, se trouble et travaille. Le vin, quand le parchet d'où il est tiré remue, passe fleur, le vin le sait et il entend sa vigne natale<sup>20</sup>.

Il s'agit là d'un phénomène bien connu des vigneron :

Je descends à la cave, je regarde les bouteilles qui subissent le tourment de la vigne. « Ho, vous devinez le foehn, vous devinez la sève. Vous êtes alignées comme des tombes, dedans il y a les petites âmes<sup>21</sup>.

La seconde partie de l'ouvrage s'intitule significativement « Images d'Épinal » et rend compte de quelques archétypes constitutifs du mythe valaisan. Dans « Cherchez la vierge », M. Chappaz brosse le portrait de la femme valaisanne. Curieusement,

les pères en Valais souhaitent des fils avocats, les mères des fils prêtres. [...] Elles saisissent ainsi que, socialement, le pape est supérieur à l'empereur, un prêtre à un juriste. [...] Pour la mère d'un prêtre, pas pour le père, on sonne la grosse cloche<sup>22</sup>.

Tout mythe implique un certain mysticisme. Et M. Chappaz de renchérir :

Les vrais mystiques ne sont pas si rares, ils n'existent pas que dans les livres. Il s'en trouve peut-être un dans chaque deux ou trois villages du Valais. Cette pensée me soutient. *Et il y a des femmes comme des étoiles*<sup>23</sup>.

« Vallée des cures, vallée des cuves »<sup>24</sup> : ainsi commence le chapitre intitulé « La légende dorée par le vin des curés ». M. Chappaz s'en donne à cœur joie pour raconter des histoires de curés hautes en couleurs, comme par exemple : « Une des grosses farces du clergé valaisan consiste à décrocher le téléphone et à contrefaire la voix de l'évêque »<sup>25</sup>

Ou encore :

---

20 PV, p. 74.

21 PV, p. 77.

22 PV, p. 97-98.

23 PV, p. 103 ; c'est nous qui soulignons.

24 PV, p. 121.

25 PV, p. 124.

L'abbé Pipi fut le farceur principal de nos vallées. Les cures les plus tassées et fermées ne lui résistaient pas. Il variait son style et surprenait chacun par ses trouvaillies d'invitations. Elles lui étaient nécessaires. Franc-tireur du clergé diocésain, il était sans solde et sans pitance. Il courait les cures et les couvents, les couvents et les fermes. Il bénissait la viande le vendredi et la changeait en poisson<sup>26</sup>.

Ou même :

Un lièvre sous la soutane avant d'entrer à l'église, ils se le permettaient. « Ici on lève les lièvres, on ne lève pas les jupes », m'assurait un curé goguenard, le fusil en bandoulière, tandis qu'il me bousculait à l'aube<sup>27</sup>.

En conclusion :

Les curés sont à cheval sur deux mondes. Dans l'un ils jouent aux cartes, ils boivent de petits verres, ils fument des cigares, ils nous enseignent la recette de la grive aux myrtilles. [...] Mais ils se reprennent d'un matin à l'autre avec un peu de blé vivant, blé mouillé de vin. Ils concilient pour nous être favorables ces deux nourritures, ces deux existences<sup>28</sup>.

Images d'Épinal peut-être, mais ces portraits de curés sont essentiels pour la constitution du mythe valaisan.

« Les présidents va-cacô »<sup>29</sup>. – Après les curés, M. Chappaz s'en prend aux présidents, avec une note nettement scatologique. Les Valaisans « étaient comme le chien du Savoyard : vodret ben cacô, mais a l'a ret dien le ventrot. Quelle vie ! c'est pourquoi l'on a des présidents, pour pouvoir cacô »<sup>30</sup>.

Les élections municipales sont particulièrement savoureuses :

Les élections se préparent très doucement. La délicatesse consiste à dépister à l'avance les rénitents, les renégats. Les victoires peuvent être balancées à une voix sur mille. [...] Les épiceries reçoivent des ordres de crédit. Des billets de banque sont partagés en deux. « Je vous enverrai l'autre moitié, si vous êtes sages », disait le président aux familles nombreuses. Sages et fidèles le

---

26 PV, p. 124.

27 PV, p. 141.

28 PV, p. 143.

29 Dans le Valais, les présidents correspondent aux maires français ou aux bourgmestres luxembourgeois. « Va cacô » pourrait se traduire par « va chier ».

30 PV, p. 164.



jour des élections. On enfermera l'ultime moment dans les écuries [...] quelques ennemis, surpris après les avoir soûlés<sup>31</sup>.

Comme dans *Les Âmes mortes* chez Gogol, dans certains villages comme à Törbel dans la vallée de Zermatt, « les morts votaient [...]. Ce coups-ci, observait un inspecteur de l'État, vous avez oublié de déduire les morts de l'année »<sup>32</sup>. L'ironie de M. Chappaz se fait de plus en plus cinglante :

Présidents, présidents, si vous êtes trop sérieux, vous me faites peur. Ces visages officiels toujours fermés par prudence, qui sourient dans les cantines, suent le cadavre. Le crédit social est une véritable morgue<sup>33</sup>.

Et voici le mot de la fin sur les présidents : « Ils construisent tout, aussi bien des piscines, des écoles. Ils sont de notre sang. Ils se battent toujours. Ils veillent jusqu'à minuit. Ils crèvent sur la table »<sup>34</sup>.

Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Des soûlons à moi-même », constitue non seulement un bel éloge du vin<sup>35</sup>, mais un hymne au Valais tout entier. Faisant allusion aux transformations techniques trop rapides qu'a subies le Valais, l'auteur écrit : « La face de mon pays a changé plus vite que mon cœur. *Le vin seul est éternel en Valais* »<sup>36</sup>. Puis il établit une osmose entre les poètes et les poivrots :

Vivre en poésie, n'est-ce pas entrer parfois dans l'une des tribus d'hommes qui ont joué leur dernière carte ? [...] Je n'ai rencontré que les soûlons. Telle est la meilleure enveloppe d'un poète valaisan. Mes frères, ces boiteux que l'ange des vignes a bousculés, après une lutte de toutes les nuits. Le vin signifie autant que le langage<sup>37</sup>.

Enfin, l'auteur va plus loin encore dans le sens du mythe : « Le Valais avec ses cent cornes blanches et son unique Rhône, sa ruée d'eau de

---

31 PV, p. 164.

32 PV., p. 167.

33 PV, p. 173.

34 PV, p. 180.

35 Cf. également CHAPPAZ (M.), *Chant des cépages romands*. Lausanne: Éditions Empreintes, 1992, 28 p. dont l'édition originale a paru en 1958, sous le titre : *Éloge des vignes suisses*.

36 PV, p. 186 ; c'est nous qui soulignons.

37 PV, p. 187. L'allusion biblique est manifeste.

truites, sa saveur, sa fougue, sa limpidité, qu'est-ce? *Une haute vallée de l'Inde*»<sup>38</sup>.

À partir de ce moment, les définitions vont se succéder: «Le Valais est un cloître ouvert seulement vers le ciel bleu»<sup>39</sup>, ou encore: «Le Valais est une icône»<sup>40</sup>. Et la conclusion sera délirante: «Frères, nous sommes frères: une langue, le vin [...]. Quel couvent ce Valais! Les verres se promènent comme des ostensoirs»<sup>41</sup>. Ces idées seront approfondies dans les ouvrages dont nous traiterons en seconde partie.

### **Le Match Valais-Judée**

Ce livre, qui porte comme sous-titre «Fabliau pour le Jubilé de la religion catholique. Deux mille ans dans les montagnes en trente-six tableaux», est bien trop riche pour pouvoir être résumé. Pour en cerner la tonalité générale, nous nous reporterons à la préface, une «Lettre à Maurice Chappaz» rédigée par l'écrivain suisse Jacques Chessex, et nous insisterons sur la structure quadripartite du texte avant de passer en revue les acolytes du Diable, à savoir l'ensemble des corps constitués de la Suisse contemporaine. Voici ce que pense J. Chessex:

[...] tu as écrit le premier livre prophétique sur le Valais moderne.

[...] tu as été le premier à annoncer la mort de l'ancienne vie, la disparition des coutumes et des rites, la métamorphose du pays de la Bible en chantier et en kermesse touristique<sup>42</sup>.

Et il poursuit:

Le match Valais-Judée! Idée extraordinairement simple et fantastique, initiative de Valaisan invétéré et de lecteur de la Bible, projet fou et saint: Sion la Bovine contre Sion la Divine! [...]<sup>43</sup>.

---

38 PV, p. 188; c'est nous qui soulignons.

39 PV, p. 192.

40 PV, p. 193.

41 PV, p. 211.

42 MVJ, p. x.

43 MVJ, p. xii. Le poète suisse Philippe Jacoltet explique admirablement l'antithèse «entre Sion la divine (la Judée, ses Prophètes, ses Rois, ses Juges, ses Apôtres, tous les géants de la Bible) et Sion la bovine (les colosses de sa légende, de son histoire, mais

Et il conclut :

Désormais, je te verrai toujours en organisateur d'un immense mystère du Moyen Âge raffiné et populaire : ce drame où le ciel, la terre, l'enfer vivement contrastés se mêlent et s'affrontent, cette cuvée de Jérôme Bosch où élus et damnés s'attrapent, ce chaudron de forcenés et de célestes où bouillonne et se fait le Valais<sup>44</sup>.

[...] C'est ta somme magnifique, ton livre total, ce *Match Valais-Judée* [...].  
Jamais aucun livre de cette trempe n'avait été écrit en Suisse romande<sup>45</sup>.

L'ouvrage se subdivise en quatre parties. Dans la première, « La joute » (dix-neuf chapitres), deux personnages historiques du Valais, Georges Supersaxo et l'évêque Théodule, dégustent une raclette arrosée d'Amigne<sup>46</sup>. L'évêque de Sion annonce que, pour le Jubilé, un grand match Valais-Judée de dix-huit jours sera organisé : « Tous les Saints de la Judée et tous les nôtres s'empoigneront. La patte aux reins ! Tous les coups seront permis, miracles compris ! »<sup>47</sup>.

Et bientôt, les prophètes et les Apôtres judéens arrivent, accueillis par les présidents valaisans. Dieu le Père fera personnellement partie de la troupe ! La seconde partie est consacrée à un pantagruélique « Repas » (douze chapitres). Mais Dieu est tellement mal servi qu'il « vomit tous les Hôteliers du Valais »<sup>48</sup>. Seul le vin du président Troillet (l'oncle de Maurice Chappaz) trouve grâce à ses yeux. Il décide de châtier le Valais en lâchant le Diable sur le canton. « Vous autres, reprit Dieu, si vous rattrapez Pied-de-Bouc dans les délais, je sauve le Valais. Je lui accorde mille ans encore. Sinon, nom d'une genèse, je me replonge les mains dans le limon »<sup>49</sup>.

La troisième partie est consacrée à « La Chasse au Diable » (treize chapitres). Le « Malin », qui n'a pas volé son nom, s'appuiera sur l'ensemble des personnages honnis par M. Chappaz, c'est-à-dire les entrepreneurs

---

aussi ses pantins et ses traîtres vivants ou morts), la descente de Dieu en Valais, terre qu'il avait élue, et qu'il vomit aujourd'hui... » (4<sup>e</sup> de couverture).

44 *MVJ*, p. XIII.

45 *MVJ*, p. XVI-XVII.

46 Encore un grand cru blanc valaisan.

47 *MVJ*, p. 14.

48 *MVJ*, p. 68.

49 *MVJ*, p. 108.

et les industriels, les hôteliers et les restaurateurs, les militaires et les banquiers, les avocats et les curés (tiens! tiens!). Avec ces acolytes-là, et malgré l'armée des Prophètes, le Diable « aurait mangé le Valais à la sauce du déluge »<sup>50</sup>, si au tout dernier moment les Chanoines de Sion n'avaient réussi à s'emparer de lui. « Salut », tel est le titre de la quatrième partie, assez brève et sans subdivision en chapitres.

Les âmes du Purgatoire sortent des cafés. – « Nous reviendrons dans mille ans enlever le péché originel du Valais », clament les plus excitées<sup>51</sup>.

Pourtant Saint-Pierre placarde un avis: « Il y aura une petite épreuve supplémentaire pour Sion où nous avons si mal dîné! »<sup>52</sup>.

En fin de compte, Sion sera sauvée également. Encore quelques petits verres, et les Saints s'en vont: « –Messieurs, c'est l'heure, dit Dieu. On ferme le Valais. On ne se sert plus »<sup>53</sup>.

Ce qui ne manque pas de frapper dans cet ouvrage, ce sont les accents rabelaisiens et la pratique du grotesque élevé au niveau de l'art épique. L'opposition entre le Valais authentique de jadis et le Valais factice d'aujourd'hui, déjà très sensible dans *Portraits des Valaisans*, est poussée ici au paroxysme. Quelques extraits complémentaires nous permettront également d'établir un lien avec les ouvrages qui vont suivre et d'approfondir par là même la notion de mythe.

Ainsi, par exemple, la phrase: « Certains Entrepreneurs pensaient vendre le Valais en bloc et acheter le Tibet. On gagnerait sur la hausse des terrains. Ils avaient plein le ciel de choses, dans la tête, les Entrepreneurs! »<sup>54</sup>. Elle constitue la genèse de *Valais-Tibet*. De même, *Évangile selon Judas* est préfiguré par la phrase:

Ils ont décidé alors d'échanger Sion contre un sac de raves et un sac de prunes, un pour chaque colline, les deux seins de Sion. – *Judas a paraphé l'acte [...] Espèce de crétin fédéral. Kesté don, Judas? Judas l'obscur*<sup>55</sup>.

---

50 MVJ, p. 174.

51 MVJ, p. 179.

52 MVJ, p. 180.

53 MVJ, p. 182.

54 MVJ, p. 29; c'est nous qui soulignons.

55 MVJ, p. 30; c'est nous qui soulignons.

### **Valais-Tibet. Icône des paysans de montagne**

La particularité de ce livre de soixante pages consiste dans le fait qu'il n'y est question du Tibet qu'à partir de la page 42, c'est-à-dire au dernier tiers de l'ouvrage seulement. L'ensemble de la description du Valais qui précède doit donc être considéré comme s'il s'agissait déjà du Tibet!

Pour M. Chappaz, le phénomène essentiel qui marque le Valais, c'est « la création des bisses »<sup>56</sup>. Après l'éloge des paysans de montagne – « On naît paysan, on ne choisit pas. On peut devenir agriculteur mais jamais paysan, plus aisément marin »<sup>57</sup> – dont le souci essentiel est celui de la survie, l'auteur en vient enfin à « l'autre nous-même géographique, l'autre biotope, le grand centre jaune du centre Asie s'élargissant entre les 8000 pour aboutir à un royaume-église de paysans de montagne [...], le Tibet »<sup>58</sup>.

À partir de là, la superposition du Tibet et du Valais devient de plus en plus nette: « Une voyageuse, une femme du Monde, Ella, fit parvenir au dalaï-lama exilé l'avis de s'installer à Chandolin, un de mes villages »<sup>59</sup>.

Puis on trouve une synthèse de tous les leitmotivs exposés dans l'ouvrage :

[...] et vous m'interrogez sur la peste, sur les bisses, sur le Tibet, sur les Celtes de Chandolin<sup>60</sup>.

[...] À travers la peste, on a inventé les bisses, les documents d'archives relatent leur construction à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. En 1900, on en dénombre 207 entre Conches et Martigny, un réseau de 1750 kilomètres<sup>61</sup>.

---

56 VT, p. 16. Les bisses sont nés de la volonté paysanne d'échapper aux conséquences de la sécheresse. Il a donc fallu aller capter l'eau sur le cours des torrents, voire au débouché des glaciers, les dévier artificiellement sur les coteaux par le flanc des pentes et adapter la construction de ces canaux au relief tourmenté et à la nature du terrain tantôt rocheux, tantôt friable – cf. « Les Bisesses », dans *Sentiers Valaisans*. Brochure touristique éditée par Valois Tourisme à Sion. S.d., p. 2.

57 VT p. 29.

58 VT, p. 42 et 43; c'est nous qui soulignons.

59 VT, p. 46. Chandolin, situé au-dessus de Sierre à 1936 mètres, est le village natal de Corinna Bille, la première femme de M. Chappaz.

60 VT, p. 49.

61 VT, p. 55.

En assimilant encore Rome à Lhassa, Maurice Chappaz achève son « requiem pour les paysans de montagne »<sup>62</sup>.

### **Évangile selon Judas**

Dans *Portrait des Valaisans* ainsi que dans *Le Match Valais-Judée*, le personnage de Judas était mentionné à plusieurs reprises. L'on ne s'étonnera donc pas que M. Chappaz lui ait consacré l'un de ses derniers livres, *Évangile selon Judas* (2001).

Ce « récit » de 170 pages est construit sur l'opposition entre Judas – symbolisé par le sang – et Jésus – assimilé à l'eau pure issue d'un glacier. Partout dans le livre, la Judée est à nouveau superposée au Valais, comme par exemple: « Maintenant il fait un temps de printemps et cette Judée transparait au bord du Rhône »<sup>63</sup>. Ou encore: « [...] le cailloutis d'une Judée glaciaire, rhodanienne »<sup>64</sup>.

Un passage même renvoie directement au *Portrait des Valaisans*: « Je n'ai plus pu oublier ces cinq syllabes du plus confidentiel des Haïkaïs, ce "Ceci est mon corps" depuis que dans mon village je l'ai entendu »<sup>65</sup>.

La mort du Christ est perçue jusqu'en Valais: « À cette heure-là, depuis les bords du Rhône, j'ai entendu le grand cri où s'engloutit l'univers, le Verbe qui s'était incarné s'en allait avec tous les êtres depuis l'origine en lui »<sup>66</sup>.

La conclusion est dense et se passe de commentaire: « "Au commencement était le Verbe". Et nous sommes apparus, éparpillés au bord du Rhône »<sup>67</sup>.

---

62 VT, p. 60.

63 ESJ, p. 18.

64 ESJ, p. 74.

65 ESJ, p. 86. C'est toute la matière du premier chapitre intitulé « Le rugissement matinal » – PV, p. 13-17.

66 ESJ, p. 119-120.

67 ESJ, p. 127.

### ***Lötschental secret***

Dans notre dernière partie, nous allons tenter d'approfondir encore le mythe valaisan en nous penchant sur les traditions d'une des vallées alémaniques les plus reculées du canton, le fameux Lötschental. Longtemps, cette vallée en impasse qui ne compte que cinq villages (Goppenstein, Ferden, Kippel, Wiler et Blatten) était uniquement accessible à partir de Gampel-Steg sur le Rhône par un chemin fortement exposé aux avalanches, remontant les gorges de la Lonza jusqu'à Goppenstein (six cents mètres de dénivellation sur huit kilomètres seulement). Le percement du tunnel ferroviaire du Loetschberg rendit également Goppenstein accessible par le nord, à partir de Kandersteg. De Goppenstein à Gletscherstafel (1800 mètres), un hameau qui marque le bout de la vallée, la route postale actuelle remonte encore une fois de six cents mètres sur cette fois-ci vingt kilomètres. L'on ne s'étonnera donc pas qu'un certain nombre de traditions aient survécu dans cette vallée, dont celle des « Herrgottsgrenadiere », sorte de gardes suisses comme au Vatican, mais portant l'uniforme des soldats de Napoléon<sup>1er</sup> que l'on peut voir lors des processions de la Fête-Dieu et de certaines fêtes estivales.

Dans *Lötschental secret*, M. Chappaz retrace d'abord la biographie de l'artiste-peintre Albert Nyfeler, auteur de plus de 2000 photographies (en plaques de verre) prises dans la vallée entre 1919 et 1950. Puis il s'attaque au fond du problème, celui des masques, qu'il définit comme des « morts qui rêvent les vivants »<sup>68</sup>. Le mythe abordé ici remonte tellement loin dans le temps qu'on ne peut absolument pas le comparer au carnaval alémanique, comme il en existe tant en Suisse et dont celui de Bâle est le plus connu.

Le chrétien renferme le païen. Le païen, ce sont les premiers rites funéraires, ces cultes que la terre a suggérés lorsque le cerveau des anthropoïdes [...] s'éveille<sup>69</sup>.

En Valais comme en Tibet, on ne dit pas « le christianisme », « le bouddhisme », on dit « la Religion ». [...] Et moi je me dis que l'on touche quelque chose de très en arrière, plus ancien que la Préhistoire<sup>70</sup>.

---

68 LS, p.27.

69 LS, p.27.

70 LS, p.28.

Et l'auteur va plus loin encore :

Ce que je veux signifier, c'est que tout est saison et verbe, et que du baptême à l'extrême-onction toute l'existence était tissée liturgiquement, traditionnellement prise dans un puissant instinct de salut ne dissociant rien, ni le visible ni l'invisible, ni les nourritures de l'esprit et le chanvre et le miel ou la viande. Il y avait une prise sur l'absurde. Et alors qu'est-ce que la vérité ? Les vérités agissant par les symboles<sup>71</sup>.

L'un de ces symboles se trouvera dans une croyance particulière du Lötschental: «Le corps périssable enveloppe un esprit. *Et le cadavre sortira par la porte, et l'âme au Lötschental par une petite fenêtre du chalet spécialement taillée vers l'est, vers le levant*»<sup>72</sup>.

Ce petit détail significatif est à l'origine du phénomène du masque :

Mais déjà le cadavre est repoussé. Un univers acceptable est créé. Il y aura un jeu et on fabriquera le premier déguisement ; il se fera une transposition avec une participation du conscient et de l'inconscient. Le passé sera éclairci, *le mythe sera trouvé puis énoncé dans une langue secrète* [...]. La coutume ensuite survivra à la croyance, mais on passera du roi des morts au bouffon<sup>73</sup>.

Mais qui sont ceux qui se cachent derrière les masques ?

Des sociétés de célibataires, d'émancipés, de gaillards entre 18 et 25 ans, dont le bouillonnement, l'échevellement éclatent, sont chargés de ce rôle capital, à demi-secret, requérant une initiation. Ils jouent les morts et les justiciers. [...] Les vieillards instruisent la troupe buissonnière, cavalière. *Eux, ils transmettent les légendes ; elle, la jeunesse, agite les masques*<sup>74</sup>.

À quel moment précis de l'année les masques se déchaînent-ils ? « Nous avons le cycle de Douze grandes nuits qui débute dans la suite du solstice d'hiver et va jusqu'à l'Épiphanie. Cette nuit-là, après les Mages, les masques apparaissent »<sup>75</sup>.

M. Chappaz n'hésite pas à assimiler la sortie des masques au vieux mythe de la Chasse sauvage :

---

71 LS, p. 32.

72 LS, p. 34 ; c'est nous qui soulignons.

73 LS, p. 36 ; c'est nous qui soulignons.

74 LS, p. 37 ; c'est nous qui soulignons.

75 LS, p. 37 et 38.



On nomme, chez nous les Valaisans du Centre et du Bas, ces esprits qui rôdent, chuintent ou ululent comme des harpes frappées par le vent : la synagogue, l'école juive en laquelle les sorcières sont enseignées par le Diable dans l'esprit de la perversité<sup>76</sup>.

Les formes prises par cette chasse sauvage sont variées :

La meute sauvage adopte souvent une forme anormale : une immense truie balustradée de petits<sup>77</sup>, des chevaux mais avec ou sans cavaliers, des chiens avec ou sans chasseurs, ou même elle se résume en une sorte d'interminable dragon continu. [...] La nuit du Mardi Gras ou Mercredi des Cendres est réservée au sabbat des chats<sup>78</sup>.

Ces masques horribles portent un nom spécial, les « Tschäggätä ». Les paisibles masques ordinaires sont au contraire des « Otschini ». Tous sont des symboles de la mort, ou mieux, des morts : « Mundus patet : le monde est ouvert. Quel monde ? Le souterrain, l'au-delà, le labyrinthe, l'ancre, la tombe, le tumulus, le mundus béant »<sup>79</sup>.

M. Chappaz continue à explorer la signification des masques :

Les morts nous troublent et nous guettent. Ce sont nos vraies bêtes sauvages. [...] *Les masques sont des doubles. Ils ont été taillés pour appeler sur eux l'esprit errant.* [...] L'essence subsistant dans la forme morte doit se poser dans la nouvelle enveloppe<sup>80</sup>.

M. Chappaz parle de cette « étrange guerre des masques »<sup>81</sup> qui, vers 1550, à la suite de la découverte de quelques maigres salines, a déclenché une véritable révolte dans le Valais, bien vite réprimée à coup d'amendes salées. La conséquence en est que, depuis, les masques se manifestent seulement après le 3 février, lendemain de la Chandeleur, alors qu'auparavant, « les errances débutaient un mois plus tôt »<sup>82</sup>. Et voici que Maurice Chappaz se hasarde enfin à donner une définition exhaustive du masque :

« Maska » montre d'abord le linceul, le filet qui enveloppe le cadavre, puis le revenant dans son linceul, puis signifie l'instinct mauvais dévorant les instincts

---

76 LS, p. 38

77 La fameuse Chenegouga.

78 LS, p. 38 et 39.

79 LS, p. 39 et 42.

80 LS, p. 45 et 46 ; c'est nous qui soulignons.

81 LS, p. 50.

82 LS, p. 57.

des vivants, puis indique un humain, essentiellement une femme, une bâtarde du démon (la sorcière est née) et enfin le déguisé avec son suaire assimilé à un esprit<sup>83</sup>.

Quintuple définition qui retrace le développement du masque des origines à nos jours! « Les masques s'éclipseront au terme d'une dernière sortie, d'une audacieuse incursion le samedi qui précède le dimanche des Brandons, après le mercredi des Centres<sup>84</sup>. »

Et c'est à ce moment précis que commencera le carnaval de Bâle, plus politique, plus superficiel peut-être, mais pas moins mystérieux. Quant aux photos qu'Albert Nyfeler a prises des habitants du Lötschental, M. Chappaz ne peut s'empêcher de revenir à son leitmotiv: « Il y a un côté fond de l'Asie dans ces images: isba russe, insectes processionnaires, hallucination, fléchissement dans la neige<sup>85</sup>.

### En guise de conclusion

Voilà donc le mythe valaisan cerné de tous ses côtés et sous toutes ses facettes. Il ne nous restera plus qu'à citer le début de *Verdures de la Nuit*, poème datant de 1945, donc d'avant la révolution technologique :

Valais, ô pays de la Bible  
portant dans ton sein ombreux  
semblable à une branche qui verdit  
le Rhône [...]  
L'immense vigne tendre  
les cimes vermeilles  
les lacs de pins noirâtres de ma patrie  
furent pour mon âme  
une chair  
un vin qu'elle espérait<sup>86</sup>.

L'allusion liturgique contenue dans les deux derniers vers est, encore une fois, transparente...

---

83 LS, p. 57.

84 LS, p. 82.

85 LS, p. 75.

86 CHAPPAZ (M.), *Verdures de la Nuit*. [Saint-Clément-de-Rivière]: Édition Fata Morgana, 2004, 40 p.; p. 35.



Myriam SUNNEN

Centre national de littérature – Luxembourg

**DE « L'HOMME FONDAMENTAL » À « L'HOMME PRÉCAIRE » :  
ANDRÉ MALRAUX ET L'HUMANISME**

En 1967, dans l'introduction au deuxième volume de son étude sur « le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne », Micheline Tison-Braun affirme qu'à l'époque où elle écrit, « il n'est pas [...] d'appellation plus galvaudée » que celle d'humanisme, « sinon, peut-être, celle de démocratie »<sup>1</sup>. Au cours des décennies qui ont précédé la publication de son ouvrage et en particulier au lendemain de la deuxième guerre mondiale, le terme était en effet « à la mode »<sup>2</sup>, comme en témoignent entre autres les titres de quelques œuvres majeures parues au cours de cette période: *Humanisme intégral* de Maritain date déjà de 1936; en 1943, le père de Lubac termine la rédaction de *Le Drame de l'humanisme athée*; en 1946, Sartre présente l'existentialisme comme un humanisme et une année plus tard, Merleau-Ponty s'interroge sur la dimension humaniste du communisme<sup>3</sup>. À lire les titres de ces ouvrages, on se demande si l'ardeur avec laquelle les intellectuels se réclamaient de l'humanisme n'était pas propor-

---

1 TISON-BRAUN (Micheline), *La Crise de l'humanisme. Le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne*. Tome II: 1914-1939. Paris: Librairie Nizet, 1967, 470 p.; p. 7.

2 ROBERT (Fernand), *L'Humanisme. Essai de définition* [1946]. Paris: Les Belles Lettres, coll. d'histoire de l'humanisme, 1974, 161 p.; p. 9. Voir aussi l'article « Humanistes » de Jean-Claude Margolin dans *l'Encyclopédie Universalis* [1968], vol. 8, 1972, p. 604-605, notamment pour les références qui suivent.

3 MERLEAU-PONTY (Maurice), *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, coll. Les Essais, n°27, 1947, XLIII-206-[5] p. Pierre Frieden consacre en 1956 un recueil de textes à la question de l'humanisme chrétien: *Variations sur le thème humaniste et européen* (Luxembourg: Éditions de la SELF, 175 p.).

tionnelle à l'ampleur de la crise que traversait alors l'Occident. Le besoin d'opposer un humanisme à un autre ne traduisait-il pas le malaise de toute une génération qui avait compris que la culture, l'idée de progrès et vingt siècles de christianisme n'avaient pas pu empêcher l'horreur des camps ni la bombe d'Hiroshima ? De fait, la plupart des écrivains et intellectuels se réclamant de l'humanisme jugeaient utile de justifier l'usage de ce terme ; presque tous précisaient ce qui distinguait « leur » humanisme de celui de leurs prédécesseurs, beaucoup allaient jusqu'à qualifier d'« antihumain » l'humanisme de leurs adversaires<sup>4</sup>. Au sens où l'entendaient tous ces intellectuels, le mot « humanisme » est relativement récent. C'est seulement dans le troisième quart du XIX<sup>e</sup> siècle que Littré mentionne une acception proche de celle que l'on connaît aujourd'hui : l'humanisme est alors défini comme la « théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l'humanité à l'humanité elle-même »<sup>5</sup>. Ce sens a toutefois mis du temps à entrer dans l'usage, car même en 1903, le *Larousse* définit encore l'humanisme comme la « doctrine des humanistes de la Renaissance »<sup>6</sup>. Actuellement, le même dictionnaire propose de voir dans l'humanisme la « position philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs »<sup>7</sup>, ce qui présuppose une définition universelle desdites valeurs, voire de l'homme. Or, une telle définition est-elle encore possible au XX<sup>e</sup> siècle – et *a fortiori* au XXI<sup>e</sup> – après tout ce que nous ont révélé l'ethnologie, l'étude comparée des religions mais aussi les guerres et les génocides ?

La réflexion sur le rapport entre la culture et les valeurs humaines au sens le plus large du terme occupe une place importante dans l'œuvre d'un écrivain qui, à l'époque où le mot était « à la mode », était parfois considéré

---

4 C'est notamment le cas d'Henri de Lubac pour qui tout humanisme voulant se passer de Dieu se dresse en fin de compte « contre l'homme ». (Voir *Le Drame de l'humanisme athée* [1945]. 7<sup>e</sup> édition, revue et augmentée. Paris : Cerf, coll. Traditions chrétiennes, n°15, 1983, 535 p. ; p. 10. Il s'agit de l'avant-propos daté de Noël 1943). Notons que Sartre a adopté une position critique à l'égard de l'humanisme dans *La Nausée* (1936) avant de montrer que l'existentialiste est humaniste dans la mesure où il n'est pas fondé sur l'idée de Dieu.

5 QUILLIET (Bernard), *La Tradition humaniste, VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – XX<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.* Paris : Fayard, 2002, 542 p. ; p. 14.

6 QUILLIET (B.), *La Tradition humaniste...*, *op. cit.*, p. 14.

7 Entrée « Humanisme », dans *Le Petit Larousse illustré*. Paris : Larousse, 2006.

comme le représentant d'un nouvel humanisme : André Malraux. Dans son histoire de la littérature du XX<sup>e</sup> siècle, André Rousseaux consacre ainsi un chapitre à « l'humanisme de Malraux »<sup>8</sup>, alors que dans un texte de 1955, André et Jean Brincourt décèlent dans la réflexion malrucienne sur l'art la trace d'un « humanisme universel », un terme emprunté aux *Voix du silence*<sup>9</sup>. La critique universitaire s'empare du sujet au même moment : en 1952 paraît une étude de Hans Jeschke<sup>10</sup>, suivie en 1963 de l'ouvrage de Charles Blend, *Malraux's tragic humanism* (Ohio State University Press) ainsi que de la thèse de Joseph Hoffmann, *L'Humanisme de Malraux* (Klincksieck). Enfin, le dernier chapitre de *La Crise de l'humanisme* de M. Tison-Braun est consacré à Malraux (tome II, p. 430-447). L'attention portée aux aspects « humanistes » de l'œuvre malrucienne n'était pas seulement due à un phénomène de mode : Malraux lui-même n'a jamais utilisé autant le mot « humanisme » qu'au lendemain de la guerre et en particulier dans le discours « L'homme et la culture artistique » prononcé devant l'UNESCO en 1946. Le terme apparaît également dans certains passages de *La Monnaie de l'absolu* (1949) et des *Voix du silence* (1951<sup>11</sup>), parfois pour désigner des œuvres proposant une image valorisante de l'homme (l'art grec, la sculpture gothique, l'art de la Renaissance), mais aussi dans des passages concernant les valeurs humaines, la définition de l'homme par rapport à d'autres êtres vivants ainsi que la dignité humaine.

### Un humanisme « tragique »

Or, l'humanisme dont parle Malraux n'est nullement un humanisme naïf fondé sur la conviction que la culture et la science peuvent aider l'homme à

8 ROUSSEAU (André), « L'Humanisme d'André Malraux », dans *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle*. Tome IV. Paris : Albin Michel, 1953, p. 174-195.

9 BRINCOURT (André et Jean), « Le seul humanisme universel : l'art », dans *Les Œuvres et les Lumières*. Paris : Éditions de La Table Ronde, 1955, repris dans et cité d'après GAILLARD (Pol), éd., *Les Critiques de notre temps et Malraux*. Paris : Garnier Frères, coll. Les critiques de notre temps, n°3, 1970, 192 p. ; p. 136.

10 JESCHKE (Hans), « "Tragischer Humanismus" als Lebensaspekt bei André Malraux », *Romanistisches Jahrbuch*, (Hamburg), 4<sup>e</sup> vol., 1952, p. 342-374.

11 Les *Voix du silence* constituent une version refondue et augmentée des trois études de *Psychologie de l'art*, parues respectivement en 1947, 1948 et 1949 et intitulées *Le Musée imaginaire*, *La Création artistique* et *La Monnaie de l'absolu*.

développer davantage certaines qualités morales qui le distinguent de l'animal. « Comparé aux humanistes de 1925 », écrit M. Tison-Braun,

Malraux semble atterri d'une autre planète. Il ne procède pas d'eux, il ne les rejoint pas : il oppose son message d'angoisse et de violence à l'humanisme de la raison et de sa sympathie. Il a proclamé le premier que la réalité du XX<sup>e</sup> siècle n'est pas le progrès fraternel, mais la guerre<sup>12</sup>.

Comme la plupart de ses contemporains, Malraux prend soin de définir « son » humanisme par opposition à celui de ses prédécesseurs. « L'humanisme », écrit-il, « ce n'est pas dire : "Ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait", c'est dire : "Nous avons refusé ce que voulait en nous la bête, et nous voulons retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase" »<sup>13</sup>. La citation de *Terre des hommes* de Saint-Exupéry<sup>14</sup> est révélatrice d'un aspect essentiel de la vision malrucienne de l'homme. Il n'y a chez Malraux aucun angélisme, et même les héros de ses romans découvrent parfois au fond d'eux-mêmes des pulsions malsaines contre lesquelles ils s'efforcent de lutter<sup>15</sup>. L'homme tel que Malraux le conçoit n'est pas

12 TISON-BRAUN (M.), *La Crise de l'humanisme...*, *op. cit.*, p. 430.

13 MALRAUX (A.), *Les Voix du silence* [1951]. Repris dans *Œuvres complètes IV : Écrits sur l'art*. Tome I. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°508, 2004, 1588 p. ; p. 899.

14 La phrase est extraite du récit de l'aviateur Guillaumet dont l'appareil s'est écrasé dans les Andes et qui a survécu après une marche de plusieurs jours. Le narrateur la commente en ces termes : « "Ce que j'ai fait, je le jure, jamais aucune bête ne l'aurait fait." Cette phrase, la plus noble que je connaisse, cette phrase qui situe l'homme, qui l'honore, qui rétablit les hiérarchies vraies, me revenait à la mémoire ». SAINT-EXUPÉRY (Antoine de), *Terre des hommes* [1939]. Repris dans *Œuvres*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°98, 1959, xxx-1008 p. ; p. 165, voir aussi la note 3 de la page 899 dans l'édition citée des *Voix du silence*.

15 Quand May l'implore de l'emmener dans une mission dangereuse, Kyo sent « grouiller en lui quelques démons familiers qui le dégoût[ent] passablement » – le désir de se venger d'une infidélité qui n'en est même pas une (*La Condition humaine* [1933]. Repris dans *Œuvres complètes I*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°70, 1989, xcii-1433 p. ; p. 658). Devant le spectacle d'un prisonnier fou frappé par un gardien, Kyo est scandalisé et il se fait frapper à sa place, mais il doit aussi lutter contre une forme de fascination : « Ce qu'il y a de bas, et aussi de fascinant en chaque être était appelé là avec la plus sauvage véhémence, et Kyo se débattait de toute sa pensée contre l'ignominie humaine : il se souvint de l'effort qui lui avait toujours été nécessaire pour fuir les corps suppliciés vus par hasard : il lui fallait, littéralement, s'en arracher » (*La Condition humaine*, *op. cit.*, p. 719). Sur ce sujet, voir GODARD (Henri), « Le Mal dans *La Condition*

l'homme naturellement bon, mais un homme qui se définit par sa dimension combative, par son refus de tout ce qui le menace. Le seul humanisme auquel Malraux croie, c'est, comme il l'a lui-même déclaré devant l'UNESCO, un « humanisme tragique » qui ne permettra pas d'éviter une autre guerre. C'est aussi un humanisme laïc fondé sur « l'acceptation de l'inconnu »<sup>16</sup>:

Il y a un humanisme possible, mais il faut bien nous dire, et clairement, que c'est un humanisme tragique. Nous sommes en face d'un monde inconnu ; nous l'affrontons avec conscience. [...] Colomb savait mieux d'où il partait qu'où il irait. Et nous ne pouvons fonder une attitude humaine que sur le tragique parce que l'homme ne sait pas où il va, et sur l'humanisme parce qu'il sait d'où il part et où est sa volonté<sup>17</sup>.

Au cours des années quarante, Malraux associe, comme d'autres intellectuels, l'humanisme à la guerre et à l'impossibilité dans laquelle celle-ci a mis les Européens de regarder l'homme en face : « Le problème qui se pose pour nous, aujourd'hui, c'est de savoir si, sur cette vieille terre d'Europe, oui ou non, l'homme est mort »<sup>18</sup>. Cette « mort de l'homme » doit être rapprochée de la lecture que Malraux a toujours proposée de la « mort de Dieu » annoncée par Nietzsche et qui, d'après lui, aurait pu être le point de départ d'un nouvel humanisme, inspiré de la prédication nietzschéenne du « surhumain »<sup>19</sup>. Une fois le christianisme disparu en tant que structure de la civilisation occidentale, les Européens auraient, d'après A. Malraux, cru instituer le règne de l'homme. Or, la deuxième guerre mondiale a sonné le glas de cet humanisme optimiste. L'Européen du XX<sup>e</sup> siècle qui s'est libéré de Dieu s'est aussi privé de toute définition stable de l'être humain, et c'est en ce sens que « l'homme est mort » :

---

*humaine* », dans BONHOMME (Béatrice), éd., *André Malraux*. Nice : Université de Nice Sophia-Antipolis, coll. Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice. Nouvelle série 28, 1996, 87 p. ; p. 29-36.

16 MALRAUX (A.), « L'homme et la culture artistique » [1946], repris dans *Œuvres complètes* IV, *op. cit.*, p. 1216.

17 MALRAUX (A.), « L'homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1216.

18 MALRAUX (A.), « L'homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1201.

19 Contrairement à ce que pensaient un certain nombre d'intellectuels français, dont en particulier Malraux, Camus et Henri de Lubac, le « surhomme » de Nietzsche n'est absolument pas l'homme élevé au rang de dieu. Sur ce point, voir HINA (Horst), *Nietzsche und Marx bei Malraux, mit einem Ausblick auf Drieu la Rochelle und Albert Camus*. Tübingen : M. Niemeyer, 1970, ix-217 p. ; en particulier p. 37-38.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la voix de Nietzsche reprit la phrase antique entendue sur l'archipel : « Dieu est mort!... » [...]. On savait très bien ce que cela voulait dire : cela voulait dire qu'on attendait la royauté de l'homme.

Il était entendu, il y a cent ans, que tout l'espoir que portait en elle l'humanité d'alors aboutirait inévitablement à un ensemble de découvertes qui serviraient les hommes, à un ensemble de pensées qui serviraient la paix, à un ensemble de sentiments qui serviraient la dignité.

En ce qui concerne la paix, je crois qu'il est vraiment inutile d'insister.

En ce qui concerne les sciences, Bikini répond. Non en mettant la science en question, mais en montrant qu'elle n'est pas seulement au service de l'homme.

En ce qui concerne la dignité... [...]

Au-dessus de tout ce que nous voyons, au-dessus de ces villes spectres et de ces villes en ruines, s'étend sur l'Europe une présence plus terrible encore : car l'Europe ravagée et sanglante n'est pas plus ravagée, n'est pas plus sanglante que la figure de l'homme qu'elle avait espéré faire<sup>20</sup>.

Malraux n'a toutefois pas attendu la guerre pour annoncer la « mort de l'homme ». « [...] *L'homme est mort*, après Dieu »<sup>21</sup>, lit-on déjà dans *La Tentation de l'Occident*, une correspondance fictive publiée en 1926. Dans « D'une jeunesse européenne », d'un an postérieur, il suggère qu'en dehors d'une foi religieuse, on peut seulement définir l'homme en se fondant sur la conscience que chacun a de soi-même, ce qui « ten[d] à l'absurde »<sup>22</sup>. Malraux considère en effet que toutes les grandes cultures ont permis à l'homme « de parvenir à son accord avec lui-même »<sup>23</sup> en attribuant à l'être humain une place dans l'univers et en subordonnant l'ensemble de ses valeurs à des « Valeurs ordonnatrices », en général religieuses. Chaque culture a ainsi créé son propre homme exemplaire : le chevalier, le gentleman, le samouraï, etc. Nous sommes la première civilisation à ne plus définir ni l'homme ni nos valeurs en fonction d'une religion pratiquée par tous. Or, dans la mesure où nous ne considérons plus aucun dieu comme supérieur aux autres, nous pouvons aussi accueillir dans nos musées des sculptures égyptiennes à côté de nos Vierges et de nos saints. Cette idée

---

20 MALRAUX (A.), « L'Homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1201-1202.

21 MALRAUX (A.), *La Tentation de l'Occident* [1926]. Repris dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 100.

22 MALRAUX (A.), « D'une jeunesse européenne » [1927], repris dans (*Œuvres complètes* VI). Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°566, 2010, XLVI-1431 p. ; p. 200.

23 MALRAUX (A.), « L'Homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1204.



est au centre des *Voix du silence* où, précisément en évoquant l'entrée de l'art de toutes les civilisations dans nos musées, Malraux emploie le terme d'« humanisme universel »<sup>24</sup>.

### Un humanisme « universel »

Avec *Les Voix du silence*, Malraux ne comptait nullement écrire une histoire de l'art. Ses réflexions ne retracent pas l'évolution de la création artistique, mais elles sont fondées sur la juxtaposition d'œuvres appartenant à des époques et à des régions très différentes, par des télescopes et des rapprochements qui ont irrité maints historiens de l'art. Ce qui l'intéresse prioritairement, c'est ce qu'il appelle la « métamorphose » des œuvres : grâce aux musées et aux nouveaux moyens de reproduction, nous avons aujourd'hui une vision globale de la création artistique et nous pouvons établir des liens entre des œuvres qui s'ignorent et qui, à travers notre regard, changent de sens. Dans nos musées, nous découvrons en effet les œuvres détachées du contexte dans lequel elles ont été élaborées et, pour ainsi dire, délestées de la signification qu'y attribuèrent leurs créateurs. Cela est vrai surtout dans le cas des œuvres religieuses, que nous admirons pour leurs qualités artistiques et non à travers la spiritualité dont elles étaient jadis le relais. À l'origine de toutes les œuvres d'art, Malraux décèle toutefois un même principe, à savoir ce qu'il appelle le « refus de l'apparence », c'est-à-dire la volonté de créer un monde autonome qui ne soit pas fondé sur la simple imitation de celui dans lequel nous vivons, mais sur la création pure. Une telle conception de l'art est tributaire de l'esthétique de Wilhelm Worringer, qui voit à l'origine de chaque œuvre d'art une volonté de stylisation due à une angoisse profonde que l'homme ressentirait face à un monde qui échappe à son contrôle. « L'homme, écrit W. Worringer, se dresse anxieux et perdu dans l'univers. Affronté au jeu illusoire et toujours changeant des phénomènes, qui lui interdit toute sécurité et tout sentiment de paix spirituelle, il ressent une profonde méfiance à l'égard de l'étincelant voile de Maia qui lui masque l'être véritable des

---

24 MALRAUX (A.), *Les Voix du silence*, op. cit., p. 887.

choses »<sup>25</sup>. Malraux considère à son tour que les grands styles artistiques sont dus à une volonté d'humanisation, au désir d'introduire une note humaine dans un monde fondamentalement inhumain. C'est ce que suggèrent les propos attribués à un personnage de son dernier roman, *Les Noyers de l'Altenburg* :

Qu'est-ce que l'acanthé grecque ? Un artichaut stylisé. Stylisé, c'est-à-dire humanisé : tel que l'homme l'eût fait s'il eût été Dieu. L'homme sait que le monde n'est pas à l'échelle humaine ; et il voudrait qu'il le fût. Et lorsqu'il le reconstruit, c'est à cette échelle qu'il le reconstruit<sup>26</sup>.

L'art tel que le conçoit Malraux nous permet ainsi de prendre conscience de ce que l'homme édifie en face de ce qui le menace, en face de son destin, qui s'appelle encore le temps. L'ensemble des œuvres que nous exposons dans nos musées témoigne de l'effort inlassable des hommes pour « reconstruire le monde à l'échelle humaine ». « Le Musée imaginaire », écrit Malraux en désignant par ce terme l'ensemble des œuvres que nous admirons, « nous enseigne que le destin est menacé quand un monde de l'homme, quel qu'il soit, surgit du monde tout court »<sup>27</sup>. À ses yeux, l'art n'est toutefois pas une religion, et son humanisme fondé sur la redécouverte de l'art de toutes les grandes civilisations s'avère incapable de se substituer aux grands systèmes religieux. Une lettre à Pierre-Henri Simon en témoigne :

Je ne pense pas qu'un humanisme, quelles que soient son étendue et même ses racines, puisse apporter l'adhésion profonde – la communion – par quoi les grandes religions unissent les vivants et les morts, l'ombre fugitive des hommes et le cosmos. Sa nature n'est pas la leur. Mais je pense que, dans un monde passablement désert, la volonté de nous relier aux formes disparues de la grandeur est, hors d'une foi profonde, le seul moyen que l'homme conserve de se tenir encore droit<sup>28</sup>.

---

25 WORRINGER (Wilhelm Robert), *Abstraction et Einfühlung. Contribution à la psychologie des styles* [1908 pour l'édition allemande]. Traduit par Emmanuel Martineau. Paris : Klincksieck, coll. L'Esprit et les formes, 1978, 167 p. ; p. 145.

26 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg* [1943]. Repris dans *Œuvres complètes II*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°425, 1996, LIX-1825 p. ; p. 680.

27 MALRAUX (A.), *Les Voix du silence*, *op. cit.*, p. 887

28 Lettre citée dans SIMON (Pierre-Henri), *Témoins de l'homme : la condition humaine dans la littérature du XXe siècle, Proust, Gide, Valéry, Claudel, Montherlant, Bernanos*,

### « L'homme fondamental »

Ce n'est pas par hasard que certaines idées-clés des *Voix du silence* apparaissent déjà dans *Les Noyers de l'Altenburg*. Les concepts de métamorphose et de musée imaginaire, mais aussi la conception de l'art comme protestation contre un monde dénué de sens, constituent des réponses à un certain nombre d'interrogations qui surgissent dans ce dernier roman de Malraux, et en particulier dans la scène centrale du colloque. Les intellectuels qui y sont convoqués méditent sur la « permanence » et la « métamorphose de l'homme », c'est-à-dire sur une définition universelle de l'être humain. Abstraction faite des interventions ponctuelles, deux conceptions radicalement opposées de l'homme s'affrontent, sans que le narrateur tranche en faveur de l'une ou de l'autre. Le comte Rabaud, dont la thèse « subtilement banale » aurait été « commune alors à nombre d'intellectuels »<sup>29</sup>, représente sans aucun doute l'humanisme traditionnel. Rabaud croit en effet à un « homme éternel [...] parce qu'[il] croi[t] à l'éternité des chefs-d'œuvre »<sup>30</sup>. Dans les grands artistes, il voit des interprètes parfaits du cœur humain, capables « de trouver au fond d'eux-mêmes, pour nous en faire présent, ce qui nous délivre de l'espace, du temps et de la mort »<sup>31</sup>. Une telle conception de l'art n'implique pas seulement qu'il existe une définition stable de l'homme, mais aussi que la vocation première de l'artiste soit de transmettre un « message ». Rien n'est plus opposé à la pensée esthétique de Malraux. Dans le cadre du colloque fictif, il oppose à Rabaud l'Allemand Möllberg, que la critique malrucienne a rapproché à la fois de Frobenius et de Spengler, dont notre écrivain semble avoir lu ou relu les écrits à la fin des années trente ou au début des années quarante<sup>32</sup>. Möllberg affirme avoir lui-même détruit un ouvrage qu'il était censé présenter à l'Altenburg, *La Civilisation comme conquête et comme destin*. Considérant que « l'homme est un hasard, et [que] pour l'essentiel, le monde est

---

Malraux, Sartre, Camus [1952]. Paris: Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, n°96, 1967, 240 p.; p. 175.

29 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 672.

30 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 672.

31 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 672.

32 Sur le rapport de Malraux avec Spengler et concernant l'opposition Rabaud/ Möllberg, nous suivons ZARADER (Jean-Pierre), « *Les Noyers de l'Altenburg*: à la recherche des *Voix du silence* », *Roman 20-50*, n°19, juin 1995, p. 113-122.

fait d'oubli »<sup>33</sup>, il déclare avoir acquis la certitude, au cours de ses missions scientifiques, que nous ne sommes hommes que par notre culture, et que ces cultures sont si radicalement différentes les unes des autres qu'il est impossible de définir l'homme en soi. Les seuls éléments qui rapprochent des hommes appartenant à des civilisations différentes sont précisément ceux qui les apparentent à n'importe quel animal. Il ne peut par conséquent y avoir de valeurs humaines, ni d'homme éternel ou « fondamental » :

L'homme n'est pas intéressant en soi, il l'est par ce qui le fait réellement homme : c'est malheureusement ce qui fait sa différence essentielle. Moins les hommes participent de leur civilisation et plus ils se ressemblent, d'accord ! mais moins ils en participent et plus ils s'évanouissent... On peut concevoir une permanence de l'homme, mais c'est une permanence dans le néant<sup>34</sup>.

On reconnaît dans ce discours l'idée spenglerienne des cultures qui naissent et qui meurent comme des organismes tout en restant fondamentalement étrangères les unes aux autres. Mais quand, dans la suite de cette discussion, Möllberg affirme que « l'homme fondamental est un mythe, un rêve d'intellectuel relatif aux paysans »<sup>35</sup>, il est plus spenglerien que Spengler lui-même. Celui-ci écrit en effet que « le paysan est l'homme éternel, indépendant de toute culture qui niche dans les villes [...], âme mystique, entendement stérile, enchaîné à la pratique, terme et source jamais tarie du sang qui circule dans l'histoire universelle des villes »<sup>36</sup>. Pour qui connaît l'œuvre malrucienne, ce développement évoque le passage des *Noyers de l'Altenburg* où, après avoir affronté la mort dans une fosse à chars, le narrateur contemple une vieille paysanne « accordée au cosmos comme une pierre »<sup>37</sup> et des « granges des temps gothiques »<sup>38</sup> qui suggèrent bien une sorte de permanence à travers le temps.

Chez Malraux comme chez Spengler, le paysan est donc bien une incarnation possible de l'homme fondamental, mais dans le cas de l'œuvre

---

33 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 688.

34 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 690.

35 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 690.

36 SPENGLER (Oswald), *Le Déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Vol. II : *Perspectives de l'histoire universelle*. [1931-1933 pour la traduction]. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1978, p. 90.

37 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 766.

38 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 765.

malrucienne, ce n'est pas à cause de l'idée de génération chère au philosophe allemand. Dans *Les Noyers de l'Altenburg*, les soldats qui vont porter secours à leurs ennemis anéantis par les gaz de combat sont d'origine paysanne et dans *L'Espoir*, ce sont des paysans qui saluent les aviateurs républicains blessés descendant de la montagne où leur avion s'est écrasé. Tout suggère que Malraux associe les paysans à une forme de fraternité profonde devant l'inhumain et devant la mort<sup>39</sup>, et c'est sans aucun doute dans ce refus lucide de l'inhumain que réside la part fondamentale de l'homme telle qu'il la conçoit. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette fraternité n'est pas purement virile. Dans *Le Règne du malin*, l'ouvrage inachevé consacré à David de Mayrena, Malraux ne compare pas seulement les tribus indochinoises à des paysans médiévaux<sup>40</sup>, mais il évoque aussi une sorte de « sororité » universelle que révèle à D. de Mayrena la vue d'une jeune fille se vidant de son sang suite à une tentative d'avortement. Encore une fois, il est question d'une compassion profonde :

« N'importe quelle femme qui a un enfant peut comprendre n'importe quelle autre qui en a un aussi ! », lui avait dit sa mère quand il était revenu pour la première fois de Cochinchine, en 69. Et peut-être cette blessure-ci le troublait-elle plus que la maternité véritable, unissait-elle davantage à toutes les femmes de la terre, cette enfant nue qui pourtant ne serait sans doute jamais une femme. Il restait immobile, apparemment hébété : attentif à cette communion qui s'enfonçait plus loin en lui que la magie et le sang, plus loin même que le sournois silence de la mort<sup>41</sup>.

Dans *Le Règne du malin* – dont la rédaction est en partie contemporaine de celle des *Noyers* –, l'idée de l'étanchéité des cultures est essentielle dans la mesure où ce roman met en scène un aventurier qui entend se faire couronner par des « sauvages » indochinois dont il ignore la culture. S'il y échoue, c'est essentiellement parce qu'il refuse d'entrer dans cet univers mental qui heurte son rationalisme pragmatique<sup>42</sup>. À l'échec de

---

39 Voir LARRAT (Jean-Claude), « L'homme fondamental et la présence du farfelu », dans FOULON (Charles-Louis), éd., *André Malraux et le rayonnement culturel de la France*. Bruxelles / [Paris] : Éditions Complexe, coll. Histoire culturelle, 2004, 443 p. ; p. 428-431.

40 MALRAUX (A.), *Le Règne du malin*. Repris dans *Œuvres complètes III*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°263, 1996, LVIII-1428 p. ; p. 1102.

41 MALRAUX (A.), *Le Règne du malin*, *op. cit.*, p. 1077-1078.

42 Voir LARRAT (Jean-Claude), « Notice » pour *Le Règne du malin*, dans *Œuvres complètes III*, *op. cit.*, p. 1325-1326.

D. de Mayrena, Malraux oppose implicitement le succès relatif d'un missionnaire à qui l'aventurier demande de l'aide et qui, tout en étant également confronté au problème de l'étanchéité des cultures, se montre bien plus ouvert à l'altérité qu'il rencontre. Il déclare en effet fonder l'évangélisation sur deux sentiments que comprennent ces peuplades qui ignorent le mot « Dieu » : l'amour des parents pour leurs enfants et la peur du démon, c'est-à-dire du Mal. À travers le choix du titre et un certain nombre de scènes concernant des phénomènes surnaturels dans lesquels le missionnaire voit l'œuvre du diable, Malraux suggère l'existence d'une facette négative du sacré à laquelle tant les chrétiens que les Sedang sont sensibles, et qui leur permet d'entrer en communion. « Partout où le démon est maître », dit le père Georges, « il apporte la peur avec lui. C'est ici un pays bien simple, un pays de grands enfants ; c'est pourtant un pays de la peur pour tous [...] »<sup>43</sup>. Derrière de tels propos, on ne devine pas seulement la démonologie catholique, mais aussi l'universalisme chrétien qui est à l'origine de l'effort d'évangélisation et qui apparaît de façon particulièrement nette dans le discours de l'évêque selon lequel la nature des sauvages est « semblable [...] à celle de tous les hommes »<sup>44</sup>.

On sait que Malraux a lu beaucoup d'écrits de missionnaires au moment où il préparait *Le Règne du malin*<sup>45</sup>. On peut penser que l'universalisme qui s'y exprime l'intéressait dans la mesure où il s'oppose à la théorie spenglerienne des cultures qui le préoccupait au même moment. Il va de soi que Malraux n'a jamais adhéré à cet universalisme : il s'est même toujours montré attaché à la diversité culturelle. Mais, à l'époque du *Règne des malins* et des *Noyers* – auxquels il faut revenir ici –, son point de vue n'était pas plus celui de Möllberg que celui de Rabaud ou du père Georges. Si tant est qu'il faille jouer au jeu des clés en lisant la scène du colloque, l'intervenant qui exprime le mieux la pensée malrucienne est de toute évidence Vincent Berger, qui affirme que « dans ce qu'il a d'essentiel, notre art est une humanisation du monde »<sup>46</sup>. L'idée – implicite dans certains passages romanesques – du refus de l'inhumain comme constante anthropologique est ici transposée sur le plan de la création artistique. Plus tard,

---

43 MALRAUX (A.), *Le Règne du malin*, op. cit., p. 1050.

44 MALRAUX (A.), *Le Règne du malin*, op. cit., p. 1009.

45 Voir LARRAT (J.-Cl.), « Notice », art. cit., p. 1305-1306.

46 MALRAUX (A.), *Les Noyers de l'Altenburg*, op. cit., p. 680.

dans *Les Voix du silence*, Malraux opposera par ailleurs la métamorphose à l'idée de l'étanchéité des cultures défendue par Möllberg et à « l'éternité » des chefs-d'œuvre chère à Rabaud<sup>47</sup>. Il réfute ainsi à la fois l'humanisme traditionnel de Rabaud et l'antihumanisme de Möllberg tout en invitant ses contemporains à considérer tous les chefs-d'œuvre du passé comme des preuves de la capacité de l'homme à mettre l'univers en question. Et c'est peut-être dans cette mise en question que réside la part fondamentale de l'homme telle que Malraux la concevait.

### « L'homme précaire »

Or, le fait même que Vincent Berger parle de « notre art » en évoquant l'effort d'humanisation montre bien que son humanisme (ou celui de Malraux) a des limites que l'écrivain est le premier à mettre en évidence. Dans « L'homme et la culture artistique », il tend à faire de « l'humanisme tragique » un concept dont l'Europe aurait l'exclusivité, d'abord en écrivant que « les volontés de conscience et de découverte, comme valeurs fondamentales, appartiennent à l'Europe et à l'Europe seule »<sup>48</sup>, ensuite en soutenant que « [...] de siècle en siècle [...], en ce lieu qui s'appelle l'Europe – et en ce lieu seul – des hommes courbés sous [l]e destin se sont relevés pour partir inlassablement vers la nuit, [...] pour comprendre que l'homme ne naît pas de sa propre affirmation, mais de la mise en question de l'univers »<sup>49</sup>. Que ce soit par l'intermédiaire d'un de ses personnages<sup>50</sup> ou en son propre nom, Malraux souligne souvent que l'intérêt pour l'homme est propre à l'Occident, comme la volonté d'action et de conscience. Dans ses écrits sur l'art, il insiste aussi à plusieurs reprises sur le fait que seule l'Europe a mis en place des musées au sens que nous attribuons à ce terme. Par ailleurs, c'est seulement dans notre civilisation agnostique

---

47 Voir ZARADER (J.-P.), « *Les Noyers de l'Altenburg* : à la recherche des *Voix du silence* », *art. cit.*

48 MALRAUX (A.), « L'Homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1216.

49 MALRAUX (A.), « L'Homme et la culture artistique », *art. cit.*, p. 1217.

50 En entendant les intellectuels discuter au sujet de la culture européenne et en se souvenant de son retour en Europe après son séjour en Turquie, Vincent Berger réalise que « l'Islam – toute l'Asie peut-être – s'intéresse à Dieu, mais à l'homme, jamais » – voir *Les Noyers de l'Altenburg*, *op. cit.*, p. 678.

douée d'un puissant sens historique qu'a pu naître le musée imaginaire. «L'humanisme universel» dont Malraux parle dans *Les Voix du silence* n'existe ainsi que pour les Occidentaux.

En même temps, et paradoxalement, certaines œuvres que nous avons intégrées dans nos musées contredisent notre conception de l'art et notre humanisme. Il s'agit entre autres des fétiches, de l'art des malades mentaux et des dessins d'enfants<sup>51</sup>. Aucun de ces types de création ne repose sur la volonté consciente de créer des formes capables de tenir en face de celles du monde. Il est vrai que les fétiches peuvent faire penser aux arts sacrés dans la mesure où ils sont des intercesseurs, mais ils le sont précisément en établissant une communion avec la part nocturne du sacré, avec ce qu'il y a de plus trouble en nous-mêmes, alors que l'art des grandes civilisations religieuses était destiné à rendre sensible sous une forme humanisée la part menaçante du sacré. Les œuvres des fous et des enfants mettent aussi en péril une autre idée-phare de Malraux, à savoir que l'art exprime les valeurs les plus hautes d'une civilisation. Ces tableaux ont en effet la particularité de se situer en dehors de tout contexte culturel, voire en dehors de l'Histoire; il s'agit d'œuvres de «soliloques»<sup>52</sup> qui ne s'adressent à aucune communauté et qui ne reflètent aucune culture. Face à ces tableaux qui ont fasciné à la fois les psychiatres et les artistes, Malraux en vient à se demander si «sous l'art aléatoire», il ne faut pas chercher «la manifestation de l'homme fondamental», c'est-à-dire un «art fondamental. Libre des cultures, au-delà de l'histoire»<sup>53</sup>. Si même des personnes dépourvues de toute culture picturale produisent des œuvres qui nous parlent et que nous intégrons dans notre musée imaginaire, ne faut-il pas penser que «la source secrète de toute peinture est [...] enfouie en nous, comme la pieuvre des cauchemars que nous retrouvons dans les Clefs des Songes de Babylone, et qui traverse les civilisations»?<sup>54</sup>

---

51 Sur ce sujet, voir ZARADER (J.-P.), «De la diversité culturelle à la pluralité des œuvres au sein du Musée imaginaire», *Revue des Lettres modernes*, série Malraux, n°12 (*Malraux et la diversité culturelle*, dir. Jean-Claude Larrat), 2004, p. 101-118.

52 MALRAUX (A.), *L'Intemporel (La Métamorphose des dieux III)* [1976]. Repris dans *Œuvres complètes v. Écrits sur l'art II*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°509, 2004, LXXIV-1774 p.; p. 925.

53 MALRAUX (A.), *L'Intemporel*, *op. cit.*, p. 931.

54 MALRAUX (A.), *L'Intemporel*, *op. cit.*, p. 931.



Dans *L'Intemporel*, Malraux se réfère bien à Jung et aux archétypes et il semble qu'il ait envisagé l'existence d'une activité créatrice indépendante de toute volonté de création, de toute culture, et qui aurait, partant, une dimension « fondamentale ». Mais cette hypothèse est aussitôt abandonnée. Nous ne nous intéressons en effet pas à n'importe quels fétiches, à n'importe quels dessins de fous, mais aux œuvres sélectionnées par des peintres, à celles qui entrent en communion avec l'art que nous admirons. « [...] Le fétiche et l'enfant sont dans l'atelier de Picasso, dont les tableaux ne sont ni dans les nurseries, ni dans les sanctuaires de la brousse »<sup>55</sup>. C'est donc bien grâce à notre conception de l'art, grâce à notre conception de l'homme que nous faisons entrer dans nos musées des œuvres qui sont, en principe, « réfractaires » aux fondements de notre musée imaginaire, étrangères à l'idée selon laquelle l'activité créatrice repose sur une mise en question lucide du monde de l'apparence. Malraux ne renonce pas, ainsi, à sa conception de l'art. Sans exclure l'idée d'une activité créatrice indépendante de toute influence culturelle, libre de l'Histoire, il juge que seules quelques œuvres nées de manière aléatoire nous parlent – grâce à notre formation esthétique ou grâce au regard de certains peintres. Il n'en est pas moins vrai que l'existence de ces œuvres au sein même de nos musées risque à long terme de mettre en péril notre conception de l'homme et de l'art. Ne lit-on pas dans *L'Intemporel* que le musée imaginaire « semble mettre en cause la notion de l'Homme de la civilisation occidentale »<sup>56</sup> ?

Loin de proposer une définition de l'homme, le dernier Malraux insiste plus que jamais sur l'incapacité de l'homme moderne à fonder ses valeurs sur un « ferment ordonnateur »<sup>57</sup>. *L'Homme précaire et la littérature*, publié en 1977, concerne essentiellement la création littéraire, mais le chapitre final est consacré à cette incapacité, attribuée à la disparition de l'« englobant » religieux : « Pour Zola, comme pour un thomiste, ou simplement un chrétien, l'homme se concevait, et ce concept de l'homme impliquait un concept du monde. La mutation présente espère aussi peu fonder le monde

---

55 MALRAUX (A.), *L'Intemporel*, op. cit., p.934-935. Voir aussi l'introduction d'Henri Godard à *La Métamorphose des dieux*, dans *Œuvres complètes* V, op. cit., p. LVI-LX.

56 MALRAUX (A.), *L'Intemporel*, op. cit., p.934.

57 MALRAUX (A.), *L'Homme précaire et la littérature* [1977]. Repris dans *Œuvres complètes* VI, op. cit., p.919.

sur l'homme, que fonder l'homme sur le monde »<sup>58</sup>. Le seul « englobant », le seul « ferment ordonnateur » que connaisse notre civilisation est ce que Malraux appelle « l'aléatoire ». Alors que toutes les grandes civilisations ont proposé leur image de l'homme idéal, la nôtre l'envisage en tant qu'« objet d'interrogation »<sup>59</sup>: « [...] Avec autant de rigueur que la chrétienté enfanta le chrétien, la plus puissante civilisation de l'histoire aura enfanté l'homme précaire »<sup>60</sup>.

## Conclusion

Dans un article centré sur *Les Conquérants*, une critique a mis en évidence – avec une nuance de reproche – ce qu'elle appelle les « limites de l'humanisme » malrucien<sup>61</sup>. Elle ne souligne pas seulement le fait que, dans les romans « asiatiques », les héros incarnant les valeurs les plus importantes sont exclusivement des Occidentaux, mais aussi que dans un discours prononcé en mars 1948 (et repris en 1949 en tant que postface aux *Conquérants*), Malraux élève quasiment au rang de valeurs universelles ce qu'il présente ailleurs comme des valeurs occidentales: la conscience, la volonté, la vérité et la « liberté de découverte ». Il termine par ailleurs son discours en affirmant que la France n'a jamais été plus grande qu'au moment où elle était « universaliste », c'est-à-dire à l'époque des cathédrales<sup>62</sup>. Peut-être ne faudrait-il pas oublier que ces propos ont été tenus à un moment où Malraux entendait affirmer l'existence d'une culture atlantique capable de résister au communisme et de redonner confiance à tous ceux qui, après la guerre, proclamaient la faillite des valeurs occidentales. Il s'agissait de montrer, grâce aux musées et aux nouveaux moyens de reproduction, que « l'héritage de l'humanisme européen »<sup>63</sup> atteste l'effort des hommes – de tous les hommes – pour lutter contre ce qui les écrase.

---

58 MALRAUX (A.), *L'Homme précaire et la littérature*, op. cit., p. 912.

59 MALRAUX (A.), *L'Homme précaire et la littérature*, op. cit., p. 926.

60 MALRAUX (A.), *L'Homme précaire et la littérature*, op. cit., p. 926.

61 QUACH (Gianna), « *Les Conquérants* and the limits of Malraux's Humanism », *Revue André Malraux Review*, vol. 26, n° 1-2, 1996-1997, p. 53-67.

62 MALRAUX (A.), « Postface aux *Conquérants* », reprise dans *Œuvres complètes 1*, op. cit., p. 286.

63 MALRAUX (A.), « L'homme et la culture artistique », art. cit., p. 1204.

Les romans de l'entre-deux-guerres (*Les Noyers de l'Altenburg* et *Le Règne du malin* en particulier) témoignent quant à eux d'une réflexion très nuancée sur le caractère relatif des valeurs occidentales et des civilisations d'une manière générale, tout en suggérant l'existence d'une fraternité universelle devant l'inhumain. Les méditations sur la menace que constituent pour notre conception de l'art et de l'homme les fétiches ou certaines formes d'art brut montrent par ailleurs suffisamment que Malraux était conscient des limites de l'humanisme qu'il avait défendu dans certains de ses écrits antérieurs. La question de l'homme fondamental a sans doute préoccupé l'écrivain jusqu'à la fin de sa vie. Dans un fragment retranché de *La Métamorphose des dieux*, il suggère que c'est l'interrogation, la surprise devant un univers qui aurait pu ne pas exister, qui est à l'origine de tous les systèmes religieux et donc de toutes les grandes cultures. C'est sur la définition de l'homme qu'il propose dans ce contexte que nous aimerions clore notre réflexion sur l'humanisme de Malraux :

Nulle astronomie ne répond à la question « Que fais-tu là ? » qu'adressait le ciel étoilé aux pasteurs de Chaldée, bien avant Pascal. « L'Éternel le sait », répondaient-ils. Et si l'Éternel l'ignore, le rire illustre de la mort éclate devant la question : « Pourquoi ce monde plutôt qu'un autre – plutôt que rien ? »

C'est l'interrogation fondamentale que la vie universelle pose à la vie humaine, et que la conscience humaine pose à la vie universelle. Toutes les religions fondent sur elle, mais elle leur préexiste. Parce qu'elle n'y est pas une question, adressée par l'intelligence humaine : elle est la conscience la plus profonde de l'animal qui inventa le tombeau comme il inventa l'outil. L'homme est cette interrogation<sup>64</sup>.

---

64 MALRAUX (A.), « Appendice à *La Métamorphose des dieux* », dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1095.





Robert THEIS

Universität du Luxembourg

**« HERAUSLESEN » VERSUS « HINEINLEGEN » ?  
ÜBER SPEKULATIVE THEOLOGIE UND RELIGIONSPHILOSOPHIE AM BEISPIEL  
VON ANSELM UND KANT**

Kant nennt den Namen von Anselm einzig und allein in Zusammenhang mit dem sog. « ontologischen Argument ». Aller Wahrscheinlichkeit hatte er diese Information aus zweiter Hand – vielleicht aus J.A.Eberhards *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, die im Jahre 1781 erschienen ist. In der Tat taucht der Name Anselms bei Kant ausschließlich erst nach 1781 auf. Die ausführlichste Aussage zu Anselm findet sich in der von K.H.L.Pölitz herausgegebenen *Vorlesung über philosophische Religionslehre*, die wohl aus der ersten Hälfte der 80er Jahre stammt. Dort heißt es :

Anselmus war der erste, der aus bloßen Begriffen die Nothwendigkeit eines höchsten Wesens darthun wollte, aus dem Begriff des *entis realissimi*. Ob diese Theologie nun gleich in praktischer Hinsicht von keinem großen Nutzen ist; so hat sie doch den Vortheil, daß sie unsere Begriffe reiniget und säubert von allem dem, was wir als sinnliche Menschen dem abstracten Begriffe von Gott beilegen können. Sie ist der Grund aller möglichen Theologie <sup>1</sup>.

Zwischen Anselms sog. ontologischem Argument und dessen Fassung bei Kant, sei es in seiner eigenen frühen Formulierung im *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) oder in der späteren, in der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde gelegten, liegen Welten. War bei Anselm der Beweis eingebettet in ein *theologisches* Programm, eine *fides*, die auf der Suche nach Einsicht ist, so bei Kant in das Programm einer Metaphysik, die in ihren Grundlagen den Raum der *fides*

---

<sup>1</sup> KANT (Immanuel), *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* [1830]. Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Leipzig, 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, xx-235 S.; S. 18 f.

bereits lange hinter sich gelassen hatte. Konnte man bei Anselm noch zu dem «bewiesenen» Gott beten, so bei Kant ihn nur noch als Ideal der reinen Vernunft denken – auch wenn der Gott der praktischen Vernunft «personhafte» Züge annehmen wird.

Im Folgenden soll dieses Thema auch nicht zur Sprache kommen. Der Vergleich zwischen Anselm und Kant diesbezüglich ist im Übrigen auch bereits mehrfach in der Literatur behandelt worden. Vielmehr sollen Anselm und Kant hier systematisch – nicht rezeptionsgeschichtlich – hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Wir wollen diesbezüglich in drei Schritten vorgehen: 1. wird Anselms methodologisches Programm zu befragen sein; 2. wird Kants Auffassung vom Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben zu besprechen sein; 3. werden einige systematische Bemerkungen hinsichtlich des Status einer spekulativ sich verstehenden Theologie und einer philosophischen Religionslehre angestellt werden.

### **Anselm : *fides quaerens intellectum***

Anselm ist *Theologe*, und als solcher tut er das, was Theologen immer schon getan haben: den Glauben seiner Kirche *verstehen*, mit Gründen *bestätigen* – «ad confirmandum fidei christianae fundamentum»<sup>2</sup> bzw. diesen Glauben mit Argumenten *verteidigen*.

In diesem Prozess sind zwei Aspekte enthalten, ein «dialektischer» oder logischer und ein inhaltlicher. Die logische Seite betrifft, wie Anselm dies im Prolog des *Monologion* schreibt, die Klarheit der Darstellung und die Stringenz des Schließens: das, was durch die einzelnen Untersuchungen der Schluss behauptet, muss in klarer Schreibart (*plano stilo*) und mit gemeinverständlichen Beweisen und in schlichter Erörterung die Notwendigkeit der Vernunftüberlegung und die Klarheit der Wahrheit aufzeigen<sup>3</sup>.

---

2 ANSELM V. CANTERBURY, *Epistola de incarnatione verbi*, in *Opera omnia*. Hg. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1984, t. II, S. 5 (im Folgenden zitiert unter der Sigle OO mit Angabe des Bandes in römischen Ziffern).

3 Vgl. ANSELM V. CANTERBURY, *Monologion*, in OO, t. I, S. 7.

Es ist indes nicht so sehr dieser Aspekt, der uns hier beschäftigen soll. Die logischen Minimalforderungen des korrekten Schließens sind überhaupt eine Voraussetzung einer jeden rationalen Beschäftigung mit welchen Gegenständen auch immer. Es ist vielmehr der inhaltliche Aspekt des Verstehens, der unsere Aufmerksamkeit zurückbehalten muss.

Was also bedeutet *inhaltlich* « den Glauben der Kirche verstehen » ? Der Glaube der Kirche findet seinen objektiven Ausdruck in dogmatischen Aussagen, die dann ihrerseits im Glaubensbekenntnis ihren Niederschlag finden. Diese verschiedenen Aussagen verstehen sich als *adäquate* Deutung der in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten. Unabhängig von den äußeren – etwa kirchenpolitischen – Bedingungen ihres Entstehens, sind solche Formulierungen das Resultat manchmal jahrzehntelanger begrifflicher Klärungen und theologisch kontrovers geführter Auseinandersetzungen gewesen. Die dabei verwendeten Theoriemodelle waren u.a. die der herrschenden Ontologien und Metaphysiken, die jedoch nie integral übernommen worden sind, sondern nur so weit fruchtbar gemacht wurden, wie sie sich mit den geoffenbarten Inhalten, der *norma normans*, die selber wiederum nicht « metaphysikfrei »<sup>4</sup> ist, in Einklang bringen ließen. Dass sich bei dieser Rezeption der bestehenden Ontologien, der « Aufnahme des Anderen in den eigenen Horizont » produktive Umformungen, ja auch Verformungen ergeben haben, dürfte klar sein<sup>5</sup>.

Dogmatische Aussagen sind also das *Ergebnis* eines Verstehens und Klärungsprozesses zum Zweck der Fixierung von Glaubenswahrheiten, und dies mit normativem Anspruch (*norma normata*).

Sie bilden ihrerseits wiederum den Ausgang von neuem Verstehen, insofern Verstehen sich geschichtlich ereignet und demnach ein unab-schließbarer Prozess ist. Die Notwendigkeit solch neuen Verstehens kann sich z.B. auf der Grundlage neuer exegetischer Erkenntnisse aufdrängen oder aber auch aufgrund eines Paradigmenwechsels in der Ontologie. Ein herausragendes Beispiel diesbezüglich ist die Rezeption des aristotelischen Paradigmas im 13. Jahrhundert, etwa bei Thomas von Aquin.

---

4 Vgl. TRESMONTANT (Claude), *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris : les Éditions du Cerf, 1953, 173 S.; TRESMONTANT (Cl.), *L'Activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*. Paris : F. X. de Guibert, 1996, 105 S.

5 Vgl. BEIERWALTES (Werner), *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, Philosophische Abhandlungen, Nr. 40, 1972, [vii]-228 S; S. 1.

Wie stellt sich vor dem Hintergrund dieser – zugegebenermaßen sehr allgemeinen Bemerkungen – die Frage nach dem Sinn des anselmischen Programms der *fides quaerens intellectum*?

Anselms Hermeneutik des Glaubens ist die dialektische Entfaltung des in den Glaubensaussagen enthaltenen *Wahrheitsgehalts*<sup>6</sup>. Seinen Ausführungen und Analysen liegen die durch die Tradition der Kirche kodifizierten Diskurse (Lehraussagen und Väter) zugrunde (z.B. im *Monologion* das, was die katholischen Väter und insbesondere der Hl. Augustinus über Gottes Wesenheit gelehrt haben).

Die dialektische Behandlung dieser Diskurse, der in ihnen zur Sprache kommenden theologischen Aussagen bzw. der durch theologische Arbeit zutage geförderten Probleme (etwa im *Proslogion* die bekannte Diskussion über die Kompatibilität von Gottes Gerechtigkeit und seinem Erbarmen<sup>7</sup>) verfolgt den Zweck – und das ist wohl der Sinn der «Beweise», der *rationes necessariae* –, deren Wahrheit *in der Gestalt der Notwendigkeit* zum Ausdruck zu bringen. Das, was die Kirche lehrt und die Väter behaupten, ist *wahr* – das ist die Voraussetzung! – aber dieser Wahrheitsanspruch lässt sich nachweisen im Modus dialektischer Rekonstruktion. Der dialektische Beweis ist (1) als Rekonstruktion von *inhaltlicher, begrifflicher Notwendigkeit* zu verstehen und (2) unter Heranziehung der für diesen Inhalt als angemessen angesehenen Ontologie.

Wieso aber kann es dann dazu kommen, dass theologische Reflexion bzw. rationale Auseinandersetzung mit dem Glaubensinhalt zu Ergebnissen gelangen kann, die *nicht* mit dem Wahrheitsanspruch der *regula fidei* in Einklang stehen? Diesen Punkt möchte ich kurz auf der Grundlage der Erörterungen in der *Epistola de incarnatione Verbi* erörtern.

In dieser Schrift geht es, wie wir wissen, um eine Auseinandersetzung mit den Thesen Roscellins, der bezüglich der Trinität eine tritheistische Position entwickelt<sup>8</sup>. Hier haben wir es also mit einer auf argumentativem

---

6 Der Glaube ist aus sich selber wahr und gewiss. Aber seine Wahrheit (eine epistemische Kategorie) muss auch als Wahrheit aufgezeigt werden können. Nach Anselm drängt der Glaube gleichsam dazu.

7 Vgl. ANSELM V. CANTERBURY, *Proslogion*, in *OO*, t. I, Kap. 9-11.

8 Vgl. diesbezüglich MENSCHING (Günther), «Roscelin und der *flatus vocis*. Anselms Verteidigung der Trinität», in *Fides et ratio*. Hg v. S. Bafia und M. Urban. Krakowie:



Weg gewonnenen Aussage zu tun, die der *regula fidei* widerstreitet. Anselms Analyse des Irrtums ist aufschlussreich: er resultiert daraus, so seine Auffassung, dass der Autor der Autorität der Schrift entweder nicht glaubt *oder aber* weil er die Schrift *perverso sensu* interpretiert<sup>9</sup>. Dies letztere soll unsere Aufmerksamkeit zurückbehalten: Der *perversus sensus* ist ja nur unter der Voraussetzung eines *rectus sensus* verständlich. Der *rectus sensus* ist die durch die Autorität der Kirche und der Tradition festgelegte Deutung (*sensus*). Dies scheint auch in der Widmung der Schrift an Papst Urban II. und der darin ausgesprochenen Unterwerfung Anselms unter das Zensuramt des Papstes zum Ausdruck zu kommen:

*Domino et patri universae ecclesiae in terra peregrinantis, summo pontifici URBANO: frater ANSELMUS, vita peccator, habitu monachus, sive iubente sive permittente deo Cantuariae metropolis vocatus episcopus, debitam subiectionem cum humili servitio et devotis orationibus*<sup>10</sup>.

Im 4. Kapitel der *Epistola* geht Anselm der Frage nach, warum Roscellin behauptet, es gebe drei Götter. Eine erste Untersuchung ergibt, daß er bedenkenlos drei Personen mit drei *res* gleichsetzt «*sicut sunt tres angeli aut tres animae*»<sup>11</sup>. Gerade diese Vergegenständlichung des Gottesbegriffs aber ist es, die es Roscellin nicht erlaubt, eine rechte Einsicht in die *Einfachheit Gottes* zu erlangen. Gott ist eine *natura simplex* und genau dies verbietet es, von ihm wie von einer *res* zu sprechen, die immer zusammengesetzt ist. Roscellin aber ist nicht in der Lage, dies einzusehen, weil er nichts anderes begreifen kann als was sich *versinnlichen* läßt. Er gehört zu diesen Dialektikern, «*qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt*»<sup>12</sup>. Der *perversus sensus* leitet sich demnach inhaltlich von ontologischen Voraussetzungen ab, die im Widerspruch stehen zu derjenigen Ontologie, die das kirchliche Lehramt implizit als grundlegend akzeptiert.

Ein letzter Punkt soll noch kurz zur Sprache kommen, nämlich der, welches der Erkenntniswert solcher Aussagen ist, die auf dialektischem

---

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, coll. *Analecta Mediaevalia*. Series Continua, vol. 2, 2010, S. 197 ff.

9 Vgl. *Epistola de Incarnatione Verbi*, in OO, t. II, S. 11.

10 OO, t. II, S. 3.

11 OO, t. II, S. 16.

12 OO, t. II, S. 17-18.

Weg gewonnen worden sind, die indes bezüglich des Glaubensgeheimnisses *neue* Schlussfolgerungen enthalten.

Es ist im *Monologion*, wo sich Anselm dieser Frage zuwendet. Im 1. Kapitel heißt es diesbezüglich:

Wenn ich etwas behaupte, was nicht eine höhere Autorität lehrt, so soll es folgendermaßen verstanden werden: Auch wenn es aus Vernunftgründen als notwendig erschlossen wird, so soll es dennoch nicht als notwendig behauptet werden, sondern nur, dass es einstweilen so scheinen könnte<sup>13</sup>.

Dies ist eine prinzipielle Behauptung: Die objektive Notwendigkeit einer Konklusion wird angesichts des faktischen Schweigens auf Seiten der Autorität in ihrem kognitiven Anspruch relativiert.

Unserer kurzen Darstellung des anselmischen Programms lässt sich nun folgende These entnehmen: Die *inhaltlichen* Möglichkeiten des *intellectus* sind solche, die sich am Glauben orientieren – Anselms *intellectus* ist eine *Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens*, dessen Wahrheit sie in der Gestalt der Notwendigkeit darstellt bzw. auslegt.

### **Kant oder *ratio interpretans fidem***

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Kant siedelt sich auf zwei Ebenen an, die sich gleichsam wie zwei konzentrische Kreise zueinander verhalten: einerseits im Kontext einer prinzipiellen Reflexion über Vernunftreligion und Offenbarungsreligion, andererseits unter dem Stichwort des *Streits der Fakultäten* – so der Titel einer 1798 erschienenen Schrift – über das Verhältnis zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät an der Universität.

Wir wollen uns im Folgenden vornehmlich auf die *prinzipielle* Reflexion und deren Konsequenzen bezüglich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube beschränken.

Kant unterscheidet zwischen sog. «biblischen» und «rationalen» Theologen. Erstere nennt er auch Schriftgelehrte, insofern sie sich auf Texte berufen, die autoritativ angenommen bzw. vorausgesetzt werden<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Monologion*, in *OO*, t. I, S. 14.

<sup>14</sup> KANT (I.), *Der Streit der Fakultäten*, in KANT (I.), *Werke in zehn Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, Bd. 9, S. 300 (im

Letztere hingegen beschäftigen sich mit dem sog. Religionsglauben, d.h. mit unseren Pflichten als göttlicher Gebote. Was ist hierunter zu verstehen? Religion unterscheidet sich für Kant – wie im Übrigen für viele Aufklärer – von der Moral nicht durch ihren Gegenstand (die Pflichten), sondern der Unterschied ist, wie Kant sich ausdrückt, bloß *formal* (Pflichten als göttliche Gebote)<sup>15</sup>. Hiermit will er zum Ausdruck bringen, dass durch die Beziehung auf ein Wesen, demgegenüber man verpflichtet ist, der Erfüllung der Pflichten Nachdruck verliehen wird. In der *Metaphysik der Sitten* fügt Kant indes hinzu: «Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, die wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst»<sup>16</sup>. Für den rationalen Theologen gibt es demzufolge auch nur *eine* Religion. In der *Religionsschrift* heißt es: «Es ist nur eine (wahre) Religion»<sup>17</sup>, aber es kann verschiedene Glaubensarten geben<sup>18</sup>, von denen das Christentum allerdings die «schicklichste Form»<sup>19</sup> ist.

Kant unterscheidet in dessen Grunddokument, der Bibel, zwei ungleichartige Stücke<sup>20</sup>, einen reinen Religionsglauben und einen Kirchenglauben. Dieser Unterscheidung entspricht bis zu einem gewissen Grad die in der Vorrede zur 2. Auflage der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gemachte zwischen reiner Vernunftreligion und Offenbarung. Hier behauptet Kant, dass Offenbarung «reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann»<sup>21</sup>, aber diese nicht umgekehrt das sog. Historische der ersteren. Mit diesem Begriff des Historischen ist wohl zweierlei gemeint, einmal das, was Kant das «sinnliche Vehikel»<sup>22</sup> nennt sowie die zeitbedingte Lehrmethode der Apostel, dann aber auch in einem weiteren Sinn das Statutarische der Religion, also das, was man als Kirchenglauben

---

Folgenden werden Kants Schriften unter der Sigle *W* mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl in arabischen Ziffern zitiert).

15 Vgl. KANT (I.), *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, in *W*, Bd. 7, S. 628.

16 *W*, Bd. 7, S. 628.

17 KANT (I.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 768.

18 Vgl. *W*, Bd. 7, S. 768; vgl. auch *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 301.

19 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 301.

20 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 301.

21 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 659.

22 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 302.

im engeren Sinn ansehen kann, der in dogmatischen Lehren sowie in sittlichen Vorschriften seinen Niederschlag findet.

Kant ist in seinen Ausführungen nicht immer ganz eindeutig hinsichtlich der Frage wie weit der Begriff des « Statutarischen » zu verstehen ist. Manchmal sind darunter die zeitbedingten Vorschriften, die sich in der Bibel befinden, gemeint, manchmal scheint es aber auch so, als seien die sog. symbolischen Bücher der evangelischen Christen gemeint, also der sog. doktrinale Glaube. Hier aber ist es insbesondere der praktisch-moralische Aspekt, auf den die theologischen Lehren zurückgeführt werden müssen, der im Vordergrund steht.

Für den rationalen Theologen bildet im Prinzip die *reine Vernunftreligion den Leitfaden jeglicher Auslegung*. Der Grund hierfür ergibt sich aus dem Vernunftbegriff selber als dem Vermögen, autonom zu urteilen<sup>23</sup> und über Wahrheit zu entscheiden<sup>24</sup>. Wenn als oberstes Prinzip einer rationalen Theologie die Autonomie der Vernunft gilt, dann bedeutet dies für die Auslegung der Schrift (und in noch stärkerem Maße für die des doktrinalen Glaubens), dass diese in nichts anderem bestehen kann denn in einem *Hineinlegen* dessen, was sich aus apriorischen praktischen Grundsätzen der Vernunft ergibt<sup>25</sup>. Im *Streit der Fakultäten* schreibt Kant diesbezüglich :

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meint das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie *hineinlegt*, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrer entwickelt werden können<sup>26</sup>.

In einer *Reflexion* aus dem Handschriftlichen Nachlass heißt es: « Wir werden seinen [Gottes] Willen nicht aus seiner Offenbarung so wohl in seinen Werken als in der Schrift zuerst lernen; denn diese können auf mancherley Art ausgelegt werden, und nur derjenige Sinn, den wir vermöge

---

23 Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 290.

24 Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 311.

25 Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 313. Hier spricht Kant davon, dass die Philosophie den Schriftstellen einen moralischen Sinn aufdringt.

26 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 301 f.

unserer sittlichen Bestimmung hineinlegen, ist unzweifelhaft moralisch der richtige»<sup>27</sup>, also *norma normans*.

Kant ist sich durchaus des Konflikts bewusst, der auf diese Weise zwischen der Schriftgelehrsamkeit und der rationalen Theologie entstehen kann: die biblischen Theologen sind bei solchem Hineinlegen besorgt, dass die eigentlichen Offenbarungslehren wegphilosophiert werden und an ihre Stelle Beliebigkeit tritt; die rationalen Theologen, die mehr aufs das «Praktische, d.h. mehr auf Religion als auf den Kirchenglauben»<sup>28</sup> schauen, halten dem entgegen, dass durch das Festhalten am «buchstäblichen» Sinn der Endzweck, die Moralität, die auf der Vernunft beruht, verloren geht.

Im Fall eines Widerstreits zwischen der Vernunft und einer Schriftstelle ist die Vernunft berechtigt, die Schrift «so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet»<sup>29</sup>. Als Beispiel führt Kant diesbezüglich die Lehre von der Gnadenwahl an, die der Apostel Paulus nach Kant im Sinn einer Prädestination versteht, was mit den Lehren der autonomen Moral unvereinbar ist.

Im *Streit der Fakultäten* entwickelt Kant mehrere philosophische Grundsätze der Schriftauslegung bzw. der sich aufgrund der Schrift herleitenden dogmatischen Aussagen betr. die Trinität, die Inkarnation, die Auferstehung und die Himmelfahrt. Der für unser Thema zentrale Grundsatz lautet:

Schriftstellen, welche gewisse *theoretische* für heilig angekündigte aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff *übersteigende* Lehren enthalten, *dürfen*, diejenige aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, *müssen* zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden<sup>30</sup>.

Was die Lehre von der Dreieinigkeit betrifft, so enthält sie nichts fürs Praktische und interessiert insofern den rationalen Theologen nicht. Was die Lehre von der Inkarnation angeht, so ist es etwa nicht das metaphysische Problem der zwei Naturen in Christus, das den rationalen Theologen interessiert, sondern die Deutung des Gottmenschen als Idee der

---

27 «Reflexion 6314», in *Kant's Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolger. Berlin: W. de Gruyter, 1900 ff., Bd. xviii, S. 617.

28 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 303.

29 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 306.

30 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 303.

Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Geht es hingegen um das vorhin genannte metaphysische Problem, « so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen »<sup>31</sup> und es kann uns gleichgültig sein.

Kant ist indessen auch der Auffassung, dass selbst die biblischen Theologen manche Schriftstellen so auslegen, dass sie dadurch die Vorherrschaft der Vernunft als oberste Auslegerin der Schrift anerkennen<sup>32</sup>. Das ist dann der Fall, wenn der sog. *sensus literalis* dem Vernunftbegriff, etwa der göttlichen Natur, widerstreitet, also bei den sog. Anthropomorphismen.

Kant erörtert ebenfalls die Frage nach dem Status sog. « statutarischer » Dogmen. Ihnen gesteht er lediglich eine pädagogische Funktion zu; letztlich haben sie im Dienste des moralischen Religionsglaubens zu stehen. Als solche sind sie veränderlich und entwicklungsfähig – Kant spricht diesbezüglich von « Reinigung »<sup>33</sup> bis hin zur Kongruenz mit dem Religionsglauben.

### **Spekulative Theologie und Religionsphilosophie**

In diesem abschließenden Teil sollen einige kurze systematische Anmerkungen gemacht werden zur Problematik des Übergangs von einer spekulativen Theologie, so wie sie im anselmischen Programm des *fides quaerens intellectum* angezeigt ist hin zu einer Religionsphilosophie, so wie wir ihr exemplarisch bei Kant begegnet sind.

Im *Streit der Fakultäten* schreibt Kant: « Man kann der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen », und dann fügt er in Klammern hinzu – wohl mit einem siegessicheren Augenzwinkern –: « wobei doch immer die Frage bleibt, ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt* »<sup>34</sup>.

---

31 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 304.

32 Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 306.

33 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 308.

34 *Der Streit der Fakultäten*, in *W*, Bd. 9, S. 291.

Spekulative *Theologie*, nicht *Philosophie*, hat Anselm betreiben wollen, begriffliche Arbeit am Glauben (*fides quae*). Im Aufweis des «Sinns» des Glaubens geht es Anselm allerdings um die Bekräftigung von dessen Wahrheit.

Dabei hat die Vernunft, wie bereits oben angemerkt, die *als Wahrheit* anerkannten Glaubensaussagen ausdrücklich *als Wahrheiten* zu artikulieren, d.h. die ihnen innewohnende Notwendigkeit inhaltlich *als* Notwendigkeit aufzuweisen. Das ist der Sinn des anselmischen *probare*, der *rationes necessariae* usw.: *explanatio*, Ausfaltung des Geglaubten im Aufweis des im Glauben enthaltenen Wahrheitsgehalts. In einem solchen Rahmen stellt sich die Frage nach der Autonomie des *intellectus* nur sehr begrenzt, etwa in der Form des *methodischen* Verbots, im Argument auf kirchliche Autoritäten zurückzugreifen, aber die mit dem *intellectus* vermeinte Ontologie, ist per se auf die *fides* hingeordnet. Auslegung ist insofern bei Anselm auch eine Weise des Hineinlegens, dessen Wahrheit allerdings *an der Norm des Glaubens* verifiziert wird.

Vor ganz anders gelagerten Begründungsproblemen steht ein *religionsphilosophischer* Ansatz wie der von Kant. Es sind zunächst zwei prinzipielle Fragen, die beantwortet werden müssen:

1. Wie gelangt die Vernunft *als autonome* apriorisch zur Religion, also unter Reduktion der faktisch existierenden positiven Religionen?

2. Spezieller, mit Blick auf die im vorigen Abschnitt behandelte Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube: wie ist der Umgang mit einer bestimmten Religion, hier der christlichen, philosophisch zu *begründen*?

Ad 1) Dass ein religionsphilosophischer Ansatz apriorisch zu deduzieren ist, ergibt sich soz. aus den Prinzipien der kritischen Philosophie. Anders gewendet: es ist auf der Grundlage der autonomen Vernunft, die wahrheitskonstitutive Ansprüche erhebt, zu eruieren, wie Religion sich mit Notwendigkeit der Vernunft als Thema aufdrängt. Für Kant ist die Vernunft das Vermögen, zum Bedingten das Unbedingte zu suchen und die Reihe der Bedingungen zu vollenden. Dies geschieht in *praktischer* Hinsicht durch Postulierung der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als der Bedingungen, unter denen das höchste Gut möglich ist. Die epistemische Haltung angesichts solcher Setzungen ist das, was Kant als reinen Vernunftglauben bezeichnet, «weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er ent-

springt»<sup>35</sup>. Diese Setzungen, als Postulate der praktischen Vernunft, bilden nun den Grundbestand dessen, was Religion heißt. Kant ist also der Auffassung, dass praktische Vernunft, oder, wie er sagt, das moralische Gesetz, zur Religion führt. In der *Religionsschrift* sagt er sogar, dass die Moral unumgänglich zur Religion führt<sup>36</sup>. Aber welche Religion ist hier gemeint? Es handelt sich um eine Religion, die sich aus dem moralischen Gesetz heraus definiert, also aus dem Gedanken der Pflicht, aber einer Pflicht, die sich *als* göttliches Gebot interpretieren lässt.

Ad 2) Wie lässt sich der Umgang mit einer Offenbarungsreligion philosophisch begründen? Diesbezüglich ist zunächst einmal hervorzuheben, dass Kant die Möglichkeit, gar die Notwendigkeit einer Offenbarung nicht mehr a priori zu deduzieren versucht bzw. in der Lage ist, dies zu tun: « [...] hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen »<sup>37</sup>. Andererseits aber kann Offenbarung zum Begriff der Religion nur *durch die Vernunft* hinzugedacht werden<sup>38</sup>, was soviel heißt wie: nur die Vernunft ist in der Lage, an einer faktisch sich ausgebenden Offenbarungsreligion zu unterscheiden, was geoffenbart und was natürlich ist, und zwar deshalb, weil das Kriterium der Religion aus der Vernunft selber stammt.

In Kants Augen ist es die « christliche Religion »<sup>39</sup>, in der sich der moralische Begriff der Religion am ehesten wieder findet; sie ist mit sittlichen und vernunftverwandten Lehren « innigst » verwebt<sup>40</sup>. In der kleinen Gelegenheitschrift über *Das Ende aller Dinge* heißt es diesbezüglich:

Das Christentum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswertes in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswertigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst: nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete [...])<sup>41</sup>.

---

35 KANT (I.), *Kritik der praktischen Vernunft*, in *W*, Bd. 6, S. 257.

36 Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 652.

37 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 823.

38 Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 825.

39 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 826.

40 Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *W*, Bd. 7, S. 825.

41 KANT (I.), *Das Ende aller Dinge*, in *W*, Bd. 9, S. 187.



Zwar spricht Kant in diesem Zusammenhang davon, dass er in dieser geoffenbarten Religion das «herauszusuchen» bestrebt ist, was in ihr als allgemeine Vernunftreligion zu gelten hat, aber dieses Heraussuchen – die wahre Auslegung ist eben ein Hineinlegen, dessen Wahrheit in der alleinigen Vernunft zu suchen ist.

Damit berühren wir aber nun – *in cauda venenum* – das eigentliche philosophische Begründungsproblem des Kantischen religionsphilosophischen Ansatzes, nämlich die Frage, *auf welchen Gründen* der alleinige Anspruch der Vernunft auf Wahrheit zu rechtfertigen ist. Grundet ein solcher Anspruch letzten Endes nicht auf einem im epistemischen Sinn verstandenen Glauben?

In *dem* Fall hätten spekulative Theologie und Religionsphilosophie eine *epistemische Gemeinsamkeit* und würden sich lediglich dadurch unterscheiden, dass sie an verschiedene normierende Wahrheitsinstanzen *glauben*, dort an die Schrift und die Tradition der Kirche, hier an die autonom gesetzgebende Vernunft. Aus diesen im Glauben angenommenen Instanzen würde sich dann das jeweilige hermeneutische Programm des Herauslesens bzw. Hineinlesens ableiten lassen.





Frank WILHELM

Université du Luxembourg

### **DANS LES BOIS ÉTERNELS OU RACINE À LA SAUCE POLAR**

La présente contribution se propose d'analyser certaines références littéraires du roman policier *Dans les bois éternels* (2006<sup>1</sup>) de l'auteure française Fred Vargas. Le sujet en est doublement éloigné des préoccupations spirituelles du collègue auquel s'adresse le volume d'hommage collectif que voici. Sujet éloigné dans le temps, car l'intrigue se déroule dans la France d'aujourd'hui, sujet éloigné au point de vue générique, car le récit policier<sup>2</sup>, genre encore peu considéré, n'est peut-être pas la lecture princi-

---

1 Paris: Viviane Hamy, coll. Chemins nocturnes, 442p. (édition consultée, pagination citée dans le texte de l'étude); rééd. Paris: J'ai lu, coll. J'ai lu. Policier, 2009, 477p. *Dans les bois éternels* a remporté en 2006 le « Trophée 813 du Meilleur roman [policier] francophone ». Sur l'Association 813, voir le site: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Trophées\\_813#Association\\_813](http://fr.wikipedia.org/wiki/Trophées_813#Association_813); consulté le 07.02.2013.

2 Sur ce genre littéraire moderne, postrévolutionnaire, consulter les publications de MITTERAND (Henri), « Le roman policier », dans MITTERAND (H.), dir., *Dictionnaire des œuvres du XX<sup>e</sup> siècle. Littérature française et francophone*. Paris: Le Robert, coll. Les usuels, 1995, XII-621p.; p.382-383; TULARD (Jean), « Roman policier », dans *Dictionnaire des genres et notions littéraires*. Paris: Encyclopaedia universalis, A. Michel, coll. Encyclopaedia universalis, 1997, 918p.; p.667-673; VANONCINI (André), « Le roman policier », dans BERCOT (Martine) et GUYAUX (André), dir., *Dictionnaire des lettres françaises. Le XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Librairie générale française, coll. Pochothèque. Encyclopédies d'aujourd'hui, 1998, X-1170p.; p.968-971; ROSIER (Jean-Marie) et BLETON (Paul), « Roman policier », dans ARON (Paul), SAINT-JACQUES (Denis) et VIALA (Alain), *Le Dictionnaire du littéraire* [2002]. Paris: PUF, coll. Quadrige. Dicos poche, 2004, XXVII-654p.; p.552-553. Si les romans de Fr.Vargas font l'objet d'une intense couverture médiatique à leur sortie, l'ensemble de l'œuvre policier de cette auteure est peu étudié au niveau universitaire.

pale de Raymond Baustert, professeur émérite de l'Université du Luxembourg, spécialiste entre autres de tragédie<sup>3</sup> classique française.

L'auteure, « Fred Vargas »<sup>4</sup>, pseudonyme de Frédérique Audouin-Rouzeau, est une intellectuelle, spécialiste d'archéozoologie. Titulaire d'un doctorat sur la peste au Moyen Âge, ancienne chercheuse au CNRS, elle a participé à des fouilles rue de Lutèce, face à Notre-Dame, et a signé nombre de publications scientifiques. Dans ses romans, elle fait mener des enquêtes sur les strates du passé, comme le faisait le chercheur Raymond Baustert, qui reconstitue la visite de Louis XIV à Luxembourg en 1687, à laquelle participait Racine en tant qu'historiographe royal. D'autre part, les narrations de Fr. Vargas, reine actuelle du crime romanesque qui appelle ses livres des « rom-pols »<sup>5</sup>, sont émaillées de citations littéraires ; le roman de 2006 en particulier fonctionne sur des dizaines de vers imités de... Jean Racine<sup>6</sup>, auteur cher à l'universitaire honoré dans ces pages.

### Combats de bouquetins, tueries de cerfs et meurtres divers

Dans ce roman, les lecteurs assidus de Fr. Vargas retrouvent le commissaire Jean-Baptiste Adamsberg qui dirige à sa façon, fort approximative, la Brigade criminelle de Paris, composée d'une trentaine de collaborateurs. Il est d'abord confronté, à Paris, au meurtre banal de deux solides gaillards, petits malfrats drogués auxquels on a tranché la gorge. L'enquête est revendiquée par un collègue d'Adamsberg, de la Brigade des stupéfiants. Tout en gardant la main, Adamsberg travaille avec une femme médecin légiste, Ariane Lagarde, avec laquelle il s'était mal entendu vingt-trois ans

---

3 Sur ce genre hérité de l'Antiquité gréco-latine, voir le *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, op. cit., p. 830-839.

4 Elle partage ce nom d'artiste avec sa sœur jumelle Joëlle (« Jo Vargas »), femme peintre, Vargas étant un hommage au personnage joué par Ava Gardner dans *La Comtesse aux pieds nus* (*The Barefoot Contessa*) réalisé par Joseph L. Mankiewicz (É.-U., 1954). Voir le site : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Fred\\_Vargas](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fred_Vargas) ; consulté le 02.02.2013.

5 Voir TULARD (J.), « VARGAS, Fred (pseud.). Auteur français né à Paris en 1957 », dans *Dictionnaire du roman policier*. [Paris] : Fayard, 2005, 768 p. ; p. 127.

6 Voir WILHELM (Fr.), chronique diffusée dans le cadre de la rubrique « Classiques littéraires français (re)visités » sur l'antenne de la *Radio socioculturelle luxembourgeoise*, le 2 février 2013 ; téléchargeable à l'adresse : [http://www.w.100komma7.lu/files/4/7/232720\\_classiques-litteraires-francais-re-visites.mp3](http://www.w.100komma7.lu/files/4/7/232720_classiques-litteraires-francais-re-visites.mp3)

plus tôt. D'autre part, il doit se méfier d'un nouveau collègue, le lieutenant Veyrenc, Béarnais comme lui, originaire du village voisin du sien, auquel il a eu affaire dans son enfance : il y a eu entre eux une rivalité comparable à celle qui oppose les bouquetins des Pyrénées. Chargé de surveiller l'ancienne compagne d'Adamsberg, Camille Forestier, mère de l'enfant du commissaire, Veyrenc cocufie son supérieur, lequel se demande si ce bleu lui en veut personnellement. Informé par les déductions techniques de la médecin légiste, Adamsberg s'oriente vers un meurtrier qui serait une femme. Entre-temps, une série de cerfs sauvagement abattus en Normandie selon un rituel symbolique qui n'a rien de cynégétique l'amène à enquêter en province, où des meurtres de femmes sont également commis. Le fait d'habiter en banlieue parisienne dans une vieille maison hantée, où d'autres femmes ont été tuées autrefois, confirme le commissaire dans l'idée que les meurtriers obéissent à d'obscures pulsions, sans intérêt matériel. Par ailleurs, une infirmière est suspectée d'être impliquée dans d'autres meurtres, qu'il doit élucider et qui se multiplient à vue d'œil. L'action, grossie par des intrigues secondaires, se déplace alternativement à Paris, en Normandie, dans le Béarn. Plusieurs suspects se présentent et c'est évidemment le plus improbable qui s'avérera l'auteur des crimes, ayant tiré profit d'une confusion par rapport à l'infirmière tueuse. Le lecteur est tenu en haleine par des éléments empruntés aux contes pour enfants, aux récits légendaires, aux croyances et superstitions moyenâgeuses. Une théorie sur le dédoublement de la personnalité et les « meurtrières dissociées » (p. 47) vient compliquer le travail des enquêteurs, déjà contrariés par la guerre des polices.

Dans ce roman touffu, Fr. Vargas donne donc un adjoint à son commissaire Adamsberg. Au début du récit et de l'enquête, ce Veyrenc est planqué depuis des jours dans un cagibi sur le palier d'un septième étage pour surveiller l'ex-compagne de son chef, ladite Camille Forestier. Ce flic pourrait s'ennuyer ferme, car il ne se passe pas grand-chose. Mais, comme c'est un intellectuel à marottes, il s'adonne à un passe-temps littéraire surprenant : « il profitait de ces heures interminables au placard pour recopier en gros caractères une pièce de Racine, pour sa grand-mère qui n'y voyait plus clair » (p. 38). Depuis la guerre, qui l'avait rendue orpheline, cette aïeule cultivait cette passion pour le dramaturge classique. Jeune fille élevée dans un couvent – bonjour la Maison royale de Saint-Cyr! –, elle avait sauvé d'un incendie l'intégrale du grand dramaturge, la totalité de ses douze pièces sauf *Phèdre*, *Esther* et *Athalie*, soit les trois dernières qui formaient

le dernier tome. L'élève éprise de Racine s'était vu offrir les tomes qu'elle avait sauvés et, sa vie durant, avait appris par cœur et récité ces vers enchanteurs. Elle en passa le goût à son petit-fils Veyrenc qui, depuis lors, s'exprime en dodécasyllabes<sup>7</sup>. Le narrateur appelle cela « un malheur ». N'ayant pu retenir des milliers de vers, Veyrenc se vit obligé de les « inventer ». Néanmoins, fréquentant Racine, Veyrenc a l'esprit entraîné à l'apprentissage par cœur et, de ce fait, mémorise le texte du grimoire en latin et vieux français que l'équipe d'Adamsberg pourra consulter brièvement chez le curé normand et qui contient, sous forme cryptée, la solution de l'énigme des meurtres en série. Adamsberg en est conscient : « [Veyrenc] est surdoué [...] Personne ne peut non plus versifier comme il le fait » (p. 234).

Lors de leur première entrevue, sur le fameux palier, Adamsberg interroge Veyrenc, lequel s'exprime d'abord en prose. Ce n'est qu'une fois seul qu'il retrouve la prosodie racinienne en s'adressant *in absentia* à son chef, Pyrénéen comme lui-même :

Allons, Seigneur, à moi. À peine suis-je entré  
 Qu'un injuste courroux prépare ma déchéance.  
 Est-ce là votre clémence qui me fut tant vantée,  
 Et dois-je être châtié pour ma seule naissance ?  
 [...]  
 Est-ce une faute, est-ce un crime, que d'avoir vu le jour  
 Non loin de vos vallées ? Est-ce donc un outrage  
 D'avoir posé mes yeux sur les mêmes nuages ?  
 [...]  
 D'avoir couru enfant au long de vos montagnes,  
 Que les dieux comme à vous m'ont données pour compagnes ?

Comme Adamsberg s'étonne de cette étrange façon de marmonner, Veyrenc renvoie à son dossier administratif, où son CV en parle explicitement. Suprême explication : « Le sang de mon ancêtre à ce péché m'exhorte ». Veyrenc est de la race de Phèdre, poursuivi par une tare génétique : « C'est de famille » (p. 91 et 92).

C'est ici que l'on voit que cette manie n'est pas simplement une invention amusante de la romancière pour pimenter le caractère. Cette manie

---

7 Rarement, emporté par son lyrisme, Veyrenc se trompe sur le nombre de pieds et en aligne treize : « Ne chancelez point, Seigneur, sous le poids des trophées » (p. 176) ou seulement onze : « Et fait un serviteur d'un chef de police » (p. 437).

découle directement de sa personnalité et l'affecte durablement: «son réflexe racinien lui avait coûté cher» une fois qu'il eut quitté l'univers familial et se retrouva dans le monde extérieur, où il exaspérait ses supérieurs avec ses rimes. Après avoir «tenté plusieurs méthodes» pour «comprimer» son addiction prosodique, il s'y était résigné. Avec un certain bénéfice, puisque, «versifiant à la diable», il se sentit sauvé par ses alexandrins: «scander la vie en vers de douze pieds introduisait une distance incomparable – à *nulle autre pareille* – entre lui-même et les fracas du monde». Mieux même, comme policier, la pratique du vers classique lui procure un certain «recul», qui lui permet de trouver «apaisement et réflexion» et lui évite «d'irréparables fautes dans le feu de l'action». D'où la méthode personnelle de Veyrenc: «Racine, malgré ses drames intenses et son langage de feu, était le meilleur antidote à l'emportement, refroidissant sur-le-champ toutes les tentations des excès». Aussi, à l'image de sa grand-mère, pour réguler sa vie, use-t-il à dessein de Racine comme secret dictame. On notera que c'est le narrateur omniscient, hétérodiégétique, qui fournit ces précisions au lecteur (p. 38 et 39).

À partir de là, ce narrateur donne mainte fois au personnage l'occasion de montrer cette méthode en action. Ainsi, épiant l'intimité de Camille Forestier, Veyrenc recopie *Britannicus*, où l'on entend Néron décrivant justement Junie «dans le simple appareil/ d'une beauté qu'on vient d'arracher au sommeil»<sup>8</sup>.

Mais c'est là une des très rares citations authentiques de Racine dans le livre. Le particulier de ce personnage et de ce roman est que Fr. Vargas imagine un lieutenant de police qui a souffert dans sa jeunesse de brimades et de violences de la part de cinq camarades qui l'ont carrément mutilé. Avec sa patte qui traîne, sa timidité et ses cheveux roux, ce personnage est un solitaire, une espèce de souffre-douleur, de Quasimodo. Il va d'abord être enseignant et finira par entrer dans la police. Il y assistera donc Adamsberg, en réalité un des cinq garçons qui semble avoir été de mèche avec ses bourreaux. Adamsberg s'en rend compte très vite et pense logiquement que c'est Veyrenc qui a tué deux de ses tortionnaires d'antan et qu'il veut sa peau à lui aussi. Leur origine béarnaise commune donne lieu à

---

8 RACINE (Jean), *Britannicus*, II, 2, *Œuvres complètes*. Tome 1: *Théâtre – Poésie*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°5, 1950, 1213 p.; p. 423.

une série de comparaisons empruntées à la faune pyrénéenne des bouquetins, dont les combats symbolisent la rivalité professionnelle et amoureuse du chef et de son lieutenant. Quand ils doivent partager la même chambre chez une veuve en Normandie, Veyrenc commente ainsi les deux hauts lits de bois qu'on leur propose :

Il faut qu'entre les couches la vallée soit profonde  
Pour que âme ni corps ne jamais se confondent (p. 177).

Mélangeant le noble et le trivial, il s'exerce occasionnellement à la poésie héroï-comique, car il maîtrise plusieurs tessitures. La situation est d'autant plus amusante que le commissaire, auquel son second fait porter des cornes, s'est vu confier l'honneur de couper les bois d'un cerf, que les Normands lui ont confiés en signe de respect. Ce qui inspire à son rival triomphant cet aphorisme : « On vous les a adonnés, vous les avez tranchés » (p. 179), qu'Adamsberg lui-même finit par mémoriser.

Veyrenc doit s'émanciper par rapport à la tutelle d'Adamsberg, son présumé tortionnaire. À un moment, alors que le lieutenant regarde un documentaire animalier à la télé, des images d'une troupe de rhinocéros passent « avec fracas sur l'écran », lui inspirant ces vers émancipateurs :

Il est trop tard à l'heure où votre trône tremble  
Pour chercher la pitié de l'enfant du passé,  
Car l'enfant a grandi et l'homme vous ressemble.

La familiarité avec l'univers de Racine et la pratique imitative permettent à Veyrenc de se forger une mentalité revendicatrice. Il s'affranchit au point qu'il couche avec Camille, l'ancienne d'Adamsberg, ce qui lui inspire cette apostrophe taquine :

Et quoi, soldat,  
Suffit-il qu'une femme s'abandonne à ta flamme  
Pour te faire oublier les tourments de ton âme ? (p. 149-151)

Dans ce roman policier, l'évolution psychologique des protagonistes compte tout autant que l'action physique.

### **Racine détourné / pastiché**

Dans le milieu policier, très terre-à-terre et peu porté sur les choses de l'esprit, Veyrenc s'exprime donc spontanément, naturellement, en alexandrins raciniens. Face à Camille qui élève seule le fils qu'elle a eu



d'Adamsberg, le lieutenant, dans l'espace restreint de son cagibi, songe à *Andromaque* et s'adresse comme à lui-même :

Mais je le vois, tu trembles et ton âme vacille.  
Toi le vainqueur de Troie qui conquis en un jour  
Et les murs de la ville et du peuple l'amour  
Se peut-il que ton cœur faiblisse pour une fille ?

Veyrenc se projette dans le personnage de Pyrrhus, « vainqueur de Troie », guerrier glorieux et amoureux de sa captive *Andromaque*, veuve d'Hector. Et le narrateur externe de commenter : il « se rassit, très refroidi par ses quatre vers. Parfois il lui en fallait six ou huit, parfois deux suffisaient » (p. 40). Le ton de sa poésie racinienne est ici composite, à la fois élevé et légèrement ironique, voire méprisant. Dans d'autres circonstances aussi, par exemple quand Adamsberg et lui interrogent un curé normand suspecté d'entretenir une liaison charnelle avec une sienne paroissienne, Veyrenc sait se mettre au diapason du pécheur :

Les dieux me sont témoins que je luttai sans cesse,  
Repoussant les appas que m'offrait ma maîtresse,  
Mais son charme allié à ses gracieux attraits  
Firent plus pour moi que la blessure d'un trait (p. 213).

C'est l'amour fatal dans un presbytère de province, avec la référence métaphysique, l'élan irrationnel et le fatalisme janséniste exprimés au passé simple. Ledit curé semble lui-même atteint par le virus racinien que lui aurait passé Veyrenc, déclarant :

Hier encore j'aimais ce devoir missionnaire  
Et je ne songeais point à délaisser ma chaire  
Mais tout s'est mué soudain en stérile poussière  
Et je quitte ma robe comme on laisse un cimetière (p. 224).

À ce que l'on constate, l'ecclésiastique n'a pas complètement assimilé la versification classique dans les deux derniers vers.

Face au lieutenant Violette Retancourt, portée à juger sévèrement ses collègues, Veyrenc emploie pareillement l'alexandrin :

Vos mots sont acérés pour pourfendre les autres.  
Sont-ils tous à blâmer ou la faute est-elle vôtre ? (p. 99)

Il devient ainsi une voix singulière qui glose sur le comportement des protagonistes. En retour, tel collègue commente ce que murmure Veyrenc. Ainsi, le commandant Danglard, un puits de science, rapporte les paroles

du lieutenant au moment où Adamsberg fait déterrer un cadavre dans un cimetière parisien où ont opéré les deux malfrats égorgés :

Ô terre quand je t'implore tu restes silencieuse,  
Me taisant le secret de cette nuit odieuse.  
Est-ce toi qui te refuses ou ne suis-je plus capable  
D'entendre les murmures des peines qui t'accablent ?

Même si Danglard estime que « cela ne vaut pas grand-chose », Veyrenc révèle dans ce langage précieux sa façon cryptée d'entrer en contact avec les mystères du monde. Danglard n'en démord pas : « Un gars qui parle en douze pieds est un cinglé » (p.218). Entre-temps, Adamsberg commence à le comprendre un peu, estimant que son lieutenant « fait cela comme d'autres se mouchent » (p. 124-125). Le commissaire retient de ces vers qu'il faut consulter la terre : il va donc s'adresser à un archéologue de ses amis, qui va venir inspecter la fosse en question et fera avancer l'enquête. Si le commissaire peut donc complimenter son assistant rival : « Vos volutes à douze pieds ont quelques avantages, Veyrenc », le gardien du cimetière est sceptique : « La poésie, ça sert surtout à compliquer les choses, non ? Mais peut-être qu'en les compliquant, on les comprend mieux. Et en les comprenant, on les simplifie. Au bout du compte » (p. 126). Ce qui est une façon aussi d'explicitier Racine et son imaginaire rythmique.

À un moment, Veyrenc s'interroge sur la conduite à tenir vis-à-vis de son supérieur, qui fut son ennemi dans leur jeunesse. Il sent bien que « la tragédie des deux vallées [la sienne et celle d'Adamsberg] ne trouver[a] pas son terme », selon les termes du narrateur qui reproduit les pensées du personnage. Celui-ci, d'abord hésitant, se raisonne de la façon suivante :

J'irai plus sûrement si j'avance sans hâte  
Il n'est pas de combat que l'empressement ne gâte (p. 149).

Cette fois-ci, donc, les alexandrins servent de support au monologue délibératif tel que Corneille l'a ritualisé dans le *Cid*. Le même principe du vers racinien avec la césure suivant la sixième syllabe, le vocabulaire minimaliste mais expressif, le parallélisme syntaxique, la rime plate, se retrouve dans pratiquement toutes ses pensées, remarques ou déclarations. Ainsi, quand il explique à Adamsberg qu'ils se sont trompés :

Quand nous le cherchions loin, lançant tous nos vaisseaux  
Bien au-delà des mers dans un terrible assaut,  
Il était parmi nous et nous étions des sots (p. 394).

Le personnage du lieutenant est tellement défini par sa propension à faire des vers que le commissaire Adamsberg, qui n'est pourtant pas un rat de bibliothèque ou un habitué de la Comédie-Française, s'entretient des suspects avec son collaborateur en adoptant l'horizon de référence de celui-ci : « Le destin les aurait rattrapés, en quelque sorte. Un peu comme dans Racine, non ? » (p. 220). Il médite sur ces vers de Veyrenc :

À l'horreur du tombeau la cruauté destine.  
Est-ce le poids de leurs crimes ou la foudre divine  
Qui les a transformés en ces pâles gisants ?

Pour lui, ces vers « n'avaient rien de doux. Haine vengeresse, guerre, trahison et trépas, tel était l'ordinaire de Racine » (p. 220). Le roman, transitoirement, bascule dans la critique littéraire ou, comme ailleurs, dans la métaphore poétique. Ainsi, Veyrenc se permet de remettre à son supérieur une exhortation concernant deux collaboratrices du commissaire :

Tandis que par sa force l'une échappe au tombeau  
La faiblesse d'une autre la prépare au bourreau.  
Hâtez-vous, il est temps. Le grand cerf est blessé  
et la vierge suivra si tantôt n'agissez (p. 375).

Comme souvent, l'admirateur de Racine a recours à un archaïsme (*tantôt* pour : dans un temps prochain, dans un proche avenir).

Quand Veyrenc apprend que c'est sa collègue le lieutenant Retancourt qui doit protéger le commissaire, il se met chevaleresquement à son service :

C'est donc à vous, madame, qu'est confié l'honneur  
De prévenir l'assaut d'un invisible tueur.  
Je vous offre mon bras, j'aspire à vous servir,  
À vos côtés pour vaincre, à vos pieds pour mourir (p. 159).

On notera l'allure cornélienne et volontariste de cette déclaration. On retrouve le même ton à la fin du récit, où, sur son lit d'hôpital, Veyrenc songe à Adamsberg qui tente de ramener le lieutenant Retancourt à la vie :

Celle qui vous arracha naguère à la souffrance,  
Vous la voyez couchée aux bornes de l'absence.  
Ne cédez pas, Seigneur, à la désespérance,  
Les dieux cléments retiendront leur vengeance  
Et leurs bras apaisés feront don d'indulgence  
Pour celui qui saura l'enlever à l'errance (p. 350).

Sans doute volontairement décalé, bizarre, Veyrenc n'en est pas ridicule pour autant. Par ses déclamations, il élève le niveau intellectuel de la narration, d'autant plus que le texte du roman comporte une foule d'autres allusions et citations évoquant la *Bible*, Corneille, Victor Hugo<sup>9</sup>, Baudelaire, Maupassant<sup>10</sup>, tant d'autres<sup>11</sup>. De surcroît, la coupable d'un nombre impressionnant de crimes sanguinaires dans ce roman s'appelle Ariane, prénom de la sœur de Phèdre emprunté à la légende grecque et utilisé par Racine.

La lieutenant Retancourt, empoisonnée par du calmant Novaxon injecté à haute dose, délire dans son coma et se met à réciter des vers de... Corneille :

Voir le dernier Romain à son dernier soupir,  
Moi seule en être cause et mourir de plaisir<sup>12</sup>.

La tirade de Camille dans *Horace* (1639), dont sont tirés ces vers, comporte les seuls vers qu'Adamsberg sait lui aussi par cœur. Ils ont un rapport avec l'intrigue policière et seront interprétés au fur et à mesure de l'avancement de l'enquête. Tout à la fin, Veyrenc revient au caractère divinatoire de ces vers :

En doutiez-vous, Seigneur [Adamsberg] ?  
Pour accorder si tard à ses mots leur valeur ?  
Pour négliger leur sens et risquer une erreur ? (p. 395)

- 
- 9 Un vieil homme est retrouvé assassiné, tenant en main un livre « bizarrement intitulé *De l'art d'être grand-mère* » (p. 107). Plus tard, on arrête l'infirmière qui joue l'ange de la mort ; à propos de son arrestation, Danglard cite (p. 111) le début d'un poème célèbre de Victor Hugo : « Oh, n'insultez jamais une femme qui tombe [...] » (*Les Chants du crépuscule*, Paris, 1835).
- 10 Considérant les tombes curieusement ouvertes par un auteur encore inconnu, le commandant Danglard signale (p. 205) à Adamsberg un conte de Maupassant où un homme inconsolé de la mort de sa maîtresse déterre la bien-aimée, que la mort a tellement altérée qu'il ne reconnaît plus le visage adoré. Voir MAUPASSANT (Guy de), « La tombe », dans *Contes de la bécasse*. Paris : E. Rouveyre et G. Blond, 1883, 300 p.
- 11 C'est un sonnet célèbre de Gérard de Nerval, « El desdichado » (1853), qui contient la clef de l'énigme de *Sans feu ni lieu*, « rom-pol » publié par Fred Vargas en 1997. Voir LEBEAU (Guillaume), *Le Mystère Fred Vargas*. Paris : Éditions Gutenberg, 2009, 451 p. ; p. 207.
- 12 CORNEILLE (Pierre), *Horace*, IV, 5, dans *Œuvres complètes I*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°19, 1966, 1285 p. ; p. 829.

Mais si Veyrenc reconnaît le caractère prémonitoire de cette citation de Corneille, il n'arrive pas lui-même à expliquer l'oracle. Adamsberg saura que ces vers concernent le Dr Romain, médecin légiste que le Dr Ariane Lagarde a empoisonné – l'affaire dite « des poisons »<sup>13</sup>, impliquant Racine, n'est pas loin! – pour prendre sa place auprès du commissaire afin de se venger de l'humiliation que celui-ci lui avait fait subir vingt-trois ans plus tôt (p. 407 et 408).

Les citations avouées ou déguisées d'auteurs classiques constituent un « réemploi » au sens que le critique littéraire Gérard Genette a pu donner à ce terme dans son livre *Palimpsestes. La littérature au second degré* paru en 1982. *Dans les bois éternels* propose de nombreux « hypertexte[s] » : « dérivé[s] d'un texte antérieur par transformation simple [...] ou par transformation indirecte [imitation] »<sup>14</sup>. L'hypotexte, visible sous le nouveau texte, est essentiellement constitué par l'œuvre de Racine. On peut distinguer dans le roman de Fr. Vargas les cinq relations transtextuelles (intertextualité, paratextualité, hypertextualité – dérivation avec rapport d'imitation ou de transformation – et dans une moindre mesure ici : métatextualité, architextualité) signalés et décrits par G. Genette. Par « imitation », il entend une relation entre deux textes où on modifie le sujet sans modifier le style : c'est ce que fait le lieutenant Veyrenc. Par « transformation », le critique entend le fait de modifier le style sans modifier le sujet<sup>15</sup>, ce qui ne s'applique pas dans notre « rom-pol ». G. Genette distingue ensuite le « régime » de l'hypertexte, qui peut être « ludique », « satirique » ou « sérieux ». Il est clair que, pour les raisons affectives personnelles que l'on sait, Veyrenc admire trop Racine et lui doit trop de compensations mentales pour se livrer à une satire ; il est parfois ironique vis-à-vis de lui-même et des autres, jamais vis-à-vis de l'auteur de *Britannicus*. Les deux régimes qu'il pratique sont de l'ordre du « pastiche » et de la « forgerie », la continuation d'un hypotexte<sup>16</sup>.

---

13 Voir BATESTI (Jean-Pierre) et CHAUVET (Jean-Charles), *Tout Racine*. Paris : Larousse, 1999, xxx-663 p. ; p. 138-141.

14 GENETTE (Gérard), *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil, coll. Points : essais, n°257, 1992, 573 p. ; p. 16.

15 GENETTE (G.), *Palimpsestes...*, *op. cit.*, p. 8 sq.

16 GENETTE (G.), *Palimpsestes...*, *op. cit.*, p. 15 sq.

Mais le cas du roman de Fr. Vargas est spécial dans la mesure où l'hypertexte concerne et commente moins Racine qu'il n'utilise l'hypotexte pour désigner métaphoriquement la diégèse du roman. Dans les cas où c'est le narrateur qui imite le personnage imitant Racine, il peut y avoir une mise à distance ironique de cette conduite linguistique.

Frédérique Audouin-Rouzeau n'est pas le premier auteur français à avoir démarqué Racine<sup>17</sup>, ni à faire étalage de sa vaste culture. Avant elle, Frédéric Dard, alias « San-Antonio », avait lui aussi parsemé ses intrigues affriolantes d'allusions et de citations qui rendent hommage indirectement aux créateurs linguistiques<sup>18</sup>.

### **Polar<sup>19</sup> et tragédie : rapports congénitaux**

Au premier regard, ces rapports sont peu nombreux : en effet, il n'y a pas d'enquêteur, pas de commissaire, pas de « privé » dans les tragédies raciniennes. À écouter les déclarations de certains de ses personnages, on peut se demander toutefois si le dramaturge attitré du Roi Soleil, mêlé à l'affaire dite « des poisons », n'avait pas un pressentiment de ce que serait plus tard la scène finale des enquêtes policières, notamment chez le commissaire Maigret.

Ainsi, dans *La Thébaïde*, première pièce de Racine, le diabolique Créon, coupable d'usurpation politique et de crime de sang, analyse son comportement en avouant à son confident Attale :

Il n'est point de fortune à mon bonheur égale,  
Et tu vas voir en moi, dans ce jour fortuné,  
L'ambitieux au trône, et l'amant couronné.  
Je demandais au ciel la princesse et le trône :  
Il me donne le sceptre et m'accorde Antigone<sup>20</sup>.

---

17 Voir *La Curée* (1871) d'Émile Zola, lequel a repris et modernisé l'intrigue de la *Phèdre* de Racine, son roman ayant lui-même été adapté par le cinéaste Roger Vadim (*La Curée*, 1966).

18 Voir WILHELM (Fr.), « Vitrine. L'abécédaire du polar. Serge Le Doran, Frédéric Pelloud, Philippe Rosé, "Dictionnaire de San-Antonio", Paris, Fleuve noir, 1993, 1998<sup>2</sup>. 1087 pp. 69 FF », *Tageblatt. Livres. Bücher*, 21.07.2000.

19 Sur ce genre né au XX<sup>e</sup> siècle, voir WILHELM (Fr.), « Tullio Forgiarini, créateur du polar francophone grand-ducal », *Francophonie vivante*, (Bruxelles), n°2, juin 2005, p. 67-80.

À vrai dire, la tragédie est basée sur la conscience de la catastrophe qui doit écraser le héros. Le roman policier, surtout éligible en « série noire », est fondé pareillement sur la certitude que des crimes arriveront, violents au possible, quasiment inéluctables, commis par des auteurs improbables et frappant des victimes apparemment anodines, tout le monde étant plus ou moins responsable.

Vers la fin de l'intrigue, quand Veyrenc est de plus en plus suspect d'être un meurtrier qui en veut à Adamsberg, le commandant Danglard fait de lui ce portrait à l'intention du commissaire, qu'il juge un peu naïf dans cette relation :

Mais c'est l'enfant qui vous émeut. L'adulte a grandi, tordu. Et contre vous, le petit chef d'antan et le responsable de sa tragédie, il inverse le sort, comme il dirait lui-même en vers. Il fait tourner la roue du destin. À votre tour de tomber, tandis que lui conquiert la place souveraine. Il est devenu ce qu'il déclame lui-même à longueur de journée, un héros racinien pris dans les tempêtes de la haine et de l'ambition (p. 389).

*Dans les bois éternels* permet à l'auteur de souligner la parenté sinon générique, du moins thématique entre roman policier et tragédie, un fait souligné par l'aspect souvent littéraire et musical de la narration, qui lui doit donc un supplément esthétique. Non seulement le lieutenant Veyrenc s'exprime parfois de façon oraculaire, péremptoire ou incantatoire telle une figure mythologique, mais d'autres personnages du roman reprennent à leur tour son tic de langage. Mais, eux, ils le font généralement pour se moquer de ce collègue farfelu. Le narrateur hétérodiégétique, évidemment absent dans une tragédie, fabrique lui-même du faux Racine chez Fred Vargas, pour commenter son récit au second degré.

À côté de Racine, Pierre Corneille est également à l'honneur dans ce roman. Ainsi, la lieutenant Violette Retancourt, sous l'effet de narcotiques, s'exprime elle aussi en vers, citant Camille, l'héroïne de *Horace* (1639, l'année de naissance de Racine). C'est Danglard qui commente cette étrange citation, étant sensible au fait que Camille Forestier est convoitée par Adamsberg et Veyrenc :

---

20 RACINE (J.), *La Thébaïde ou les frères ennemis*. v, 4, dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, 1950, p. 183 et 184.

Autour de Camille [...] des frères ennemis, les Horaces d'un côté, les Curiaces de l'autre. Elle en aime un, qui veut tuer l'autre. Autour de la vraie Camille [Forestier], même chose. Des cousins ennemis, vous d'un côté, Veyrenc de l'autre. Mais Veyrenc représente Racine. Quel était le grand rival de Racine ? Corneille. [...]

Le succès de Racine a fait tomber le trône du vieux dramaturge. Ils se haïssaient. Retancourt choisit Corneille et désigne son ennemi : Racine. Racine, donc, Veyrenc. C'est pourquoi elle a parlé en vers, pour que vous pensiez aussitôt à Veyrenc (p. 393).

On le voit, ces citations et allusions littéraires font l'effet d'un opéra macabre, d'un oratorio qui sublimerait l'ambiance délétère. On peut se demander si ses constatations et déductions sont partagées par l'auteure. En l'occurrence, Fr. Vargas s'est expliquée sur sa façon de concevoir les relations entre public et polar :

Un lecteur n'achète pas un roman policier comme il achète un [autre] ouvrage. Il en attend un enchaînement d'émotions précis : tension, angoisse et résolution (purement symbolique) de cette angoisse. Autrement dit l'antique catharsis des récits mythiques<sup>21</sup>.

Les termes techniques (enchaînement, tension, angoisse, résolution, catharsis) employés par la romancière archéologue s'appliquent ici au mythe de la purgation des passions, mais décrivent pareillement les mécanismes de la tragédie antique, celle que Racine a adaptée aux goûts et aux besoins de son époque.

Le narrateur de *Dans les bois éternels* ne se fait pas faute de renvoyer à cette filiation. On le voit encore à la fin du récit où Veyrenc, blessé, reçoit la visite de son supérieur. Même pendant ce dialogue où il donne des nouvelles de son état physique, il respecte la distribution de l'alexandrin en quatre mesures de trois syllabes (tétramètre régulier) :

Cela tire, cela brûle, rien de plus  
[A. : Vous pouvez marcher conduire ?]  
Je le crois.

Puis il encourage Adamsberg à lui faire des révélations :

Allons parlez, Seigneur, je vois que sur vos traits  
Tremble dans le lointain la lueur d'un secret (p. 393).

---

21 Entretien accordé par Fred Vargas à *La Quinzaine littéraire*, cité par TULARD (J.), « VARGAS, Fred (pseud.). Auteur français né à Paris en 1957 », *art. cit.*, p. 728.



Traiter le chef de « Seigneur », c'est lui reconnaître une connivence certaine avec le Destin, tout en s'exprimant avec une légère ironie. Plus loin dans la même séquence où Adamsberg provoque Veyrenc, même obséquiosité mêlée à de la moquerie :

Vous me mentez, Seigneur, mais vos roueries me disent  
Dans quels lieux vous souhaitez que mon chemin s'enlise (p. 397).

Face à Adamsberg qui vient de lui sauver la vie et duquel il désire se venger pour le mal présumé qu'il lui a infligé jadis, Veyrenc éprouve des sentiments mitigés, selon les lois de la psychologie classique bifide :

Un sort cruel se plaît à diviser mon âme.  
Mon honneur me presse de bénir le guerrier  
Qui me sauva des coups de ces soldats infâmes.  
Mais mon cœur se révolte contre ce cavalier  
Par qui vint mon malheur et qu'on veut que j'acclame (p. 300-301)

Dans un entretien avec le Dr Ariane Lagarde, son ancienne connaissance, Adamsberg se rend compte qu'elle a manigancé depuis le début les hasards et les nécessités de l'enquête, en véritable figure de la Fatalité (p.416), au point que le commissaire lui lance : « Ne perds pas le fil, Ariane » (p.422). Veyrenc estime que le commissaire est vaincu par plus fort que lui :

Cessez là ce combat, Seigneur.  
Par la force et la ruse vous menâtes cent batailles,  
Et sous vos coups tombèrent remparts et murailles.  
Mais ce mur qui se dresse et jamais ne se plie  
Résistera toujours, il a pour nom folie.

En effet, Ariane, spécialiste des âmes « dissociées », est elle-même affectée de cette scission de la personnalité où Alpha ne reconnaît pas Oméga. « Je ne veux plus la voir », confie le chef au second qui, aussitôt, le complimente sur ses progrès en prosodie : « Six pieds. *Je ne veux plus la voir*. Pas si mal ». Mais Adamsberg décline le compliment : « À ce compte-là, Veyrenc, tous les flics seraient poètes » (p.424). Il n'en reste pas moins que le pressentiment du dénouement semble coaguler l'expression du policier en hémistiche classique.

Adamsberg et Veyrenc seront réunis une dernière fois, lors de leur voyage dans le Béarn de leur enfance, pour élucider leur propre énigme portant sur leur rivalité. « C'est ici, Veyrenc, qu'on va finir l'histoire » (p.431), dit le premier en thématissant la marche inexorable vers la vérité à

travers les aveux. Adamsberg était certes témoin du mal que des garnements vicieux infligeaient au handicapé Veyrenc, mais lui-même était ligoté et impuissant, condamné à seulement regarder. Veyrenc continue de se méfier :

Ce message est nouveau, comprenez que j'y songe,  
Car qui dit qu'il n'est pas le reflet d'un mensonge ?

Comme souvent dans la tragédie, le sens de la vie vacille à travers les mots qui l'expriment. Parfois Veyrenc lui-même est à court de moyens devant le désarroi, « incapable de déclamer le moindre vers pour rétablir son équilibre » (p. 162). Il constate, résigné, l'inanité des efforts humains devant ce qui les dépasse :

Les dieux mystérieux forment des jeux étranges  
Qui ignorent nos vœux et nos desseins dérangeant (p. 163).

Seul peut convaincre ici un indice matériel irréfutable, en l'occurrence le couteau d'Adamsberg resté fiché en terre depuis trente-quatre ans. Une autre preuve tout aussi indiscutable est contenue dans le dossier administratif de Veyrenc, qui établit qu'au moment des meurtres de deux de ses tortionnaires, lui-même était soit en voyage de service, soit aux arrêts pour injure à supérieur. Ce dossier contient même des « vers inoffensifs » commis par Veyrenc :

La morgue des puissants dévaste la Justice,  
Et fait un serviteur d'un chef de police.  
La République est pâle et verse dans l'abîme,  
Les tyrans qui la tuent ont les mains noires du crime (p. 437).

Désormais, entre Adamsberg et Veyrenc, l'énigme est résolue, le contentieux liquidé, le complexe du second évacué et le lieutenant, relayé par le narrateur, peut conclure sur l'exhortation conative que voici :

C'en est fini, soldat, la tragédie s'achève,  
Tu es libre d'aller t'adonner à tes rêves.  
Quel obscur regret te retient en ces lieux,  
Et pourquoi ne peux-tu les saluer d'un adieu ? (p. 441)

Ainsi, deux genres littéraires au départ foncièrement distincts – la tragédie épurée et presque esthétique dans son entéléchie morale, et le polar excessif dans ses formes mais rigoureux dans l'exhibition de ses errements – se confondent dans le roman de Fr. Vargas. Cette fonctionnaire tranquille qui, le soir, se livre à un détournement de classique au profit du contempo-

rain, pourrait dire comme La Fontaine plaidant pour une conciliation dans la Querelle des Anciens et des Modernes: « Mon imitation n'est point un esclavage »<sup>22</sup>.

---

22 LA FONTAINE (Jean de), « Épître à Huet », titre parfois donné à la pièce « À Monseigneur l'évêque de Soissons en lui donnant un Quintilien de la traduction d'Oratio Toscanella » (1687) – *Œuvres diverses*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n°62, 1958, XLVIII-1147 p.; p.648.





Jean-Michel WITTMANN

Université de Lorraine

**LE « SOUFFLE DE L'ESPRIT » OU L'INQUIÉTANT « HUMANISME SAIN »  
DE DRIEU LA ROCHELLE**

« Humanisme et spiritualité » : deux notions qu'on hésitera à rattacher à la figure et à l'œuvre de Pierre Drieu la Rochelle, intellectuel fasciné par le totalitarisme – brun ou rouge –, membre du P.P.F. de Doriot et directeur de la *N.R.F.* collaborationniste... Et pourtant, dans l'un des articles recueillis dans sa *Chronique politique 1934-1942*, il n'hésite pas à lier ces deux notions, au moment d'expliquer le « fonds de [sa] doctrine ». Présentant comme son idéal, à la fois philosophique, moral et politique, le « véritable humanisme » – expression utilisée à deux reprises dans l'article –, il le définit comme « celui qui admet le surhumain, le divin » et le présente comme « pénétré du sentiment continuellement présent et actif du religieux et du sacré »<sup>1</sup>. C'est la quête de cet idéal qui motive chez cet écrivain hostile à la modernité la participation active à « la critique, au renversement et au remplacement du vieux rationalisme du Dix-huitième », étant entendu que :

Ce vieux rationalisme s'est peu à peu écarté de la considération double et équilibrée qui fonde seul tout humanisme sain : l'homme est fait d'un corps et d'une âme. Il ne peut rien que dans l'accord de ces deux éléments. Si le corps est négligé, l'âme s'étiole bientôt ; si l'âme est négligée, le corps n'est qu'un amas des esprits animaux voués à l'anarchie et à la dissolution rapide<sup>2</sup>.

---

1 DRIEU LA ROCHELLE (Pierre), « Le fonds philosophique de notre doctrine », article du 5 août 1938, dans *Chronique politique 1934-1942*. [Paris] : Gallimard, 1943, 391 p. ; p. 161.

2 DRIEU LA ROCHELLE (P.), « Le fonds philosophique... », *art. cit.*, p. 161.

Ainsi qualifié par les adjectifs « véritable » et « sain », cet humanisme « qui équilibre les éléments spirituels et les éléments corporels de l'être » est finalement désigné comme « un humanisme large »<sup>3</sup>.

Cet article qui se présente comme une profession de foi idéologique reprend un ensemble d'idées que Drieu n'a jamais cessé de promouvoir. Dès 1921, à l'occasion d'un article intitulé « À propos d'une saison de football », ce dernier prend le pouls de « la France de 1880 », rongée par la décadence, pour identifier la racine de ce mal, ou de cette maladie à la fois individuelle et collective : « l'ignorance de cette proposition rudimentaire qu'une nation est formée d'un corps, d'une âme et d'un esprit ». Il dénonce donc dès ce moment la rupture de l'équilibre entre le corps et l'esprit, faisant le constat que, dans cette France fin de siècle, « l'esprit isolé, abandonné à ses vagabondages internes, n'était plus relié au monde extérieur par les mouvements des bras et des jambes qui engagent la responsabilité et enrégimentent un homme dans le système des apparences »<sup>4</sup>. Vingt ans après *Mesure de la France* et ses débuts littéraires, trois ans après l'article sur « Le fonds philosophique de notre doctrine », il reprend et développe assez longuement ce même argumentaire dans ses *Notes pour comprendre le siècle*. Après le Moyen Âge, l'équilibre entre le corps et l'esprit aurait commencé à se rompre, le développement du second engendrant « l'agonie » du premier, avant que l'esprit lui-même ne commence « à donner des signes de détresse »<sup>5</sup>. Ce processus qui se confond plus généralement avec celui de la décadence se refléterait parfaitement dans l'histoire de la peinture ; comparant Watteau à Ingres et David, par exemple, Drieu observe : « Entre temps, l'homme a donné une prééminence excessive à l'une de ses forces, la raison, sur les autres [...]. Il a perdu le sens du divin »<sup>6</sup>. Au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, il aperçoit une réaction, manifestée dans la littérature de cette période par le symbolisme – le « romantisme vrai », selon Drieu –, et qu'il définit comme « la reprise du sens mys-

---

3 DRIEU LA ROCHELLE (P.), « Le fonds philosophique... », *art. cit.*, p. 162.

4 DRIEU LA ROCHELLE (P.), « À propos d'une saison de football », dans *Mesure de la France* [1922]. Rééd. *Mesure de la France, suivi de Écrits 1939-1940*. Paris : Grasset, 1964, 223 p. ; p. 117-134.

5 Voir DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Notes pour comprendre le siècle*. Paris : Gallimard, 1941, 190 p. ; p. 27-28. Désormais en abrégé : NCS.

6 NCS, p. 59.

tique, de plus en plus sacrifié depuis la Renaissance»<sup>7</sup>. Le symbolisme représenterait donc un effort de reconstruction de l'homme, achevé notamment par Claudel, avec lequel « le cercle est bouclé, l'homme s'est reconstruit, l'âme et le corps après une si longue séparation se sont rejoints »<sup>8</sup>, et par Maurras, dont l'œuvre et la pensée représenteraient le « couronnement politique »<sup>9</sup> de ce mouvement littéraire et spirituel. Si l'on ajoute que Drieu, dans son essai, salue également la renaissance de l'homme dans le sport, observée par lui dans une Angleterre qui aurait « gardé la continuité du Moyen Âge », mais aussi dans les autres « pays nordiques et germaniques »<sup>10</sup>, l'on comprend la portée de ce qui est à la fois une réflexion sur l'histoire de la littérature, des arts et des idées, et l'énoncé des fondements d'une doctrine politique, à un moment où Drieu peut encore croire à une régénérescence de l'Occident décadent sous la férule de l'Allemagne nazie.

Si le mot de symbolisme est mis en avant par Drieu dans les *Notes pour comprendre le siècle*, c'est bien celui de décadence, au croisement exact de l'histoire des idées et de l'imaginaire littéraire, qui résumerait le mieux sa vision de l'homme et du monde. En ne cessant de faire référence à la décadence comme à une idée, d'un bout à l'autre de son œuvre, dans ses romans comme dans ses essais, il assume l'héritage d'une pensée anti-moderne, façonnée par Maurras et par Barrès. Mais en représentant l'homme contemporain comme affaibli, marqué par une décadence qui frappe les individus après avoir gangrené les formes de la vie sociale, Drieu reprend aussi à son compte l'héritage proprement littéraire d'une génération – celle-là même qu'il désigne par le terme général de « symbolisme » – hantée par la décadence et qui, dans son souci de réagir contre celle-ci, lui a donné une expression esthétique en fixant les traits du décadent en même temps qu'un certain nombre de stéréotypes. C'est dans ce contexte que l'œuvre romanesque de Drieu peut se comprendre comme la quête d'un idéal désigné par la notion d'humanisme, cet humanisme « sain » ou « véritable », suivant les termes de l'article de 1938, n'étant rien d'autre que

---

7 NCS, p. 109-110.

8 NCS, p. 115.

9 NCS, p. 128.

10 NCS, p. 136.

l'équilibre retrouvé entre le corps et l'esprit, c'est-à-dire la conjuration d'un lent processus de décadence.

Le constat d'une scission entre le corps et l'esprit, et l'affirmation de la nécessité de dépasser cette séparation mortifère, reviennent comme un leitmotiv dans les romans de Drieu. Blaquans, l'écrivain catholique, personnage principal de *Blèche* (1928), a conscience d'être un intellectuel qui se bat avec de grandes idées, plus ou moins mortes. Catholique par une sorte de paresse, conscient de se « rattacher à la religion en un temps où il n'y a plus de religion », convaincu toutefois que « les églises sont vides, nos cœurs sont vides, mais [que] nos esprits bouillonnent encore dans l'antique creuset »<sup>11</sup>, il est à l'image de la plupart des héros de Drieu : décadent, c'est-à-dire épuisé et desséché, mais prêt à être régénéré par le souffle de l'esprit. Comme de juste, Blaquans refuse « l'opposition entre la chair et l'esprit », sa religion restant assez « primitive » pour « ignorer cette distinction inventée par des décadents » et il peut ainsi entrevoir l'équilibre nécessaire entre corps et esprit grâce à l'amour d'une infirmière connue pendant la guerre, « toute couverte de la sueur et du sang des hommes », qui lui a « donné son âme et son corps d'un seul tenant »<sup>12</sup>. Dans *Le Feu follet*, face à Alain, le héros, archétype du décadent, hanté par le suicide, le personnage de Dubourg fait entendre la même antienne. Sortir de la décadence, renouer avec l'énergie, pour lui, c'est précisément se pénétrer « du sentiment continuellement présent et actif du religieux et du sacré » évoqué dans l'article de 1938<sup>13</sup> : il s'indigne qu'Alain n'ait « aucune idée des puissances de la vie intérieure » et rêve de « lui réciter quelques-unes de ces prières égyptiennes gonflées de la plénitude de l'être, où la vie spirituelle, en éclatant, épanche toute la sève de la terre »<sup>14</sup>. Attaché à restaurer la grandeur de l'homme, il s'oppose au décadent en ce qu'il est « pour cet effort difficile et modeste qui est l'humain, et qui cherche non pas la balance entre ces entités, le corporel et le spirituel, le rêve et l'action, mais le point de fusion où s'anéantissent ces vaines dissociations qui deviennent si aisé-

---

11 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Blèche* [1928]. Rééd. Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1981, 230 p. ; p. 95-96.

12 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Blèche*, *op. cit.*, p. 145.

13 Voir *supra*, l'article « Le fonds philosophique de notre doctrine ».

14 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Le Feu follet* [1931]. Paris : Gallimard, coll. Folio, n° 152, 1986, p. 85.



ment perverses »<sup>15</sup>. Dans *Gilles*, roman testamentaire, profession de foi politique<sup>16</sup> en même temps qu'inventaire désabusé et ironique des idées et des convictions de Drieu, le personnage éponyme livre par avance les conclusions exposées en 1941 dans ses *Notes pour comprendre le siècle*, en invoquant « la sainte loi de la mesure et de l'équilibre » :

Restriction des besoins pour l'élite, équilibre des forces matérielles d'une part, corporelles et spirituelles de l'autre. Ascétisme du religieux, mais aussi de l'athlète et du guerrier. Telles avaient été la Grèce, l'Europe du Moyen Âge. L'Islam autour de lui, même avarié par la colonisation, lui rappelait l'éternelle règle d'or, en bonne partie restituée par Maurras ces temps-ci<sup>17</sup>.

Quand bien même la question de l'équilibre recouvré entre le corps et l'esprit n'est pas directement évoquée, l'élan spirituel, l'aspiration au divin et à l'absolu, sont les moyens pour les personnages de Drieu d'échapper à la décadence contemporaine, c'est-à-dire de restaurer la plénitude de l'humain. Plein de vitalité, Gille (*sic*), le personnage principal de *L'Homme couvert de femmes*, n'en présente pas moins les symptômes de la décadence, lui dont les parents « étaient encore jeunes et forts, mais tôt avant l'âge, [...] s'étaient repliés, [...] hivernaient au cœur de Paris comme au fond d'une province » : « dégoûté de tout », dans « la grosse ville, qui se réengendre sans cesse, qui dégénère de plus en plus »<sup>18</sup>, il cherche cependant le salut – c'est-à-dire l'énergie perdue – en multipliant les conquêtes amoureuses. Attiré d'abord par les prostituées, ses « premiers élans » deviennent « le prétexte d'atroces explosions d'énergie »<sup>19</sup> et dans les bras d'une maîtresse de sa classe sociale, Jacqueline, il se réjouit d'« atteindre à la moelle même de l'énergie qui fait bondir les mondes »<sup>20</sup>. Hanté par le néant, il trouve dans l'amour une exaltation spirituelle qui lui permet d'échapper à

---

15 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Le Feu follet*, *op. cit.*, p. 92.

16 Voir WINOCK (Michel), « Une parabole fasciste : *Gilles* de Drieu la Rochelle », *Le Mouvement social*, n°80, juillet-septembre 1972, p. 29-47.

17 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Gilles* [1942]. Rééd. Gallimard, coll. Folio, n°459, 1992, 704 p., p. 503.

18 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *L'Homme couvert de femmes* [1925]. Paris : Gallimard, coll. L'Imaginaire, n°310, 1994, 183 p.; respectivement p. 97, 111 et 99. Désormais en abrégé : *HCF*.

19 *HCF*, p. 101.

20 *HCF*, p. 147.

son angoisse et Finette, une autre de ses maîtresses, lui inspire cette profession de foi :

Quelque chose de moi qui est aussi bien dans l'accent de mon corps que dans celui de mon esprit, rayonne éternellement. Si peu que je sois attaché à Finette, l'esprit souffle quand je tourne mon visage vers elle ou lève ma main sur son épaule. Il s'élève entre nous si peu que j'y sois un chant. Or, un chant est-il jamais perdu ?<sup>21</sup>

Il ne s'agit nullement d'un amour platonique, car c'est seulement dans l'orgasme que Gille éprouve « l'enthousiasme de Dieu, le tonnerre d'inspiration d'où jaillit le monde, la frénésie de la Création »<sup>22</sup>. Mais c'est un amour épuré, transformé et sublimé par le sentiment de la mort, qui permet à Gille de s'élancer au-delà de lui-même et de sa misère morale et physique : dans les bras de Jacqueline, « la mort et la volupté montr[ent] enfin le même visage » et la vie prend « une valeur absolue »<sup>23</sup>. Bref, avec les mots mêmes du maître de sa jeunesse, Barrès, Drieu la Rochelle recycle les thèmes du *Culte du Moi*, l'œuvre qui l'a marqué durablement : dans *Un Homme libre* et dans *Le Jardin de Bérénice* – comme dans certaines nouvelles de *Du Sang, de la volupté et de la mort* –, l'amour épuré par le sentiment de la mort devient une expérience par laquelle l'égotiste recompose l'intégrité de son moi menacé et retrouve l'énergie<sup>24</sup>... Pour l'égotiste barrésien, il s'agit en effet de réconcilier le corps et l'esprit, afin de surmonter la hantise de la décadence, qui motive l'élaboration d'un culte du moi<sup>25</sup>.

---

21 *HCF*, p. 138-139.

22 *HCF*, p. 157.

23 *HCF*, p. 147.

24 Voir le « Chapitre II : Le corps, le moi, le divin », de notre essai *Barrès romancier. Une nosographie de la décadence*. Paris : Honoré Champion, coll. Romantisme et modernité, n°34, 2000, 219 p. ; p. 61-92.

25 Voir la postface du *Culte du Moi* publiée par Barrès sous le titre : *Examen des trois romans idéologiques*, dans *Romans et Voyages*, t. I. Paris : Laffont, coll. Bouquins, 1994, CLXIII-1507 p. : Barrès commence par observer que « Notre morale, notre religion, notre sentiment des nationalités sont choses écroulées [...] et, en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi » (p. 18). Il présente le culte du moi comme une école d'énergie, propre à conjurer les effets dissolvants du dilettantisme combiné au trop-plein de sensibilité : « C'est de manquer d'énergie et de ne savoir où s'intéresser que souffre le jeune homme moderne, si prodigieusement renseigné sur toutes les façons de sentir. [...] Au

Roman publié en 1930, *Une femme à sa fenêtre* relate lui aussi une quête dont l'objet est tout à la fois la spiritualité et l'énergie, dont l'accomplissement est rendu possible par la rencontre entre le personnage principal, Boutros, militant communiste en cavale dans la Grèce des années 1920, et Margot, femme penchée à une fenêtre ouverte sur « l'inconnu » et la « vraie vie », auxquels elle aspire. Cette dernière recueille Boutros – fasciné par « l'énergie » dégagée par Margot<sup>26</sup> – et devient sa maîtresse, ce qui va précisément permettre à l'un et à l'autre d'atteindre à « l'universel » et à cette « vraie vie ». Or cette « vraie vie », c'est la plénitude de l'être rendu à sa dignité et à sa grandeur d'être humain, ce qui correspond à l'idéal résumé plus tard par Drieu à travers les notions d'humanisme « véritable » ou « large ». Leur passion charnelle ouvre sur une transcendance : « Le grand Dieu qu'ils ont effleuré déjà ce matin sur la terrasse, ils le retrouveront plus tard, quand épurés par les dures épreuves, les terribles conséquences de la rencontre sexuelle, ils seront capables de lui porter des atteintes plus essentielles »<sup>27</sup>. Cette transformation et cet agrandissement du moi sont consommés au moment où les deux amants en fuite atteignent Delphes, à la fin du roman. En ce lieu, Margot est consacrée comme une moderne Pythie, détentrice d'une « sagesse mystérieuse » et capable de mettre l'homme « en communication avec les replis divins de l'univers »<sup>28</sup>. À Delphes, Boutros prend « une conscience définitive de sa passion pour la vie » et retrouve son désir « de saisir les mouvements de l'énergie, à travers le monde, dans leur instant de vie essentielle »<sup>29</sup>. En compagnie de Margot, il peut apercevoir « dans une clarté de transfiguration, toute la montagne sacrée ». Charnelle et spirituelle à la fois, la colline de Delphes est un « sanctuaire », accroché « au flanc de cette masse d'humus et d'humeurs,

---

sortir de cette étude obstinée de son Moi, [...] je lui vois une admirable force de sentir, plus d'énergie [...] » (p. 25).

26 Voir DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Une femme à sa fenêtre* [1929]. Rééd. Gallimard, coll. Folio, n°2835, 1996, 278p. (désormais en abrégé : *FF*); p.99: Boutros déclare à Margot : « Je ne puis oublier la femme généreuse et énergique que j'ai vue la première nuit »; et p.203, après que Margot a fini de raconter à Boutros l'échec de son mariage avec Rico : « Boutros s'étonna que du récit de ses abaissements ce qui se dégageât fût l'idée de l'énergie de Margot ».

27 *FF*, p. 254.

28 *FF.*, p. 234.

29 *FF*, p. 242.

d'eaux et de sève pour boire la vérité indicible de la terre » ; un lieu où l'on se ressourc, « la foule y vena[nt] pèleriner des villes pour se retremper dans sa forêt et dans sa caverne natales, dans ses chants et dans ses prières originelles »<sup>30</sup>. Delphes pourrait donc être justement décrite avec les mots de *La Colline inspirée* de Barrès : Drieu la présente comme un de ces « lieux où souffle l'esprit »<sup>31</sup>. Capable en ce lieu de dépasser la scission entre le corps et l'esprit, Boutros atteint à « l'humanisme sain » ; on pourrait tout aussi bien dire qu'il est guéri de la maladie propre au monde moderne, la décadence.

Comme dans *L'Homme couvert de femmes*, cette entreprise de dépassement et d'accomplissement de soi qui suppose de retrouver le sens du divin répète la leçon de Barrès. La colline de Delphes décrite par Drieu n'est qu'un avatar romanesque d'un paysage symbolique, celui de la « montagne sacrée », qui court dans toute l'œuvre romanesque de Barrès, avec les mêmes enjeux. Delphes rappelle le promontoire qui surplombe les étendues paludéennes autour d'Aigues-Mortes, dans le dernier volet du *Culte du Moi*, à un moment où l'égotiste se raccorde à « la sève du monde », mais évoque tout aussi bien le Mont Sainte-Odile, dans *Au service de l'Allemagne*, « sainte montagne » sur laquelle le narrateur – avec une coloration, cette fois, clairement nationaliste – opère une reconquête de l'énergie et de la santé spirituelle<sup>32</sup> et, bien sûr, les premières pages de *La Colline inspirée* : les « solitudes [de la colline de Sion] ne sont pas déchues de pouvoir. La vapeur de leurs oracles s'exhale, même s'il n'est plus de prophétesse pour la respirer », ce « point spirituel de cette grave contrée » est aussi un « ensemble où il n'est rien que d'éternel », un « point spirituel » qui permet la fusion du singulier dans l'universel, en montrant comment « une destinée individuelle peut prendre place dans une destinée collective, et comment un esprit participe à l'immortalité d'une énergie »<sup>33</sup>.

---

30 *FF*, p.244.

31 « Il est des lieux où souffle l'esprit », titre du premier chapitre de *La Colline inspirée* de Barrès (1913).

32 Voir BARRÈS (M.), *Au Service de l'Allemagne* [1905], dans *Romans et Voyages*, *op. cit.*, t. II, chapitres V et VI, p. 235-246.

33 Voir BARRÈS (M.), *La Colline inspirée* [1913], dans *Romans et Voyages*, *op. cit.*, t. II, p. 573-579.

Cet idéal d'équilibre entre les forces du corps et celles de l'âme, dont l'alliance féconde pourrait définir selon Drieu le « véritable humanisme », doit donc beaucoup à Barrès, mais aussi à Nietzsche, ses deux principaux inspireurs<sup>34</sup>. L'homme régénéré par le souffle de l'esprit, guéri du même coup de la décadence, est d'abord un homme fort, animé par la volonté de puissance. Quant au monde traversé par le souffle de l'esprit, c'est peut-être un monde régénéré, mais c'est surtout un monde qui explose en une violente déflagration, perçue par Drieu – et par ses personnages – comme la condition d'une renaissance salvatrice. Aux yeux de Boutros, la Grèce est une terre jadis « traversée quelques heures par une civilisation », désormais « inerte, vidée à jamais », qui lui inspire cette méditation : « L'esprit est comme don Juan qui laisse derrière lui des corps assouvis jusqu'à la mort. [...] Vienne la mort totale. [...] Alors de nouveau dans la fermentation livrée à elle-même, les germes fourmilleront. Je suis altéré comme la terre, altéré de morts et de renaissances »<sup>35</sup>. Prenant acte de « la faiblesse des contemporains », il a conscience que « près de retomber dans le creuset obscur, penchés sur le prochain abîme, nous rêvons des germinations de demain à travers les effondrements et les pourritures qui nous entraînent » et il est convaincu que « la force de création ne reprendra en Europe qu'après de terribles dissolutions »<sup>36</sup>... La rêverie de Drieu est d'ordre moral et métaphysique, mais elle débouche sur des considérations politiques que formulent aussi bien l'article de 1938, « Le fonds de notre doctrine », que les *Notes pour comprendre le siècle*. L'aspiration au divin et le désir de retrouver l'énergie spirituelle correspondent aussi à un idéal politique fondé sur la violence et sur la force du chef. Antérieur au ralliement de Drieu au

---

34 Au moment d'évoquer les influences subies par Drieu la Rochelle, Frédéric Grover précise : « Les auteurs de prédilection de sa jeunesse ont été sans doute Barrès et Nietzsche et, dans leur œuvre, ses livres préférés restèrent *Un Homme libre* et *Zarathoustra* » : voir DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Sur les écrivains : essais critiques*. Éd. Frédéric Grover. [Paris] : Gallimard, 1964, 367 p. ; p. 86. À la fin de sa vie, en mars 1944, Drieu notait encore dans son Journal : « Aucun livre que je n'aie lu autant qu'*Un Homme libre*, si ce n'est telle ou telle chose de Nietzsche » – *Journal 1939-1945*. [Paris] : Gallimard, coll. Témoins, 1992, 519 p. ; p. 368.

35 *FF*, p. 160.

36 *FF*, p. 180.

fascisme, *Une femme à sa fenêtre* fait résonner « l'appel de la violence »<sup>37</sup> jusque dans la célébration de la spiritualité :

La spiritualité pour [Boutros] jaillissait de ces faits qui parlaient si bien à ses sens : la sueur, le sang, les cris, les odeurs des foules en marche derrière leurs états-majors hagards. Il auscultait, avec une anxiété palpitante, le rythme des foules comme ici la Pythie tendait l'oreille au souffle avant-coureur des destinées<sup>38</sup>.

Dans *Gilles*, à la fin de cette même décennie, le personnage principal – qui rêve lui aussi d'une table rase permettant la résurrection<sup>39</sup> – s'exalte à voir la foule prête à renverser la République le 6 février 1934, avant de s'engager dans la guerre d'Espagne au côté des franquistes, cet engagement étant relaté dans la dernière partie du roman, intitulée « L'Apocalypse ».

Par delà ses implications politiques, la quête de cet « humanisme véritable » recouvre aussi la poursuite d'un idéal proprement esthétique et se confond avec l'effort de Drieu pour être véritablement un « poète », et non un « écrivain politique » sur le modèle du Blaquans de *Blèche*. Blaquans, par exemple, ne se contente pas d'opposer la politique à la poésie : il associe la spiritualité authentique à la poésie. Il déplore de prendre seulement un « plaisir intellectuel [...] à repasser les vieux textes », lorsqu'il « lif[t] la messe » et observe avec amertume : « aucun élan ne me soutient pour en ranimer le secret magique. Comme je suis loin de ma

---

37 Dans un projet de préface aux *Écrits de jeunesse*, rédigé durant l'hiver 1939-1940, Drieu passe en revue les lectures qui l'ont formé et fait remarquer : « Tout me chantait la violence. Sans doute étais-je né pour vibrer à cet appel plutôt qu'à un autre » (Projet inédit de préface aux *Écrits de jeunesse*, cité par Frédéric Grover dans *Drieu la Rochelle*. [Paris] : Gallimard, coll. La Bibliothèque idéale, 1962, 254 p. ; p. 78).

38 *FF*, p. 242.

39 Gilles est accablé par le spectacle de ce qui est pour lui « l'hiver de la Société et de l'Histoire », « l'hiver d'un peuple. » (DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Gilles*, *op. cit.*, p. 489) ; il se sent néanmoins « entraîné dans le cycle divin de la création et de la rédemption » (p. 112) et se déclare convaincu qu'il « faut bien mourir, il faut bien qu'un peuple meure, il faut bien que tout soit consommé dans les villes » (p. 297). Il assimile en effet le mouvement des sociétés à celui des saisons et célèbre ainsi « le moment sombre et pénible des métamorphoses, la condition funèbre des renaissances », acquis à l'idée que « la vie se nourrit de la mort, que la jeunesse sort de la méditation la plus froide et la plus désespérée et que la beauté est le produit de la claustration et de la patience » (p. 488).

jeunesse d'âme quand la poésie habitait en moi et m'ouvrait toutes les portes. Le harnais politique m'a raidi »<sup>40</sup>. Gilles, dans *L'Homme couvert de femmes*, associe pour sa part le souffle de l'esprit dégagé par Finette et le lyrisme : « l'esprit souffle quand je tourne mon visage vers elle ou lève ma main sur son épaule. Il s'élève entre nous si peu que j'y sois un chant »<sup>41</sup>. La renaissance offerte par la colline sacrée de Delphes coïncide pour Boutros avec la redécouverte de la poésie : « Par ces cols, entre ces pics, [il] chemine vers l'ancre de l'inspiration originelle. Au commencement était la poésie »<sup>42</sup>. Guérir de la décadence, redevenir pleinement un homme – programme de cet humanisme ambigu – suppose donc de redevenir poète : « Moi, le pauvre civilisé fourbu, je souhaite d'un vœu désolé de réveiller l'écho du tonnerre qui frappa les précurseurs, les sauvages voyants »<sup>43</sup>. S'il connaît une métamorphose qui prend des allures d'apothéose, à Delphes, c'est que « la poésie, murée dans la camisole de force du monde, [y] gueul[e] son secret dans un ordre fou »<sup>44</sup>. Les « prières égyptiennes gonflées de la plénitude de l'être, où la vie spirituelle » éclate, évoquées par Dubourg dans *Le Feu follet*<sup>45</sup>, indiquent en réalité ce que doit être pour lui la littérature – la véritable littérature, pour reprendre l'adjectif accolé également à l'humanisme. Cet idéal devient explicite dans *Gilles* : ce dernier regrette de ne pas trouver dans ses écrits « cette contraction essentielle qui fait la poésie, seule vraie littérature » et rêve dès lors à « une prière lumineuse qui capterait plus que les bavardages du talent et qui serait un plus sûr accompagnement aux rares voix de ceux qui ont le droit de parler »<sup>46</sup>. La volonté de réconcilier l'âme et le corps recouvre l'ambition de faire « la liaison [...] entre la Cité et l'Esprit »<sup>47</sup>, sans oublier que « les niai-

---

40 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Blèche*, op. cit., p. 161.

41 *HCF*, p. 138-139.

42 *FF*, p. 181.

43 *FF*, p. 181.

44 *FF*, p. 245.

45 Voir *supra*, et note 14.

46 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Gilles*, op. cit., p. 111.

47 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Genève ou Moscou* [1928], dans *Le Jeune Européen, suivi de Genève ou Moscou*. [Paris] : Gallimard, 1978, 316 p. ; p. 298.

series de la politique déteignent fâcheusement sur la littérature»<sup>48</sup>, comme le rappelle le parrain de Gilles, Carentan.

L'« humanisme sain » dont rêve Drieu la Rochelle, fondé sur la réconciliation du corps et de l'âme, de la réalité et de la spiritualité, reste donc un idéal purement négatif, sur le plan de l'esthétique comme sur celui de la politique, où il s'apparente à une rêverie nihiliste, chez un écrivain essentiellement désabusé ; car il n'est pas plus question pour Gilles que pour Blaquans avant lui et, bien sûr, pour Drieu lui-même, de concilier l'action et la contemplation<sup>49</sup> dans la poésie : « Les secrets de la religion et de la philosophie, comme ceux de la poésie, lui restaient à peu près interdits ; n'espérant plus les pénétrer, il devait se résigner à les vénérer dans leur contour social, les épeler au moyen de syllabes politiques »<sup>50</sup>. *Gilles*, dans les faits, ressemble plus à un roman à thèse, ou au moins à un « roman à idées », qu'à un poème ou à une prière.

---

48 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Gilles, op. cit.*, p.311.

49 Drieu la Rochelle, en employant ces termes, a esquissé la figure du véritable écrivain, capable de conjuguer action et contemplation, à travers le narrateur d'*Un homme à cheval*, guitariste et poète qui s'est mis au service d'un chef révolutionnaire.

50 DRIEU LA ROCHELLE (P.), *Gilles, op. cit.*, p.512.





## LISTE DES COLLABORATEURS

**Vlad ALEXANDRESCU** – Professeur à l'Université de Bucarest. Directeur du Centre de recherches «Fondements de la Modernité Européenne». Co-directeur du *Journal of Early Modern Studies*. Ancien Ambassadeur de Roumanie au Grand-Duché de Luxembourg (2006-2011). Grand-Croix de l'Ordre de la Couronne de Chêne (L). Prix de l'Académie des Sciences Morales et Politiques (Paris, 2013). A publié notamment : *Le Paradoxe chez Blaise Pascal* (1997); *Croisées de la Modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII<sup>e</sup> siècle* (2012).

**Madeleine BERTAUD** – Professeur émérite de l'Université de Lorraine, spécialiste de la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle et, depuis bientôt dix ans, de l'œuvre de François Cheng. Son livre, *François Cheng, un cheminement vers la vie ouverte* (Hermann, 2009), a été suivi dès octobre 2011 d'une seconde édition, fortement complétée, chez le même éditeur.

**Colette BODELOT** – Actuellement Professeur de langue et de littérature latines à l'Université Blaise Pascal – Clermont-Ferrand 2 et Professeur associé à l'Université du Luxembourg. Docteur de l'Université de Paris IV-Sorbonne et habilitée à diriger des recherches, membre du Laboratoire de Recherche sur le Langage (LRL) – EA 999, membre de l'Academia Europaea, a publié/ édité une dizaine d'ouvrages portant essentiellement sur les procédés de subordination en latin.

**Jean-François P. BONNOT** – Né en 1948 à Montbéliard, est Professeur des universités honoraire, docteur en sciences du langage, docteur d'État ès Lettres et Sciences humaines, et HDR. Il a enseigné aux universités d'Amsterdam, du Mans, de Strasbourg et de Franche-Comté. Il est l'auteur de plus de 150 publications scientifiques dans les domaines de la phonétique expérimentale, de la linguistique générale, de la sociolinguistique, de la psycholinguistique, ainsi que dans le domaine de l'histoire des idées.

**Marion COLAS-BLAISE** – Professeure à l'Université du Luxembourg, où elle enseigne la linguistique, la sémiotique et la critique littéraire. Directrice des

Études françaises et de l'Institut d'Études romanes, d'arts et médias. Codirige la revue de sémiotique *Signata – Annales des sémiotiques. Annals of Semiotics* (Universités de Liège et Université du Luxembourg). A notamment publié, seule ou en collaboration : *Le Sens de la métamorphose* (2009), *La Question polyphonique ou dialogique en sciences du langage* (2010), *Médias et médiations culturelles au Luxembourg* (2011), *Le Dire et le montrer – au cœur du sens* (2013).

**Franck COLOTTE** – Études de lettres classiques à l'Université de Strasbourg et à l'Université de Paris-IV Sorbonne. Thèse en cours : édition, commentaire et traduction des *Epistulae morales* de Sénèque. Chargé de cours associé à l'Université du Luxembourg en latin. Axes de recherche : Sénèque, corpus cicéronien, Flaubert, poésie (latine), littérature luxembourgeoise d'expression française. Conférencier, chercheur, auteur de chroniques radiophoniques, critique littéraire, correspondant journalistique.

**Alain CULLIÈRE** – Professeur de langue et littérature françaises de la Renaissance à l'Université de Lorraine, professeur associé à l'Université du Luxembourg, ancien directeur d'Unité de Formation et de Recherche à Metz. Sa thèse d'État porte sur *Les Écrivains et le pouvoir en Lorraine au XVI<sup>e</sup> siècle* (Champion, 1999 ; prix Monseigneur-Marcel 2000 de l'Académie Française).

**Jeanne-Marie DEMAROLLE** – Professeur émérite d'histoire romaine à l'Université de Lorraine, membre du CRULH (Centre de recherche universitaire d'histoire lorraine), présidente honoraire de la Conférence nationale des Académies des Sciences, Lettres et Arts, sous l'égide de l'Institut de France. Ses recherches concernent l'empereur Julien, la céramique romaine en Gaule de l'Est et les inscriptions latines de Lorraine. A publié notamment *Vivre en Lorraine gallo-romaine*.

**Jean EHRET** – Directeur du Centre Jean XXIII – Formation, recherche, dialogue et documentation (Luxembourg). Professeur de dogmatique et spiritualité. Docteur en langue et littérature françaises et docteur en théologie. Membre de l'Académie européenne des sciences et des arts et membre associé du Centre de recherche « Écritures ». A dirigé notamment : *L'Esthétique de l'effet de vie. Perspectives interdisciplinaires* (2012) ; *Primo pontificio ed episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II* (2013).

**Sylvie FREYERMUTH** – Est Agrégée de l'Université (Lettres), Docteur en Sciences du langage et HDR. Elle est Professeur de Langue et littérature

françaises à l'Université du Luxembourg, après avoir été Professeur en Sciences du langage à l'Université de Rouen. Ses travaux allient la linguistique à la littérature ; elle est l'auteur d'environ 80 publications scientifiques ; elle est spécialiste de l'œuvre de Jean Rouaud (2 essais critiques, 15 articles) et de la littérature de l'urbain.

**Jeff GILNIAT (Abbé)** : actuellement employé de librairie à Luxembourg, librairie Alinea, auteur d'une dissertation sur Notre-Dame de Paris parue en 2004 dans *nos cahiers* et de quelques articles culturels parus dans la « Warte » du *Luxemburger Wort*.

**Georges GOEDERT** – Actuellement professeur honoraire à Luxembourg (AL et CU) ainsi qu'assistant-professeur à l'Université du Luxembourg. Président de la revue culturelle *nos cahiers* (Saint-Paul Luxembourg). Doctorat (3<sup>e</sup> cycle) en philosophie à l'Université de Nancy 2 (1974). Principal axe de recherche et de publication : Nietzsche et Schopenhauer. A publié notamment : *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes* (Beauchesne, 1977), *Nietzsche – disciple de Dionysos* (L'Harmattan, 2005), *Pleurs sur Dubrovnik. Un récit* (Saint-Paul, 2008).

**Germaine GOETZINGER** – Directrice honoraire du Centre national de littérature. Membre de l'Institut grand-ducal, Section des arts et des lettres, du Conseil supérieur de la Recherche et de l'Innovation, membre associé libre de l'Académie de Metz. Nombreuses publications sur la littérature allemande du 19<sup>e</sup> siècle, sur l'histoire des femmes au Luxembourg et l'histoire de la littérature luxembourgeoise, e. a. du *Dictionnaire des auteurs luxembourgeois*, en collaboration avec Claude D. Conter *et al.*

**Christine GOUZI** – Actuellement Maître de conférences en histoire de l'art moderne à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Membre du Centre André Chastel (CNRS). Directeur de publication aux éditions Arthena, rédacteur en chef de la revue *L'Atelier* et corédacteur de la revue en ligne *Europa Moderna*. A publié notamment *Jean Restout (1692-1768), peintre d'histoire à Paris* (2000) et *L'Art et le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle* (2007).

**Michel GRUNEWALD** – Professeur émérite à l'Université de Lorraine (Metz). Publications principales : *Klaus Mann 1906-1949* (1984) ; *Klaus Mann 1906-1949. Eine Bibliographie* (1984) ; *Moeller van den Brucks Geschichtsphilosophie* (2001) ; *Charles Maurras et l'étranger / L'étranger et Charles Maurras*. Éd. par Olivier Dard et M. G. (2009) ; *Jacques Bainville – Profils et réceptions*. Éd. par Olivier Dard et M. G. (2010) ; *Perceptions de la crise en Allemagne au début du XX<sup>e</sup> siècle*. Éd. par M. G. et Uwe Puschner (2010) ;

*Maurice Barrès, la Lorraine, la France et l'étranger*. Éd. par Olivier Dard, M. G., Michel Leymarie et Jean-Michel Wittmann (2011); *France-Allemagne au XX<sup>e</sup> siècle – La production de savoir sur l'Autre*. Éd. par M. G., Hans Jürgen Lüsebrink, Reiner Marcowitz et Uwe Puschner (2011-2013, 3 vol.).

**Jean-Paul HARPES** – Né le 27.04.1934 à Luxembourg. Études de philosophie et de lettres anciennes à Paris. Depuis 1959, professeur à l'Athénée de Luxembourg et à partir de 1963, professeur aux Cours Supérieurs, puis professeur, administrateur de département et vice-président au Centre Universitaire. Enseignait la philosophie dans plusieurs universités partenaires du Centre Universitaire de Luxembourg. À partir de 1995, coordinateur, puis, jusqu'en 2007, président de la Commission Nationale Consultative d'Éthique (CNE). De 2002-2006, président de la Cellule de Recherches en Résolution de Conflits (CRRC). À partir de 2005, membre du Comité directeur de bioéthique (COBI) du Conseil de l'Europe et à partir de 2009, membre du Comité National d'Éthique de la Recherche (CNER).

**Jacques HENNEQUIN** – Ancien professeur à l'Université de Metz. Co-initiateur du Centre de Recherches « Littérature et spiritualité ».

**Jean LESAULNIER** – Agrégé, titulaire d'un doctorat (Paris-Sorbonne): *Port-Royal insolite. Édition critique du Recueil de choses diverses* (Klincksiek, 1992). A consacré divers ouvrages à Port-Royal, notamment: *Images de Port-Royal* (Nolin, 2002); *le Dictionnaire de Port-Royal* (dir. avec Antony Mckenna) (H. Champion, 2004); M. de Saint-Gilles, *Journal d'un Solitaire de Port-Royal* (Nolin, 2008); Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (H. Champion, 2012). A présidé la Société des Amis de Port-Royal.

**Volker KAPP** – Professeur émérite de l'université de Kiel (chaire de Philologie romane), en littérature française et italienne (XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles): rhétorique, théâtre, rapport entre littérature et spiritualité. A publié notamment: *Télémaque de Fénelon. La signification d'une œuvre littéraire à la fin du siècle classique* (1982, prix Strasbourg).

**Joseph KOHNEN** – Professeur Dr., Jahrgang 1940. Em. Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Luxemburg und Ständiger Gastprofessor für deutsche und französische Literatur an der Foederalen Baltischen Kant-Universität Kaliningrad. Schwerpunkt der wissenschaftlichen Forschung: Ostpreußen zur Kant-Zeit, Goethe, Jean Paul, Impressionismus und Expressionismus. Mitglied des Großherzoglichen Instituts, der Internationalen Hamann-Forschung und der Historischen Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung.

**Massimo LEONE** – Actuellement professeur de sémiotique à l'Université de Turin. Membre du laboratoire CIRCE. Rédacteur en chef de la revue *Lexia*. A publié notamment: *Religious Conversion and Identity – The Semiotic Analysis of Texts* (2004), *Saints and Signs – A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism* (2010), *Sémiotique de l'âme*, 3 vols (2012), *Annunciazioni: percorsi di semiotica della religione* (2013).

**Sylvain MENANT** – Professeur émérite de littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'Université Paris-Sorbonne, président de la Société d'histoire littéraire de la France, ancien président de l'Association Internationale des Études Françaises. Ses travaux sont unifiés par une réflexion théorique sur le rôle des séries. *La Chute d'Icare* (1981); *L'Esthétique de Voltaire* (1995); *Littérature par alphabet* (2<sup>e</sup> éd., 2008); *Héroïsme et Lumières* (dir. avec R. Morrissey, 2010); *Les Amériques des écrivains français* (dir.) (2011); *Voltaire, Contes de Guillaume Vadé* (2014).

**André Monhonval** – Juge au tribunal de première instance d'Arlon. Membre fondateur, en 2006, de l'A.S.B.L. Aurea Vallis et Villare, siège social à Orval. Études et conférences consacrées au passé de l'abbaye d'Orval.

**Adrien PASCHOUD** – Maître assistant; enseigne actuellement la littérature française à l'Université de Lausanne. Axes de recherches: culture littéraire jésuite; liens entre littérature et religion; Diderot. A publié: *Le Monde amérindien au miroir des « Lettres édifiantes et curieuses »*; *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)* avec L. Burnand; *Penser l'ordre naturel (1680-1810)* avec N. Vuillemin. Il est par ailleurs l'auteur d'une quarantaine d'articles et d'une quinzaine de recensions.

**Danielle PISTER** – Maître de Conférence honoraire, Université de Lorraine. Membre du Centre « Écritures », EA 3943. A publié *L'Image du prêtre dans la littérature classique* (Peter Lang, 2001); « L'Histoire de Dom B..., portier des Chartreux ou la tentation de la chaire » (*Le Registre sapiential*, Peter Lang, 2007), « *La Pucelle d'Orléans* de Voltaire ou les métamorphoses d'un style » (*Cigare-Poisson. La métamorphose: un procédé à l'œuvre*, Université Paul Verlaine-Metz, 2009).

**Jitka RADIMSKÁ** – Professeur à l'Université de Bohême du Sud. Spécialiste des fonds d'imprimés anciens dans les bibliothèques aristocratiques en Bohême. Membre du comité scientifique de l'*Écho des études Romanes* ([www.eer.cz](http://www.eer.cz)). A publié récemment: « La Princesse Marie Ernestine d'Éggenberg née Schwarzenberg, duchesse de Krumlov (1649-1719) et la

culture française en Bohême», in: *Les Schwarzenberg. Une famille dans l'histoire de l'Europe XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*. Dir. O. Chaline (Lavauzelle, 2012).

**Heinz SIEBURG** – Dr. Professor für germanistische Mediävistik und Linguistik an der Universität Luxemburg. Mitherausgeber der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG). Aktuelle Publikationen: *Literatur des Mittelalters*. 2. Aufl. Berlin 2012; *Vielfalt der Sprachen – Varianz der Perspektiven. Zur Geschichte und Gegenwart der Luxemburger Mehrsprachigkeit* (Hg.) (Transcript, 2013).

**Ferdinand STOLL** – Né en 1943 à Esch-sur-Alzette. Docteur en philosophie et lettres en 1967, professeur au Lycée de Garçons à Esch, puis, à partir de 36 ans, parallèlement au Cours Universitaire de Luxembourg. Détaché à plein temps à la nouvelle Université du Luxembourg. Éditeur de la série *Lettres Romanes*. Membre fondateur de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée. Actuellement, il est administrateur de la Fondation Kobs-Boulanger à Namur ainsi que membre titulaire de l'Académie Nationale de Metz.

**Myriam SUNNEN** – Professeur de français au Lycée Robert-Schuman (Luxembourg), détachée actuellement au Centre national de littérature (Mersch, Grand-duché de Luxembourg). Docteur de l'Université Paris III. A publié notamment *Malraux et le christianisme* (Honoré Champion, 2009; Prix Émile-Faguet de l'Académie française).

**Robert THEIS** – Dr. phil. habil., M. théol.; professeur émérite de philosophie de l'Université du Luxembourg; Vice-président de la Société d'Études Kantiennes de Langue Française. Publications (choix): *Le Discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel* (Barré-Dayez, 1978); *Approches de la Critique de la raison pure* (G. Olms, 1991); *Gott. Untersuchungen zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft* (F. Frommann – G. Holzboog, 1994); *Jonas. Habiter le monde* (Michalon, 2008); *La Raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne* (J. Vrin, 2013); *De Wolff à Kant* (G. Olms, 2013); (coord.), *Kant: Théologie et religion* (J. Vrin, 2013).

**Frank WILHELM** – Né en 1947 à Echternach (L). Études en Littérature française à Luxembourg et à Paris. Docteur ès Lettres de Paris-IV Sorbonne. Professeur émérite de l'Université du Luxembourg. Axes de recherche: Victor Hugo, imagologie littéraire du Grand-Duché de Luxembourg, comparatisme, littératures francophones. Conférencier, auteur de

chroniques radiophoniques et de textes littéraires (pseudonyme : François Guillaume). Vice-président des Amis de la Maison de Victor Hugo à Vianden.

**Jean-Michel WITTMANN** – Est professeur de littérature française du XX<sup>e</sup> siècle à l'Université de Lorraine. Il a notamment publié *Symboliste et Déserteur* (Champion, 1997), *Barrès romancier* (Champion, 2000), *Gide politique* (Garnier, 2011) et co-dirigé le *Dictionnaire Gide* avec Pierre Masson (Garnier, 2011). Il a également édité *Les Déracinés* de Barrès (Champion, 2004) et participé à l'édition des *Romans et récits de Gide* dans la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, 2009).







## TABLE DES MATIÈRES

Préface .....	7
Bio-bibliographie du Professeur Raymond Baustert.....	9
Frank WILHELM .....	21
Raymond Baustert: érudition, correction, distinction	
Vlad ALEXANDRESCU .....	33
Gradation ou hiérarchie ? Pour une lecture aréopagitique des <i>Pensées</i> de Pascal	
Madeleine BERTAUD .....	45
Spiritualité et création poétique chez François Cheng	
Colette BODELOT.....	65
Une structure linguistique au service de l'orthodoxie anti- arienne : les propositions interrogatives de « manière » chez Lucifer de Cagliari	
Jean-François P. BONNOT.....	81
« Curation des maladies de femmes », « suffocations de matrice » et « causes occultes » au xvii <sup>e</sup> siècle : un discours médical sous influence ou l'humanisme dans la tourmente ?	
Marion COLAS-BLAISE .....	97
Les <i>Maximes</i> de La Rochefoucauld : du style à la forme de vie	
Franck COLOTTE .....	115
Parénèse et peinture de soi dans les <i>Lettres à Lucilius</i> . L'humanisme sénèque, un humanisme pluriel ?	
Alain CULLIÈRE.....	131
Pour une spiritualité du quotidien. Le <i>Tobit</i> moralisé de Gabriel Fourmennois (1601)	

Jeanne-Marie DEMAROLLE .....	147
D'Étienne Pasquier à Pierre Charron : la fonction des références à l'empereur Julien	
Jean EHRET .....	163
Herausforderung christliche Spiritualität. Eine Standortbestimmung im kritischen Dialog mit Hans Urs von Balthasar	
Sylvie FREYERMUTH.....	185
Pour une apologie de la <i>libido sciendi</i> : les choix de Scipion du Pleix dans <i>La Curiosité naturelle rédigée en questions selon l'ordre alphabétique</i>	
Jeff GILNIAT .....	201
<i>Itinéraire de Paris à Jérusalem</i> : François René de Chateaubriand, auteur protagoniste, et l'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche	
Georges GOEDERT .....	215
Henri Bergson. Aspects d'un dualisme original	
Germaine GOETZINGER .....	227
Der Prix littéraire von 1947. Reflexion über literarische Normbildung in der Nachkriegszeit	
Christine GOUZI .....	243
Musique et peinture : les références musicales dans les conférences de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture au XVIII <sup>e</sup> siècle en France	
Michel GRUNEWALD .....	255
Christianisme et politique dans la revue de Friedrich Naumann, <i>Die Hilfe</i> (1895-1903)	
Jean-Paul HARPES .....	273
La philosophie politique conçue comme praxis (« <i>critical activity</i> »). Examen de plusieurs textes récents de James Tully	
Jacques HENNEQUIN.....	285
Consolation et miséricorde dans les œuvres de François de Sales	

Volker KAPP .....	291
Les annotations de Johann Nicolai aux <i>Mœurs des Israélites</i> de Claude Fleury et la tradition humaniste de l'exégèse de l'Ancien Testament	
Joseph KOHNEN .....	305
Hippels Verhältnis zu Frankreich	
Massimo LEONE .....	325
La conversion de Saint Paul comme <i>pathosformel</i> théologique	
Jean LESAULNIER .....	351
Un manuscrit exceptionnel de la Bibliothèque de Port-Royal: le <i>Recueil Silvy</i>	
Sylvain MENANT .....	365
Le Dieu menaçant de Jean-Baptiste Rousseau	
André MONHONVAL .....	375
Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval (1668-1707), ou l'humanisme au service d'une recherche de vie authentique	
Adrien PASCHOUD .....	399
Arpenter les passions humaines: les <i>Histoires tragiques</i> (1619) de François de Rosset	
Danielle PISTER .....	413
« L'épicycle de Mercure » ou le « petit tas de boue » : le philosophe des Lumières en quête d'un gîte	
Jitka RADIMSKÁ .....	429
« Mon journal des affaires de cour ». À propos du diaire français de Ferdinand Wilhelm Eusebius de Schwarzenberg des années 1686-1688	
Heinz SIEBURG .....	449
Deutsch-französische Sprach- und Literaturbeziehungen im Mittelalter	
Ferdinand STOLL .....	467
Le Valais mythique de Maurice Chappaz	

Myriam SUNNEN .....	483
De « l'homme fondamental » à « l'homme précaire » : André Malraux et l'humanisme	
Robert THEIS .....	501
« Herauslesen » versus « Hineinlegen » ? Über spekulative Theologie und Religionsphilosophie am Beispiel von Anselm und Kant	
Frank WILHELM .....	515
<i>Dans les bois éternels</i> ou Racine à la sauce polar	
Jean-Michel WITTMANN .....	533
Le « souffle de l'esprit » ou l'inquiétant « humanisme sain » de Drieu la Rochelle	
Liste des collaborateurs .....	545