



# THÈSE

## En vue de l'obtention du **DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE**

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

---

Présentée et soutenue par  
**Etienne MAIGNAN**

Le 8 juillet 2019

**Maistre, Comte, Maurras et l'Antiquité, une continuité critique**

---

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Langue et Littérature Françaises**

Unité de recherche :

**PLH - Laboratoire Patrimoine, Littérature, Histoire**

Thèse dirigée par

**Fabienne BERCEGOL et Pierre GLAUDES**

Jury

M. Carlos Lévy, Rapporteur  
M. Jean-Yves Pranchère, Rapporteur  
Mme Hélène Frangoulis, Examinatrice  
M. Philippe Barthelet, Examinateur  
Mme Fabienne Bercegol, Directrice de thèse  
M. Pierre Glaudes, Co-directeur de thèse



Maistre, Comte, Maurras et l'Antiquité,  
une continuité critique

Illustration :

*Énée, Anchise et Ascagne*, sculpture du Bernin, Galerie Borghèse

## Sommaire

Remerciements.....	5
Introduction .....	8
Première partie : Ce que Maistre, Comte et Maurras doivent à l'Antiquité .....	35
Chapitre 1 : la formation à l'Antiquité, de la naissance aux études supérieures .....	35
Chapitre 2 : conscience et pratique des langues antiques dans la maturité .....	83
Deuxième partie : la critique de l'Antiquité .....	139
Chapitre 3 : la critique des Anciens.....	141
Chapitre 4 : la critique des réceptions.....	249
Troisième partie : la continuation de l'Antiquité.....	289
Chapitre 5 : retrouver l'unité antique.....	289
Chapitre 6 : écrire est continuer .....	303
Conclusion de la thèse .....	369
Annexes.....	375
Index des noms propres et des oeuvres .....	433
Bibliographie .....	439

## Abréviations

Art. cit. : article cité.

CCM : Charles Maurras, *Cahiers Charles Maurras* (toutes les références se trouvent dans la bibliographie).

CPP : Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*.

Éd. cit. : édition citée.

GdF : Charles Maurras, *Gazette de France*.

OC : Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*.

REM : Joseph de Maistre, *Revue des Études maistriennes*.

SSP : Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, *Œuvres*.

## Remerciements

Ma gratitude va d'abord à ceux qui ont dirigé mes recherches, depuis ses premiers pas en 2008 jusqu'à l'aboutissement de cette thèse en 2019 : Carlos Lévy, Pierre Glaudes puis Fabienne Bercegol. Vous m'avez m'orienté dans les labyrinthes de la recherche, ouvert des perspectives, détourné des impasses et encouragé.

Je remercie aussi l'Université de Toulouse Jean Jaurès et l'école doctorale Allph@ qui ont accepté que cette thèse soit faite sous leur toit, qui ont permis un travail de qualité, dans de bonnes conditions, avec le temps qu'il fallait.

Je remercie aussi tous les enseignants qui m'ont aidé à réaliser cette tâche complexe : Stéphane Giocanti pour sa connaissance incomparable des textes maurrassiens, Laurent Clauzade pour sa connaissance des textes de Comte, Richard Lebrun pour sa mémoire des archives, François Ripoll pour sa traduction, Olivier Dard pour son scepticisme, Pascal Payen pour sa profondeur de vue.

Je remercie aussi les petites mains qui facilitent la recherche : Nicole Maurras et Claude Goyard pour les archives de Maurras, David Labreure et l'Association internationale de la Maison Auguste Comte, Sylvie Claus des Archives de Savoie.

Je remercie les personnels trop souvent anonymes des bibliothèques universitaires et municipales de Paris, Toulouse, Versailles, Chambéry, de la Bibliothèque nationale de France et des Archives nationales, sans qui rien ne serait possible.

Je remercie aussi mes amis qui ont supporté mes élucubrations et posé de bonnes questions.

Enfin une thèse est aussi une histoire de famille :

Je remercie mon épouse, modèle de profonde philosophie.

Je remercie mes enfants, modèles de simplicité merveilleuse.

Je remercie ma belle-sœur pour sa disponibilité.

Je remercie ma mère pour sa relecture rigoureuse et patiente.





## Introduction

En 1809, Joseph de Maistre écrit :

Il y a quelques années que les Français s'avisèrent d'établir à Paris certaines courses qu'on appela sérieusement dans quelques écrits du jour, *Jeux olympiques*. Le raisonnement de ceux qui inventèrent ou renouvelèrent ce beau nom n'était pas compliqué. *On courait*, se dirent-ils, *à pied et à cheval, sur les bords de l'Alphée ; on court à pied et à cheval sur les bords de la Seine : donc c'est la même chose*. [...] Mais c'en est trop : le bon sens le plus ordinaire sent d'abord le néant et même le ridicule de cette imitation<sup>1</sup>.

En 1896, Charles Maurras écrit :

Les Athéniens modernes ont refait le pacte olympique, non avec les seuls Grecs, ni les seuls Helléno-latins, ni les seuls Européens, mais avec l'univers. Quand la première idée en fut publiée, j'avoue que je l'ai blâmée de toutes mes forces. Cette internationale nouvelle, l'internationale du sport me déplaisait. J'y voyais la profanation d'un beau nom. J'y voyais de plus un anachronisme ; des olympiades grecques étaient possibles quand il existait une Grèce. Il n'y a pas, du moins il n'y a plus d'Europe : comment verrions-nous des olympiades européennes<sup>2</sup> ?

Les ressemblances entre ces deux citations sont remarquables. À presque un siècle de distance, les nouvelles du temps posent la même question et deux écrivains y apportent la même réponse. Il est question de « refaire » et « renouveler » la coutume antique des « Jeux olympiques ». Cette initiative devrait entraîner l'approbation de Maistre et Maurras, qui considèrent tous les deux que les « Jeux olympiques » sont un « beau nom ». Néanmoins ces deux amateurs de l'Antiquité refusent qu'une compétition moderne de sport prenne le nom d'une coutume antique. Au-delà de son apparence anecdotique, ce constat appelle deux questions : pourquoi refuser de réemployer un nom et comment deux auteurs peuvent-ils avoir la même analyse ?

À la première question, les citations apportent une réponse. Selon un principe logique qui remonte au moins à Aristote, on ne peut donner le même nom à deux choses différentes<sup>3</sup>, ou plus exactement les différences entre les Jeux olympiques anciens et la compétition moderne sont supérieures à leurs ressemblances, d'après ces auteurs. Il ne suffit pas de courir « à pied et à cheval » au bord d'un fleuve pour vivre comme les Grecs, parce que, comme le dit Maistre dans la partie tronquée de la citation, les Grecs donnaient un sens politique et religieux à leurs jeux,

---

<sup>1</sup> *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* [rédigé vers 1809], dans Joseph de Maistre, *Œuvres*, édition de Pierre de Glauques, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2008, p. 392. Nous abrégons désormais ce titre en *Œuvres*, éd. cit.

<sup>2</sup> Charles Maurras, Quatrième lettre des *Lettres des Jeux olympiques*, édition d'Axel Tisserand, Flammarion, 2004, p. 58, extrait d'*Anthinéa, d'Athènes à Florence*. Quand nous citerons *Anthinéa* nous citerons le texte de Juven, 1901 (ici p. 27-28). Nous montrerons au chapitre 6 que cette édition est la meilleure. Néanmoins, comme l'édition de 1901 est introuvable et que l'édition numérisée n'est pas celle-là, nous ne donnerons pas le numéro de page. L'œuvre est construite en chapitres et sections comme les œuvres antiques, ce qui permet de se retrouver sans le numéro de page.

<sup>3</sup> « En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique ; et, si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose », Aristote, *La Métaphysique*, 2 vol., trad. J. Tricot, Vrin, 1991-1992, 1006b6-11, p. 201-202.

consultaient les oracles, organisaient des cérémonies religieuses et définissaient leur identité par la participation à ces jeux, alors que les Parisiens n'ont rien fait de cela. Les Parisiens ont pris un nom grandiloquent pour masquer « le néant et même le ridicule » de leur « imitation ». Maurras évoque une « profanation » doublée d'un « anachronisme ». Son idée des Grecs anciens est si haute qu'aucune réalité moderne ne peut en approcher. En outre, les Jeux olympiques réunissaient tous les Grecs, qui pouvaient se retrouver sur de nombreux sujets, comme la langue, la religion, la politique, alors que les liens qui unissent les différentes nations modernes sont bien plus faibles. Les différences de contexte et de sens empêchent tout rapprochement entre les deux compétitions.

À la deuxième question, c'est à notre thèse de répondre. Comment se peut-il qu'un catholique ait la même analyse qu'un agnostique, un père de famille modèle qu'un célibataire endurci, un homme qui a vécu la Révolution de 1789 et un qui a connu les deux Guerres mondiales ? Pour nuancer ce parallèle, il nous semble important d'ajouter un troisième terme. Auguste Comte est d'après nous le chaînon manquant entre Joseph de Maistre et Charles Maurras sur la question de la réception de l'Antiquité. Le fondateur du positivisme n'est pas connu pour sa compréhension de l'Antiquité, parce que ceux qui ne l'ont pas lu pensent qu'il n'est qu'un philosophe des sciences et parce que ceux qui l'ont feuilleté ont vu qu'il essayait surtout de revaloriser le Moyen Âge et appartenait à l'époque romantique<sup>4</sup>. Mais ceux qui l'ont lu et étudié ont remarqué que Comte se définit comme un classique, qu'il apprécie Homère, Eschyle et surtout Aristote, dont il fait le premier des positivistes dans l'ordre du temps et de l'esprit. Laurent Fedi écrit à ce sujet : « Comte considère Aristote comme son égal, l'équivalent pour l'Antiquité de ce qu'il représente lui-même au milieu du dix-neuvième siècle, tous contextes différents par ailleurs<sup>5</sup>. » Nous verrons que sur de très nombreux sujets, Comte se retrouve dans la filiation entre Maistre et Maurras : éducation classique, admiration pour le modèle politique romain et notamment César, refus de l'utopie grecque, refus de l'imitation classique, éloge de l'unité antique, écriture de traités.

Comment en sommes-nous venu à étudier la réception de l'Antiquité chez Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras ? Le point de départ de notre recherche concernait « L'Antiquité et la Contre-Révolution ». Le sujet « L'Antiquité et la Révolution » nous avait passionné, mais un des enjeux de la recherche en littérature est de sortir de l'oubli des textes

---

<sup>4</sup> Jean-Pierre Cometti note plusieurs points de rencontre entre la pensée de Comte et le romantisme, son insistance sur le sentiment et le peuple, son goût pour Byron, Dante, Shakespeare et W. Scott, mais ne veut pas conclure. Voir « L'esthétique positiviste : un *Dictionnaire des idées reçues* ? », Michel Bourdeau éd., *Auguste Comte aujourd'hui, Colloque de Cerisy (3-10 juillet 2001)*, Editions Kimé, 2003, p. 243-269.

<sup>5</sup> Laurent Fedi, « Le prince des philosophes : Aristote vu par Auguste Comte et Pierre Laffitte », dans *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Denis Thouard (dir.), Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 209.

marginaux. Or « L'Antiquité et la Révolution » avait été beaucoup étudié, au point de faire l'objet de livres entiers, très satisfaisants sur le plan intellectuel<sup>6</sup>. Mais il y avait un immense terrain presque vierge de recherches autour des auteurs dits « contre-révolutionnaires ».

Des préventions idéologiques et politiques nous tenaient à distance de ce corpus de réactionnaires sulfureux, hostiles à la Révolution française non pas seulement pour son déroulement violent mais pour ses principes, notamment l'égalité de tous devant la loi. Nous craignons de rencontrer de l'intégrisme, des postures plus papistes que le pape, de la misogynie, des appels à la violence, ce refus de l'humanisme qui a conduit certains à exterminer une partie de l'humanité. Ce sont les reproches qu'adresse à ce courant de pensée la critique la plus généraliste, celle qui classe l'humanité entre les bons et les autres, ceux qui sont liés au fascisme, qu'ils en soient précurseurs, admirateurs ou héritiers. Mais des indices dans une autre critique, plus littéraire et moins historique, nous ont poussé à chercher à nous faire notre propre avis. Notre goût pour l'exotisme et la provocation était stimulé par ces auteurs. À la lecture des quelques textes auxquels nous avons alors accès, les préventions ont disparu en grande partie<sup>7</sup>. Même s'il en existe, les textes que nous avons alors trouvés n'avaient rien d'antisémite ou de violent. Dans un monde menacé par l'uniformité et la fin de l'histoire, nous étions heureux d'apprendre que certains avaient eu l'audace de critiquer Voltaire et de défendre le latin comme langue universelle, faisaient des visites de cimetières et vouaient un culte éternel à leur amante morte seulement deux ans après leur rencontre, tombaient amoureux de colonnes grecques et préféraient écrire des poèmes plutôt que de prendre la tête de foules en furie. Nous pensions que les catholiques ne connaissaient rien à l'Antiquité, que les positivistes ne croyaient qu'aux faits et que les nationalistes adoraient les Gaulois, ce qui s'est révélé complètement faux. En outre, sur le terrain de la recherche, les possibilités étaient innombrables et la bibliographie soit trop générale, soit fragmentaire<sup>8</sup>, soit insatisfaisante. Les rares études qui existent sont insatisfaisantes pour deux

---

<sup>6</sup> Le meilleur d'après nous est Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Albin Michel, 1989, parce que l'auteur appuie son analyse sur une véritable connaissance de l'Antiquité. Plus court, on pourra lire aussi François Hartog « « La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ? », [1<sup>ère</sup> éd. en 1993], dans Chryssanthi Avlami (dir.), *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, un exemplum contesté ? Actes du colloque de Tours de 1998*, L'Harmattan, 2000, p. 7-46.

<sup>7</sup> Le plus proche chronologiquement du fascisme est Maurras, qui marque nettement sa distance avec ses fondements idéologiques racistes et irrationnels. Il serait facile de citer son argumentation à son procès en 1945, mais son rejet du fascisme et de l'hitlérisme est profond et bien antérieur à ces phénomènes. Il marque dès 1901 sa distance d'avec les théories de Gobineau et de Paul de Leusse sur la race, quand il écrit : « Une aristocratie peut être formée de sangs assez divers et, ce nonobstant, accomplir toutes ses fonctions les plus hautes, si d'autres conditions s'y prêtent favorablement. Il y a aux débuts de l'histoire de France une aristocratie franque, une aristocratie scandinave, une aristocratie gallo-romaine : toutes trois, surtout la première et la dernière, ont concouru à l'admirable système féodal. Ont-elles été inférieures dans ce rôle à l'aristocratie teutonique ou mieux à l'aristocratie danoise, qui, pour M. de Leusse, représentent une veine plus pure du sang des « Aryans » ? » « Études du Comte Paul de Leusse », *GdF*, 21 mars 1901.

<sup>8</sup> Plusieurs études ponctuelles sont à distinguer par leur qualité. Nous les classons en trois groupes, 1/ Maître et l'Antiquité ; 2/ Comte et l'Antiquité ; 3/ Maurras et l'Antiquité. 1/ Françoise Frazier, « Le « dialogue » de Joseph

raisons : soit par excès soit par défaut de sympathie pour les auteurs. On trouve d'un côté des études partisans, qui sont des éloges aveugles<sup>9</sup>. De l'autre côté, on trouve des études hostiles, moqueuses, voire négligentes<sup>10</sup>. Il y a donc une place entre les deux, ni hostile ni partisane, ni sympathique ni antipathique, mais empathique, à la manière de George Poulet, qui décrit le moment de toute lecture comme celui d'une substitution entre le « je » de celui qui lit et le « je » de celui qui écrit :

Quand je lis, je prononce mentalement un JE, et pourtant ce JE que je prononce n'est pas moi-même. Cela est vrai même quand un héros de roman est présenté par l'auteur à la troisième personne (Julien Sorel), même quand il n'y a pas de héros de roman et rien que les réflexions d'un essayiste [...]. « JE est un autre », disait Rimbaud. JE autre, qui s'est substitué au mien propre, et qui, tant que la lecture durera, continuera de me remplacer. La lecture est exactement cela : une façon de *céder la place* non pas seulement à une foule de mots, d'images, d'idées étrangères, mais au principe étranger lui-même d'où ils émanent et qui les abrite<sup>11</sup>.

Cette expérience arrive au lecteur mais aussi au critique, qui pour comprendre le texte doit chercher le « principe étranger » à lui-même, chercher à comprendre le texte de l'intérieur, à voir et sentir comme l'auteur. George Poulet, qui a écrit à la fois sur Proust et sur Descartes, sait que cette substitution a lieu avec les textes de fiction mais aussi avec les textes de réflexion. Il précise néanmoins que cette substitution a lieu « tant que la lecture durera », elle est temporaire et même stratégique pour nous, pour éviter de nous retrouver « converti » sans le vouloir. La lecture peut en effet tourner à la conversion, comme l'a montré Bruno Clément dans son *Récit de la méthode*<sup>12</sup>. Il s'est donc agi pour nous d'entrer dans le fonctionnement interne d'une pensée, de lire le plus possible de ce corpus, de laisser de côté les *a priori*, mais consciemment et temporairement pour ne pas nous y perdre nous-même.

Après cette première difficulté est venue une deuxième. Comment lire rigoureusement les auteurs contre-révolutionnaires si on ne peut pas accéder à leurs textes ? Face à la profusion des

---

de Maistre et de Plutarque : quelques remarques textuelles sur la version maistrienne des *Délais de la justice divine* » ; Camille Latreille, « Joseph de Maistre et la langue latine » 2/ « Laurent Fedi « La contestation du miracle grec chez Auguste Comte ». 3/ Pierre Grimal, « Maurras et la latinité » ; Édouard Delebecque « Maurras et la Grèce » ; Jean-François Mattéi, « Maurras et Platon » ; Robert Jouanny, « À propos du premier voyage de Maurras en Grèce » ; Albert Thibaudet, *Trente ans de vie française*. Les références complètes se trouvent dans la bibliographie.

<sup>9</sup> Un disciple a remarqué que Joseph de Maistre s'était intéressé à Sénèque. Cela devient sous sa plume : « De nos jours, autour de nous, le même rapport a frappé des esprits distingués ; il n'a pas échappé aux sagaces réflexions du grave auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg*. » Amédée Fleury, *Sénèque et Saint Paul, recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme*, Librairie philosophique de Ladrangue, 1853, p. 6. Un admirateur de Maurras a tellement aimé les textes de Maurras sur la Grèce qu'il a essayé de « suivre pas à pas, livre en main, les traces de [s]on Maître », Roger Joseph, « Au fil d'une course en Grèce sur les traces de Charles Maurras », *Cahiers Charles Maurras*, n°17, 1966, p. 38.

<sup>10</sup> Robert Triomphe, dans sa thèse *Joseph de Maistre : étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, passe son temps à démystifier Joseph de Maistre. Quand Joseph de Maistre explique s'être appliqué à apprendre et traduire le grec, Robert Triomphe n'y voit qu'un aveu d'effort et de faiblesse, p. 380-381 ; Michel Amalvi a prétendu étudier « Charles Maurras et l'Antiquité, 1895-1952 », en ouvrant uniquement des livres de Thibaudet.

<sup>11</sup> *La Conscience critique*, José Corti, 1971, p. 281.

<sup>12</sup> Bruno Clément, *Le Récit de la méthode*, Seuil, 2005, p. 81 à 92.

commentaires, qui bien souvent citent les mêmes extraits, et face à la rareté des éditions, qui ont parfois un siècle ou plus, qui parfois semblent expurgées ou manipulées, comment un lecteur sérieux peut-il se faire son avis ? Il nous a donc fallu, à la manière des humanistes, chercher à accéder aux textes eux-mêmes plutôt qu'à leurs commentaires. Pour cela, le grand mouvement de numérisation des textes anciens que nous connaissons actuellement, qui progresse encore, par des outils techniques qui s'affinent et un corpus qui s'élargit, nous a été profitable, mais non encore suffisant. Notre esprit critique ayant été averti du pouvoir des éditeurs sur les textes, car les éditeurs eux-mêmes peuvent être partisans, hostiles ou négligents, le problème n'était pas encore résolu : quelle édition préférer ? Au nom de quels critères sont faites les sélections dans les recueils d'articles, les dictionnaires, les « OC » qui désignent rarement des *Œuvres complètes* mais sont des *Œuvres capitales*, c'est-à-dire une sélection d'œuvres qui montrent le meilleur visage de l'auteur selon les critères de l'époque de parution ? Il nous a fallu nous intéresser à la « critique textuelle », non pas celle qui cherche des textes purs, qui croit que « ce qui sort de la presse est conforme au désir, quel qu'il soit, de l'auteur, fixé définitivement dans les limites bidimensionnelles de la page, infiniment reproductible dans son intégrité<sup>13</sup> », mais celle qui est consciente de l'importance des manuscrits et des variantes, celle qui s'attache à « comparer la diversité des espèces disponibles, imparfaites, certes, mais vivantes<sup>14</sup> », celle « que régit un esprit de défiance de soi<sup>15</sup> ».

Une fois que nous avons trouvé les bonnes sources, comment en sommes-nous venus à restreindre le corpus à Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras ? Pour que cette étude soit possible, il fallait trouver des auteurs qui parlent de l'Antiquité, qui aient une œuvre d'une certaine étendue, qui ne soient pas uniquement engagés dans l'action politique, mais qui aient du recul par rapport à la Révolution, qui en comprennent le sens ; il fallait des auteurs qui aient eu le temps de lire et d'écrire. Après cette première sélection, qui éloigne tous les Rivarol, Peltier, Cazalès, Mallet du Pan, il nous est apparu que le rapport à l'Antiquité permettait de distinguer deux groupes dans les penseurs contre-révolutionnaires. Ceux pour qui le catholicisme est premier et n'a aucun besoin de l'Antiquité, soit parce que l'Antiquité est trop éloignée d'eux, soit même parce que, pour eux, l'Antiquité porte en elle les ferments de la Révolution, constituent le premier groupe. On trouve cette position chez Barbey d'Aurevilly, Bonald, Blanc de Saint-Bonnet, l'abbé Gaume<sup>16</sup>. Le deuxième groupe est formé par nos trois auteurs. Pour eux

---

<sup>13</sup> Bernard Cerquiglino, *Éloge de la variante, Histoire critique de la philologie*, Seuil, 1989, p. 18.

<sup>14</sup> Bernard Cerquiglino, *Éloge de la variante*, éd. cit., p. 100.

<sup>15</sup> Bernard Cerquiglino, *Éloge de la variante*, éd. cit., p. 98.

<sup>16</sup> Même Barrès, qui a accepté la République, a abandonné l'hellénisme comme la religion de la République : *Le Voyage de Sparte*, dans les *Romans et Voyages*, tome 2, p. 385 : « Sous le ciel de la Grèce, dans les sentiers du Péloponnèse ou bien dans les couloirs du Palais-Bourbon et en écoutant les orateurs à la tribune, je cherche à

aussi le catholicisme est important, au moins d'un point de vue historique, mais ils ne sont pas prêts à brûler leur bibliothèque pour suivre le Christ dans sa simplicité. Diminuant toutes les ruptures dans l'histoire, la Révélation a pour eux de commun avec la Révolution qu'elle désigne en réalité un processus, qui avait commencé avant et qui a continué après la date historique. De même que les révolutionnaires sont les héritiers des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, les païens et les chrétiens ont bien plus de points communs que ne le croit le premier groupe. Pour nos auteurs, l'interprétation révolutionnaire de l'Antiquité ne peut donc qu'être une récupération idéologique, qui manipule l'histoire et n'en présente qu'une partie réductrice. Ces trois auteurs se sont donc engagés sur le terrain de l'interprétation de l'Antiquité, c'est-à-dire aussi pour la défense de la culture et du rationalisme. Ce n'est pas parce que certains ont malmené l'Antiquité, la culture et le rationalisme qu'il faut abandonner ces références.

Cette découverte a été fondamentale pour la constitution de notre corpus, pour deux raisons. La perspective de départ autour des contre-révolutionnaires explique pourquoi nous n'avons pas intégré d'autres auteurs dont le rapport à l'Antiquité aurait pu être comparé, comme Chateaubriand<sup>17</sup>, Michelet<sup>18</sup> ou Lavisse<sup>19</sup>. La distinction entre deux groupes au sein des contre-

---

comprendre ce qu'était la religion des Hellènes, ou du moins ce que pensent et éprouvent ceux qui me disent : 'Nous avons une religion, celle des Grecs' [...]. Est-il possible qu'ils aient des mots pour honorer Apollon ? Dieu, que je me sens glacé par l'ennui. »

<sup>17</sup> Chateaubriand est déjà un auteur bien étudié. François Hartog a étudié le « régime d'historicité » que Chateaubriand inaugure : *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Seuil, 2003, p. 97 sq. Emmanuelle Tabet a étudié « Chateaubriand et le génie du paganisme », communication à la journée d'étude *Chateaubriand et le fait religieux* le 7 juin 2008 à l'université de Paris IV-Sorbonne, in *Bulletin de la Société Chateaubriand*, n° 51, 2009, p. 71-79. Fabienne Bercegol a montré qu'« il y avait dans cette pensée des principes incompatibles avec la doctrine contre-révolutionnaire » dans « La réception polémique de l'œuvre de Chateaubriand chez les antimodernes », *La Polémique contre la modernité – Antimodernes et réactionnaires, Études réunies par Marie-Catherine Huet-Brichard et Helmut Meter*, Classiques Garnier, Paris, 2011, p. 128. En outre nos auteurs ne citent jamais *L'Essai sur les révolutions*, ouvrage de jeunesse dont les thématiques pourraient être rapprochées de notre étude, mais qui est resté sans suite.

<sup>18</sup> Michelet présente des proximités dans l'écriture et la culture avec nos auteurs, le refus de l'imitation, l'intérêt pour la pensée stoïcienne, mais son rapport à la Révolution, à l'Antiquité et au Moyen Âge n'est pas comparable. L'idée de continuité chère à nos trois auteurs s'oppose au rejet massif par Michelet de mille ans de désespoir, d'ignorance et de cruauté : « Dès lors un immense brouillard, un pesant brouillard gris-de-plomb, a enveloppé ce monde. Pour combien de temps, s'il vous plaît ? Dans une effroyable durée de mille ans ! Pendant dix siècles entiers, une langueur inconnue à tous les âges antérieurs a tenu le Moyen Âge, même en partie les derniers temps, dans un état mitoyen entre la veille et le sommeil, sous l'empire d'un phénomène désolant, intolérable ; la convulsion d'ennui qu'on appelle : le bâillement. § Que l'infatigable cloche sonne aux heures accoutumées, l'on bâille ; qu'un chant nasillard continue dans le vieux latin, l'on bâille. Tout est prévu ; on n'espère rien de ce monde. Ces choses reviendront les mêmes. L'ennui certain de demain fait bâiller dès aujourd'hui, et la perspective des jours, des années d'ennui qui suivront, pèse d'avance, dégoûte de vivre. » Cette citation de *La Sorcière* montre que Michelet aime la mode, qu'il veut du neuf et du changement, qu'il est un Moderne et déteste la répétition, tout à l'opposé de nos auteurs. Voir aussi la thèse d'Aurélien Aramini, « De la fusion à la tradition : les deux pensées micheletiennes de l'histoire de l'Introduction à l'histoire universelle à la Bible de l'humanité », soutenue à l'Université de Besançon en 2011.

<sup>19</sup> Pierre Nora a montré qu'Ernest Lavisse n'avait pas été un républicain de la première heure, mais cela n'empêche pas qu'il l'est devenu tout à fait. Lavisse s'intéresse aussi aux continuités, à l'identité latine de la France, pour réconcilier les mémoires nationales françaises, mais dans un sens républicain, antimonarchiste et optimiste. « Ernest Lavisse : son rôle dans la formation du sentiment national », *Revue Historique*, vol. 228, n°1, 1962, p. 76. Maurras cite un discours de Lavisse qui montre un rapport peu « continuiste » à l'histoire : Critias « entendait M. Lavisse définir l'esprit scientifique, par l'esprit de critique, de mécontentement et de sédition intellectuelle. Il entendait ce professeur, ce maître (éminent comme maître, éminent comme professeur) exhorter la jeunesse à se

révolutionnaires explique aussi pourquoi nous n'avons pas retenu un sujet qui nous a séduit un temps : « L'Antiquité et les antimodernes ». Les œuvres d'Antoine Compagnon ont eu un rôle important pour notre recherche, depuis ses origines. Nous nous souvenons de notre sidération face au sous-titre des *Antimodernes* : « de Joseph de Maistre à Roland Barthes<sup>20</sup> ». C'est ce sous-titre qui nous a attiré d'abord. Antoine Compagnon avait réussi à unir deux univers imperméables, qui semblaient se détester, les traditionalistes et les poststructuralistes, ceux qui pensent que le monde est trop nouveau et ceux qui pensent que le monde est trop ancien, qui nous posaient problème tous les midis, parce que les partisans des uns et des autres ne mangeaient plus ensemble à la cantine de la khâgne, alors que nous étions passionné par leurs disputes. Antoine Compagnon avait trouvé un point d'accord entre eux : ils étaient tous « antimodernes », ils étaient tous des « modernes en délicatesse avec les Temps modernes<sup>21</sup> », c'est-à-dire de vrais Modernes. Comment le dire plus joliment ? Antoine Compagnon avait réussi à mettre des mots sur la séduction d'un style et le rejet d'une doctrine politique, il avait dit que des idées même fausses pouvaient être séduisantes, il avait osé écrire : « Les antimodernes nous séduisent<sup>22</sup> », il avait osé consacrer un article à « Maurras critique », osé regretter le manque d'éditions sérieuses pour lire ce dernier des maudits<sup>23</sup>. Nous nous sommes donc demandé s'il y avait un lien entre l'Antiquité et les antimodernes, si un certain souci de l'Antiquité pouvait entrer dans les critères de définition des antimodernes. Malheureusement, Antoine Compagnon ne conserve pas ce critère, il définit même l'antimodernité comme opposée au « néo-classicisme, académisme, conservatisme ou traditionalisme ». De même, il exclut Maurras des antimodernes, comme trop univoque<sup>24</sup>. Maurras serait même « l'antitype de l'antimoderne », étant trop rationaliste, optimiste et antiromantique<sup>25</sup>. Or la culture antique de Maurras le place au premier plan de notre sujet. Inclure Maurras pour étudier « Les antimodernes et l'Antiquité » aurait donc

---

révolter contre le savoir accumulé par le genre humain, à en renier l'héritage : « L'esprit scientifique ... est affranchi des traditions et des autorités, c'est-à-dire des servitudes... » [...] Et Critias, en lui-même, jugeait cet imprudent panégyrique de la raison individuelle. » « Les impressions de Critias », *GdF*, 5 décembre 1896.

<sup>20</sup> Antoine Compagnon, *Les Antimodernes, de Roland Barthes à Joseph de Maistre*, Gallimard, coll. « NRF-Bibliothèque des Idées », 2005.

<sup>21</sup> Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, éd. cit., p. 7.

<sup>22</sup> Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, éd. cit., p. 9.

<sup>23</sup> « Pourquoi revenir à Charles Maurras ? Est-ce opportun ? Nécessaire ? Légitime ? Il y a un an, je n'avais presque rien lu de lui. Son œuvre, peu disponible en librairie, retirée de nombreuses bibliothèques, m'était connue de seconde main. Dans ma jeunesse, on lisait parfois Barrès — *Le Culte du moi* figurait au catalogue du « Livre de Poche » —, mais Maurras était inaccessible s'il ne survivait pas dans les greniers des familles. Depuis sa condamnation en 1945, peu d'éditeurs se seraient avisés de le republier. D'ailleurs il n'était pas tombé dans le domaine public et, mort en 1952, il n'y tombera pas de sitôt. Il serait toujours impossible de procurer une anthologie de son œuvre critique, non pas à l'intention des zéloteurs — il en existe apparemment toujours —, mais pour les étudiants et chercheurs qui souhaiteraient apprécier ses titres à figurer dans l'histoire de la littérature française. » Antoine Compagnon, « Maurras critique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2005, n°3, Vol. 105, p. 517.

<sup>24</sup> « Maurras, qui n'était pas un antimoderne », *Les Antimodernes*, éd. cit., p. 24.

<sup>25</sup> Antoine Compagnon, « Maurras critique », art. cit., p. 517-518.

été un contre-sens par rapport à la définition des antimodernes et nous nous retrouvions rejeté dans la catégorie des « autres », des classiques ennuyeux, des passéistes qui s'intéressent à ce qui existait avant 1789. Il fallait donc renoncer à cette catégorie des antimodernes.

À mesure que nos lectures des œuvres premières et des critiques progressaient, nous sommes arrivés au sujet « La réception de l'Antiquité chez les contre-révolutionnaires, de Joseph de Maistre à Charles Maurras », qui n'est pas encore tout à fait notre sujet. Trois évolutions ont eu lieu entre ce sujet et le nôtre, « Maistre, Comte, Maurras et l'Antiquité, une continuité critique ». La première évolution concerne le corpus : Maistre, Comte et Maurras sont-ils tous les trois pareillement contre-révolutionnaires ? La deuxième évolution concerne la discipline nommée « réception de l'Antiquité » : que désigne-t-elle ? Cette discipline relève-t-elle de l'histoire ou de la littérature ? La troisième évolution est l'élaboration de la problématique de la « continuité », qui est d'après nous le modèle historique, intellectuel et littéraire qui permet de définir le rapport de nos auteurs à l'Antiquité.

Le sujet de l'adhésion au mouvement contre-révolutionnaire est facile à traiter concernant Joseph de Maistre. Joseph de Maistre a dénoncé avec force la violence de la Révolution mais aussi ses principes. C'est Joseph de Maistre qui a défini la méthode de la contre-révolution : « le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la Révolution<sup>26</sup>. » La Révolution a été mauvaise parce qu'elle a voulu tout changer d'un coup, à partir d'une idée apparue récemment chez quelques philosophes. La contre-révolution ne peut se passer de même, elle doit être lente, profonde et s'appuyer sur l'expérience des siècles.

La question est plus délicate pour Auguste Comte. Sa mémoire a fait l'objet de plusieurs tentatives de récupération, soit du côté de la République, soit du côté de l'Action française. Même dans le cercle le plus proche de lui, celui de ses exécuteurs testamentaires, chargés de faire respecter son testament, certains sont passés d'un côté ou de l'autre. Pierre Laffitte, président des exécuteurs testamentaires de Comte, chargé de la continuité de l'enseignement du positivisme, a reçu les honneurs sous la III<sup>e</sup> République : il fut proche de Ferry et Gambetta, personnalités politiques connues pour leur positivisme<sup>27</sup>. Mais Léon de Montesquiou et Antoine Baumann, eux-aussi exécuteurs testamentaires, ont adhéré à l'Action française. Auprès des catholiques, qui

---

<sup>26</sup> Joseph de Maistre, *Œuvres*, éd. cit., p. 190.

<sup>27</sup> Pierre Barral, « Ferry et Gambetta face au positivisme » *Romantisme*, 1978, n°21-22, *Les Positivismes*, p. 149-160.

forment une grande partie des contre-révolutionnaires, Comte a obtenu une réputation détestable de promoteur de l'esprit scientifique, rejetant l'esprit théologique comme arriéré<sup>28</sup>.

En réalité, la pensée de Comte est plus nuancée et a connu des évolutions<sup>29</sup>. Dans sa jeunesse, Comte s'est certes prononcé contre la Restauration. Mais Comte rejette avec force la Révolution, qui a été pour lui un épisode négatif, c'est-à-dire destructeur : « Depuis trente ans que dure ma carrière philosophique et sociale, j'ai senti toujours un profond mépris pour ce qu'on nomma, sous nos divers régimes, l'opposition, et une secrète affinité pour les constructeurs quelconques<sup>30</sup>. »

Nous souhaitons ici donner une citation longue d'Auguste Comte, coupée en trois parties, pour familiariser les lecteurs avec cet étonnant penseur, sans le noyer sous des commentaires. Le fondateur du positivisme explique dans quelle lignée de pensée il se situe :

Les démolisseurs incomplets, comme Voltaire et Rousseau, qui croyaient pouvoir renverser l'autel en conservant le trône ou réciproquement, sont irrévocablement déchus, après avoir dominé, suivant leur destinée normale, les deux générations qui préparèrent et accomplirent l'explosion révolutionnaire [...]. Je n'attendis jamais que des entraves, spontanées ou concertées, chez les débris arriérés des sectes superficielles et immorales émanées de Voltaire et de Rousseau.

Auguste Comte emploie des termes durs contre Voltaire et Rousseau, références républicaines, dont il fait des « démolisseurs incomplets », qui auraient fondé des « sectes superficielles et immorales ». Ce sont eux qui ont causé la Révolution, que Comte ne décrit pas comme une émancipation mais comme une « explosion révolutionnaire ». Il explique ensuite son rapport aux philosophes :

Mais, à cette grande souche historique, j'ai constamment rattaché ce qu'offrirent de vraiment éminent nos derniers adversaires, soit théologiques, soit métaphysiques. Tandis que Hume constitue mon principal précurseur philosophique, Kant s'y trouve accessoirement lié ; sa conception fondamentale ne fut vraiment systématisée et développée que par le positivisme. De même, sous l'aspect politique, Condorcet dut être, pour moi, complété par de Maistre, dont je m'appropriai, dès mon début, tous les principes essentiels, qui ne sont plus appréciés maintenant que dans l'école positive. Tels sont, avec Bichat et Gall comme précurseurs scientifiques, les six prédécesseurs immédiats qui me rattacheront toujours aux trois pères systématiques de la vraie philosophie moderne, Bacon, Descartes, et Leibniz.

Hume, Kant, Condorcet et Maistre sont considérés de la même manière : ils sont des adversaires éminents, des précurseurs. Qu'ils proviennent des régimes théologiques ou

---

<sup>28</sup> Encore aujourd'hui dans les séminaires qui forment les futurs prêtres, il est d'usage de présenter Auguste Comte comme un ennemi du catholicisme, au même titre que Feuerbach, Marx et Nietzsche. Voir entre autres <https://www.collegedesbernardins.fr/content/histoire-de-la-philosophie-4e-periode-2016>

<sup>29</sup> Plusieurs études ont été faites sur la question depuis la biographie d'Henri Gouhier : Pierre Macherey, « Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution : Comte et Maistre », 1991 ; même auteur, *Études de philosophie française*, de Sieyès à Barni, 2013 ; Tonatiuh Useche Sandoval, « Auguste Comte's Reading of Maistre's *Du pape* : Two Theories of Spiritual Power », 2011 ; Laurent Clauzade, « Auguste Comte et la Révolution française. De la Convention à la République positiviste ».

<sup>30</sup> Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Éditions du Sandre, p. 16. Cette édition sera désormais abrégée en CP.

métaphysiques n'y change rien. Maistre jouit même de l'avantage de venir à la fin de cette liste, peut-être parce qu'il est né après les autres. Il est celui qui permet de compléter et de corriger les autres. Comte conclut sur son lien avec les époques les plus anciennes :

D'après cette noble filiation, le Moyen Âge, intellectuellement résumé par saint Thomas d'Aquin, Roger Bacon, et Dante, me subordonne directement au prince éternel des véritables penseurs, l'incomparable Aristote<sup>31</sup>.

Comte conserve le meilleur pour la fin : Aristote, avec cette épithète incroyable : « prince éternel des véritables penseurs ». Aristote est « prince » d'après l'étymologie de *princeps*, il est le premier dans la chronologie. Il est prince aussi par son autorité et son pouvoir, « éternel » et « incomparable », qui n'a pas d'équivalent dans le temps et dans l'espace.

Le dernier argument qui justifie l'inclusion d'Auguste Comte dans notre corpus est sa dénonciation du suffrage universel, dont le seul remède populaire a été la résistance catholique :

Pendant les quatre dernières années, un déplorable exercice du suffrage universel a profondément vicié la raison populaire, jusqu'alors préservée des sophismes constitutionnels et des complots parlementaires, concentrés chez les riches et les lettrés. Développant un aveugle orgueil, nos prolétaires se sont crus ainsi dispensés de toute étude sérieuse pour décider les plus hautes questions sociales. Quoique cette dégénération soit beaucoup moindre chez les occidentaux au Midi, que la résistance catholique abrita contre la métaphysique protestante ou déiste, des lectures négatives commencent à l'y trop propager<sup>32</sup>.

Comte se place du côté des catholiques contre les protestants. C'est encore un point de rencontre entre les trois auteurs.

Pour Maurras, la question de l'appartenance à la pensée contre-révolutionnaire est rendue délicate par l'éloignement temporel de plus en plus grand entre 1789 et son temps, parce que la société a évolué, que l'aristocratie de naissance n'a plus de pouvoir et qu'un retour en arrière n'est plus possible. Il a néanmoins fait l'éloge du courant de pensée contre-révolutionnaire et appelé de ses vœux une Contre-Révolution, notamment à la fin de *L'Avenir de l'Intelligence*, où il lance avec fracas :

Devant cet horizon sinistre, l'Intelligence nationale doit se lier à ceux qui essayent de faire quelque chose de beau avant de sombrer. Au nom de la raison et de la nature, conformément aux vieilles lois de l'univers, pour le salut de l'ordre, pour la durée et les progrès d'une civilisation menacée, toutes les espérances flottent sur le navire d'une Contre-Révolution<sup>33</sup>.

Pour réduire la distance temporelle de la Révolution et conserver une forme d'unité d'inspiration dix-neuviémiste, nous fixons comme date de fin à notre corpus l'année 1910, date de publication de *Kiel et Tanger*. Dans ce texte, Maurras annonce la prochaine Guerre mondiale à partir d'une analyse de la démocratie française qui ressemble de plus en plus à la démocratie

---

<sup>31</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 18-19.

<sup>32</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 31.

<sup>33</sup> *L'Avenir de l'Intelligence et autres textes*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2018, p. 642.

athénienne avant la défaite de Chéronée face à la Macédoine. L'annonce de la guerre relève du XX<sup>e</sup> siècle mais l'analyse de la démocratie relève du XIX<sup>e</sup>.

C'est surtout à l'époque de Maurras que les commentateurs ont souligné les liens qui uniraient les penseurs contre-révolutionnaires<sup>34</sup>. Pour la biographe de Léon de Montesquiou, personnage que nous avons déjà évoqué, il s'agit de constituer une liste d'auteurs autorisés. Elle écrit en évoquant Maurras : « Jules Lemaître l'a déclaré, comme théoricien, le digne continuateur des Maistre, des Bonald, des Auguste Comte et des Taine<sup>35</sup>. »

Henri Moulinié, qui a écrit sur Bonald en 1915, propose un classement :

Certains littérateurs et certains écrivains sociaux contemporains, M. Paul Bourget, M. Barrès, M. Charles Maurras et le groupe de l'Action française, ont repris la doctrine traditionaliste. [...] Mais leur traditionalisme se présente sous un aspect rajeuni. C'est par Taine et Renan, par Auguste Comte, par Le Play et Balzac, qu'ils entendent se rattacher, en même temps que Rivarol, à Maistre ou à Bonald. C'est au nom du positivisme, au nom de l'ordre identifié à la tradition, au nom des sciences historiques et sociales ou même des sciences naturelles, qu'ils reprennent le combat contre la Révolution française et qu'en faveur de la monarchie et de l'hérédité du pouvoir et des fonctions sociales, ils font le procès de la démocratie et des idées égalitaires<sup>36</sup>.

La liste la plus cocasse est celle proposée sous forme d'équation par Tony Kunter, plus récemment : Bourget « souhaite créer une chaîne de filiation qui correspondrait à l'équation suivante : (Bonald-Taine) x Comte ou/et Le Play = Bourget mais peut-être aussi Maurras<sup>37</sup>. »

Au cours de ces listes, nous avons vu apparaître bien des noms. Nos trois auteurs sont régulièrement associés entre eux, mais aussi avec deux autres dont nous n'avons pas encore parlé et qui posent de difficiles questions : Taine et Renan. Taine et Renan ont été critiques de la Révolution<sup>38</sup>, ils ont produit une œuvre volumineuse, ils avaient une solide connaissance de l'Antiquité et avaient les armes intellectuelles pour mener un combat d'herméneutique. Nous expliquons en note quelques arguments de fond qui ont éloigné Taine<sup>39</sup> et Renan<sup>40</sup> de notre

---

<sup>34</sup> Les listes d'auteurs contre-révolutionnaires semblent servir à mettre en valeur Maurras, pour montrer qu'il est un penseur important, qu'il s'inscrit dans une école de pensée influente. Bourget écrit en effet à Maurras comme un compliment, le 20 octobre 1926 : « vous avez continué, avec un courage égal à votre talent, la grande œuvre de reconstruction nationale, commencée au lendemain des premières ruines par Bonald et Maistre, puis reprise par Balzac, par Le Play, par Blanc de Saint Bonnet, pour ne citer que quelques noms de nos maîtres, enfin par Taine. » *Cher Maître*, p. 109. Jean de Fabrègues établit une lignée à propos de la pensée de l'ordre et de l'idée que la tyrannie est « gouvernement de l'étranger » : « Il me semble même qu'on touche là un joint [sic] où l'on a la joie de voir se rejoindre Bonnet et Pascal, Aristote et Saint Augustin, Saint Thomas et Comte, Bonald et Taine. Je m'excuse de ces lignes bien pédantes et terriblement universitaires, mon cher Maître. » *Cher Maître*, p. 133.

<sup>35</sup> Marguerite Coudekerque-Lambrecht, *Léon de Montesquiou, sa vie politique, l'Action française*, Nouvelle Librairie nationale, 1925, p. 46.

<sup>36</sup> Henri Moulinié, *De Bonald, la vie, la carrière politique, la doctrine*, Paris, Félix Alcan, 1915, p. 434.

<sup>37</sup> Tony Kunter, *Charles Maurras, la Contre-Révolution pour héritage, essai pour une histoire des idées politiques*, préface d'Olivier Dard, Nouvelles éditions latines, 2009, p. 62.

<sup>38</sup> Voir Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, éd. cit., p. 36.

<sup>39</sup> Taine aurait-il pu remplacer Auguste Comte dans notre corpus ? Taine cherche davantage à être écrivain qu'écrivain, il a une solide formation littéraire, il a une vision large de l'histoire, dénonce la Révolution comme « dissolution » (*Les Origines de la France contemporaine*, I, p. 315 cité par Nathalie Richard, *Hippolyte Taine*, Classiques Garnier, 2013, p. 189) et s'intéresse à l'Antiquité. Il perçoit l'histoire comme dialectique : « Pour concilier, il faut des

corpus, mais la raison est davantage circonstancielle : l'ampleur de leurs œuvres aurait rendu notre travail impossible. On pourra aussi regretter que ne soient pas plus présents dans la thèse les progressistes amateurs d'Antiquité, comme s'il n'y avait de défense de l'Antiquité que réactionnaire au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais une thèse ne peut pas étudier le sujet de « l'Antiquité au XIX<sup>e</sup> siècle ». Comme l'a choisi Joseph de Maistre pour ses *Soirées de Saint-Petersbourg*, le nombre de trois interlocuteurs est le nombre parfait pour mener un vrai « entretien » sur un seul « sujet grave<sup>41</sup> », il évite les écueils du monologue complaisant et l'éparpillement d'une conversation à un plus grand nombre de participants. Nous ne nous interdisons pas d'aller chercher ponctuellement chez d'autres auteurs, comme Bossuet ou Bonald, des points de comparaison, au besoin. Mais comme le dit le chevalier des *Soirées de Saint-Petersbourg* : « Si nous avions ici un quatrième, il nous gênerait fort<sup>42</sup>. »

À présent que nous avons écarté les autres auteurs, qu'est-ce qui unit Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras ? Certes ils n'ont pas vécu à la même période, ils n'ont pas le même rapport à la religion et à l'universalisme, ils n'ont pas fondé les mêmes courants de pensée ; certes des disciplines universitaires différentes les revendiquent, parce que Joseph de Maistre semble désormais appartenir aux littéraires, Auguste Comte aux philosophes et Charles Maurras aux historiens ; mais ils ont d'après nous des points communs supérieurs qui justifient qu'on les étudie ensemble. Ils appartiennent au même ensemble géographique, le Midi latin, qu'ils opposent au Nord protestant et à l'individualisme parisien<sup>43</sup> ; ils partagent le même rejet de la Révolution et

---

termes contraires, en l'existence desquels on croie invinciblement » (Lettre du 25 mars 1849 à Prévost-Paradol, *Correspondance* I p. 70). Il est conscient que la modernité « est sortie de l'antique » mais « il est clair qu'on ne va pas recommencer entièrement sur de nouveaux frais, que l'antique transformé sert, que la combinaison nouvelle sera partout supérieure à la première. Nous partons d'un point de départ plus élevé que l'Antiquité. » *Correspondance* I, p. 120. Mais plusieurs éléments rendraient sa présence incohérente : il n'a pas d'affinité avec Joseph de Maistre, il pense que le christianisme a faussé le développement de l'Histoire (*Essai de biographie intérieure*, 1975, p. 348), Maurras le cite surtout pour contester son analyse du classicisme, ses vues sur l'Antiquité se trouvent dans des petites lettres ou brouillons, mais pas dans une véritable œuvre. Son *Essai sur Tite-Live* est une œuvre de circonstance qui peine à s'imposer, à cause de sa « critique de l'éloquence » et de ses « jugements négatifs portés sur les auteurs anciens » (Nathalie Richard, *Hippolyte Taine*, Classiques Garnier, 2013, p. 42). Angèle Kremer-Marietti estime que Taine procède « en fondant en tout et pour tout l'œuvre d'art sur l'imitation » « Sur l'esthétique de Taine », *Romantisme*, 1981, 11, 32, p. 26. Taine paraît donc plutôt comme un contradicteur que comme un interlocuteur. Le dialogue avec Comte nous paraît plus cohérent.

<sup>40</sup> Pour Renan, nous nous retrouvons dans le jugement de Pierre Lasserre : « Peu importe que, dans certaines têtes supérieures, mais de formation trop complexe, chez un Renan, par exemple, le culte de la sagesse d'Athènes ait pu s'allier à des cultes qu'Athènes eût couverts d'opprobre. » *Mercur de France*, 1902, n°6, p. 596. L'intérêt de Renan pour l'Antiquité est trop complexe pour ne pas déborder notre étude. En argument supplémentaire, la question de la Grèce chez Renan fait l'objet d'un livre entier : Henri Peyre, *Renan et la Grèce*, Nizet, 1973.

<sup>41</sup> *SSP*, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 686.

<sup>42</sup> *Ibid.* On aurait pu se poser la question d'intégrer au corpus l'historien Fustel de Coulanges qui semble connaisseur de l'Antiquité et apprécié par Maurras, mais l'absence de citations de lui dans les œuvres que nous avons lues nous a paru le mettre *de facto* en périphérie. Sur la question, on pourra consulter Catherine Valenti, « L'Action française et le Cercle Fustel de Coulanges à l'école de l'Antiquité (première moitié du xx<sup>e</sup> siècle) », *Anabases*, n°4, 2006, p. 49-64.

<sup>43</sup> D'un point de vue biographique, un point commun les relie : ce sont trois auteurs nés dans le Sud, respectivement à Chambéry, Montpellier et Martigues. Est-ce un élément distinctif ? Comte est le plus parisien des

de la démocratie ; ils ont été souvent associés par leurs contemporains, comme nous l'avons vu plus haut ; ils ont le même rapport à l'écriture, qui refuse l'expression désintéressée et cherche l'écriture « utile ». Maistre emploie ce mot au début de *Du Pape* : « Il s'agit d'être utile et rien de plus<sup>44</sup> ». S'il emploie des figures de rhétorique c'est pour convaincre, non pour plaire. Comte va plus loin en refusant tout art et toute rhétorique :

[S'il] fallait écouter tout le monde, on n'aurait plus de style. [...] Je crois avoir le style propre au sujet, c'est-à-dire le style scientifique, et non celui recommandé par les faiseurs de rhétorique. [...] J'écris sous l'inspiration de ma pensée et sans aucune espèce d'art [...]. Mon style sera-t-il plus tard plus animé, plus varié, plus chargé d'images, quand je m'occuperai de choses plus concrètes ? Je n'en sais rien et ne me soucie nullement de le savoir. Tout ce dont je suis bien certain, c'est de ne pas faire le moindre effort pour cela<sup>45</sup>.

L'écriture sert à transmettre les idées, et rien de plus<sup>46</sup>. Maurras a écrit des genres plus variés, des poèmes, des contes, de la critique littéraire, mais il insiste toujours sur les idées qu'il veut exprimer. Il met ainsi en garde son lecteur dans la préface de son recueil de contes de 1895 :

Gardez donc de vous attarder à la lettre et à l'apparence. J'ai écrit un livre de fables. N'y cherchez pas la nouveauté des intrigues ourdies ni des étrangetés d'attitudes et de peintures, ni davantage

---

trois, mais nous avons vu qu'il lui arrive d'opposer le nord protestant au sud catholique (*CP*, éd. cit., p. 31). Il estime même que la régénération positiviste viendra du Midi : « Néanmoins, même envers cet avènement final de la véritable unité, la différence générale entre le Nord et le Sud du système occidental continuera de se faire sentir. Dans le volume suivant, je démontrerai spécialement que la commune régénération doit commencer au Midi, malgré la tendance des trois derniers siècles à changer l'ordre d'évolution déterminé par l'ensemble du passé. » (*Système de politique positive*, Carilian-Goeury, Valmont, 1854). Maurras insiste beaucoup sur la latinité de Comte, qu'il nomme « languedocien » (DPC). Pour lui, il appartient au classicisme : « les élèves de cet Auguste Comte, dont l'influence, parallèle à celle de Sainte-Beuve, eût mérité d'être honorée et soutenue par tous les pays de culture classique, mais dont on n'a même point célébré déceimment le centenaire qui tombait en janvier dernier... » (*Trois idées politiques*) De même, Maistre critique le labeur du Nord, la science moderne qui ploie « sous l'habit étriqué du Nord, la tête perdue dans les volutes d'une chevelure menteuse, les bras chargés de livres et d'instruments de toute espèce » (*Œuvres*, éd. cit., p. 493. Thibaudet dit de Maistre non seulement qu'il a pensé hors de Paris, mais contre Paris (Cnrs, 2007, p. 112).

<sup>44</sup> « Il s'agit d'être utile et rien de plus », introduction à *Du Pape*, Droz, 1966, p. XXIX. Il fait l'éloge de l'écriture de Plutarque : « Jamais il ne se livre à son imagination ; jamais il n'est poète ; ou, s'il invente, ce n'est pas seulement pour embellir, c'est pour fortifier la vérité. » Trédaniel, 1980, tome 2, p. 280. Constatant des différences entre des historiens antiques : « En lisant les anciens historiens il ne faut jamais oublier qu'ils sont tous plus ou moins poètes. » *Sur les délais*, note 25. À l'inverse, Bacon « rarement résiste à l'envie d'être poète. L'image se présente avant tout à son esprit, et le contente. Quant à la justesse, c'est autre chose. » *Examen de la philosophie de Bacon*, chapitre premier. Maistre aurait même fait un vœu, « assez bien gardé depuis un grand nombre d'années, de ne plus lire des vers [...] Je ne reçois plus chez moi de bacchantes, encore moins de nymphes », Lettre du 13 mars 1820 à M. le comte de Marcellus, Turin.

<sup>45</sup> Lettre à Valat du 8 septembre 1824, *Correspondance Générale*, p. 130. Chez Comte, « l'expression doit constamment aboutir à la communication », *CP*, éd. cit., p. 23-24. Comte n'a pas le temps de faire de la littérature, il se justifie dans le *Système de politique positive* : « mon énergique résolution qui me fit sacrifier toute vanité littéraire au besoin majeur de terminer à temps mon immense tâche objective. » Etienne Gilson a critiqué la précision de son vocabulaire : « en prose, lorsqu'il vise un mot, Comte met souvent à côté », *L'École des Muses*, p. 171.

<sup>46</sup> Même pour Maistre, les mots sont parfois un « fardeau inutile » face au « fond des choses » : « il en résulte que l'esprit de l'homme, avant même qu'il lui ait été possible de commencer à s'occuper du fond des choses, s'est déjà épuisé à soulever le fardeau inutile des mots. » *Commentaire sur l'ouvrage de Méthode*, OC, t. VIII, p. 437-438.

aucun souci de couleur historique. J'ai banni ce souci [...]. Qui cherchera le sens des choses ? On ne veut plus qu'en être ému<sup>47</sup>.

Ses textes ne sont pas des contes, ce sont des fables, ils n'appartiennent pas à un genre de courtes fictions amusantes mais à un genre antique à visée démonstrative.

Le dernier point commun que nous voulons souligner est que les trois auteurs se sont connus, lus, appréciés et qu'ils se citent régulièrement sur le sujet qui nous intéresse, l'Antiquité. Comte fait régulièrement l'éloge de Maistre, Maurras a entendu parler de Maistre et de Comte dès sa jeunesse, même s'il ne les a pas lus tout de suite.

Prenons seulement deux exemples, pour justifier l'unité d'inspiration de nos auteurs par rapport à l'Antiquité et ne pas empiéter sur nos développements. Nous avons déjà cité l'éloge d'Aristote par Auguste Comte. Pour Maistre aussi, Aristote est un auteur extraordinaire :

[Personne] n'a *plus* et *mieux* défini que les Anciens ; Aristote surtout est merveilleux dans ce genre, et sa métaphysique entière n'est qu'un dictionnaire<sup>48</sup>.

Pour Maurras, Aristote est aussi « incomparable » que pour Comte :

Seul, à travers la méconnaissance et l'insulte, Aristote, « l'incomparable Aristote », comme dit Comte, est continué dignement ; barbares de goût et de mœurs, nos Modernes tiennent du moins à l'enchaînement du savoir, mais on s'occupe beaucoup plus d'en accroître la vaine somme que de l'ordonner et de la distribuer à propos<sup>49</sup>.

Maistre, Comte et Maurras emploient presque les mêmes mots pour souligner le privilège d'Aristote, celui de la précision dans la pensée.

Le deuxième exemple est celui de la division de la Grèce. Maistre a écrit le premier : « il y a dans le caractère grec quelque chose d'inexplicable qui s'oppose à toute grande association, à toute organisation indépendante, [...] elle est fondée sur le caractère éternel de cette nation, qui est née divisée, s'il est permis de s'exprimer ainsi<sup>50</sup> ». Comte résume la formule à son tour : « Suivant l'heureuse expression de de Maistre, on peut dire en quelque sorte que la Grèce était née divisée<sup>51</sup>. »

Maurras reprend l'idée en la mettant à distance :

---

<sup>47</sup> *Chemin de Paradis*, Calmann-Lévy, 1895, p. VI-IX, Préface. Maurras écrit de Mistral : « Non, Mistral n'est pas de ce groupe, où l'on souffle sans arrière-pensée dans les sept trous de la syrinx, pour le simple agrément de la mélodie, que les auditeurs soient les pâtres amis ou les tigres sylvestres. Puvis de Chavannes a dû fixer quelque part ces profils de doux monomanes, autour desquels croissent, pur accident, les murailles des villes. Le monde extérieur n'existe guère en eux que pour les tourbillons des formes et des sonorités qu'ils en tirent, afin d'en maçonner les murs de leur extase. Les tribunats ni les consulats ne sont point faits pour eux. Ils ignorent les masses dont ils sont ignorés et la vision des attroupements futurs de la « postérité » leur est, au fond, indifférente. La Beauté leur suffit. » *Observateur français*, « La Reine Jeanne », 19 Juillet 1890.

<sup>48</sup> Joseph de Maistre, *SSP, Œuvres*, sixième entretien.

<sup>49</sup> Charles Maurras, *Anthinéa*, 1901, « La naissance de la raison », section IX.

<sup>50</sup> Joseph de Maistre, *Du Pape*, Droz, 1966, p. 338.

<sup>51</sup> Auguste Comte, *CPP*, Hermann, 1975, t. II, p. 307, 53<sup>e</sup> leçon.

Car les Grecs [...] ne connurent pas cette idole romaine de l'unité. La diversité ne les effraya point, ni même l'anarchie. Ils gardèrent le goût de la liberté dont on meurt. – Cette thèse est fameuse chez les Allemands qui ne l'ont pas inventée : un Auguste Comte, un Joseph de Maistre, un Bossuet même l'ont défendue, et, je ne crains pas de le dire, non sans erreur ni confusion<sup>52</sup>.

Ces trois auteurs partagent donc une grande connaissance de l'Antiquité, une admiration non pour toute l'Antiquité mais pour certains auteurs et certaines époques, comme Aristote, ils font la même analyse de l'unité politique romaine opposée à la division grecque. Leurs points communs sont si forts qu'il devient inutile de les voir comme de simples représentants du courant contre-révolutionnaire et qu'il convient de prendre en compte toute leur œuvre, non pas seulement l'historique et la politique, mais l'artistique et la littéraire.

Trois personnages, qui appartiennent au même siècle mais pas à la même génération, qui ont entre eux des points communs forts malgré des divergences, qui forment une sorte de famille, qui se retrouvent après avoir perdu une guerre : cela nous fait penser à un très ancien récit, celui de la fuite d'Énée après la chute de Troie, et à sa splendide représentation sculptée par Le Bernin, *Énée, Anchise et Ascagne*. On y voit trois personnages qui marchent, le dos courbé après l'épreuve. En signe d'exotisme par rapport à notre temps, ce n'est pas l'enfant-roi qui est sur les épaules du père, mais le vieillard. Ce dernier porte une petite statue, celle des pénates, divinités protectrices du foyer. Par allégorie, Comte porterait Maistre sur les épaules et Maurras suivrait derrière. Tous les trois fuient leur cité en ruine et cherchent un nouvel endroit pour installer leurs pénates.

Ces trois personnages ne sont pas les survivants d'une apocalypse contemporaine, ils ne veulent pas tout recommencer, ils ne veulent pas fonder une société idéale, ils portent un héritage avec eux, qu'ils conservent précieusement : cela correspond dans notre sujet à l'Antiquité. Que devient l'Antiquité après sa disparition et sa récupération ? C'est à cette question que répond la « réception de l'Antiquité ».

L'absence de référence à l'Antiquité dans la définition des antimodernes est une manifestation d'un phénomène plus général : les études littéraires négligent de plus en plus l'Antiquité, non à cause d'un éloignement de fond mais à cause d'une méconnaissance croissante<sup>53</sup>. Il nous a donc fallu chercher une manière de comprendre la présence de l'Antiquité

---

<sup>52</sup> Charles Maurras, « À propos des deux Frances [sic] – l'unité française », *GdF*, 22 novembre 1905, repris dans *Quand les Français ne s'aimaient pas*, Nouvelle Librairie nationale, 1916, p. 188.

<sup>53</sup> L'analyse de la spécialisation moderne par Auguste Comte nous aide à comprendre ce phénomène. Il explique que la spécialisation est un mouvement profond depuis la fin de l'époque théologique, notamment à cause de l'accumulation des connaissances modernes qui rend difficile leur maîtrise : « Il est donc aisé de concevoir pourquoi l'esprit d'ensemble, aujourd'hui si rare, devait, au contraire, se rencontrer fréquemment en un temps où, non seulement la faible étendue des diverses notions permettait à chacun de les embrasser toutes, mais où surtout

dans notre corpus. La réponse est venue de la recherche en histoire. Pascal Payen a défini le concept de « réception de l'Antiquité » dans un article majeur : « L'Antiquité et ses réceptions : un nouvel objet d'histoire<sup>54</sup> ».

Les deux mots de l'expression « réception de l'Antiquité » sont importants. Que désigne l'Antiquité ? Le monde antique a disparu, mais, comme l'écrit Pascal Payen,

l'Antiquité ne disparaît pas avec « la fin du monde antique », quel que soit le moment assigné à cet événement. [...] les différentes Méditerranées et l'Empire romain connaissent des mutations lentes et profondes dans les domaines politique et institutionnel, culturel et religieux. Les transformations qui adviennent alors ne font pas disparaître les héritages de la Grèce et de Rome, ceux qui se diffusent le plus largement, d'autres aussi, nombreux et féconds. Elles les absorbent, elles les préservent, elles les transforment. Après l'Antiquité existe ainsi une autre Antiquité. Celle-ci ne se réduit pas aux chefs-d'œuvre de la littérature classique, mais elle prend place à l'intérieur d'un espace beaucoup plus large, celui du rapport entre les Anciens et les Modernes<sup>55</sup>.

La Grèce et Rome n'ont pas disparu après la fin de leur indépendance politique. Elles ont laissé de nombreux héritages, historique et littéraire, « politique et institutionnel, culturel et religieux ». La réception de l'Antiquité au sens le plus restreint étudie la réception des « chefs-d'œuvre de la littérature classique », ceux des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles av. J.-C. à Athènes et du II<sup>e</sup> av. J.-C. au I<sup>er</sup> ap. J.-C. à Rome. Dans un sens plus large, elle étudie les différents rapports entre « les Anciens et les Modernes », la compréhension des institutions, des événements historiques, des mythes et des textes élaborés avant le Moyen Âge.

Le deuxième mot à définir est celui de « réception ». Ce mot a reçu beaucoup de sens grâce au développement de l'herméneutique philosophique et littéraire, mais dans ce contexte, Pascal Payen le définit par opposition à « survie », « présence » et « influence » de l'Antiquité :

L'Antiquité, telle que nous l'appréhendons, n'est pas un dépôt inerte, dont les *traces* seraient à repérer, à décrire, à accumuler, cet entassement servant à lui seul de témoignage d'une *présence*, d'une *influence*, selon la terminologie d'une histoire intellectuelle désuète. La mise au jour et l'analyse des différentes formes de réception des mondes anciens, des transformations qu'elles rencontrent et auxquelles elles participent, ont valeur de refondations, qui font apparaître l'Antiquité comme un objet mobile, changeant, ouvert, participant de l'incessante création du présent<sup>56</sup>.

L'idée de survie de l'Antiquité sous-entendrait que l'Antiquité aurait eu un sens unique à son époque, qui aurait disparu ensuite pour le plus grand nombre mais aurait été conservé tant bien que mal par un petit nombre de savants ou de disciples. L'idée de survie sous-entend celle de menace et d'extinction. L'idée de réception insiste à l'inverse sur la multiplicité, sur l'ouverture du matériau initial et sur la valeur de ses transformations, qui ne sont pas nécessairement des

---

leur commune subordination à une même philosophie théologique les rendait toujours immédiatement comparables entre elles. » *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 273.

<sup>54</sup> Pascal Payen, « L'Antiquité et ses réceptions : un nouvel objet d'histoire », éditorial de la revue *Anabases*, n°10, 2009, p. 9-23.

<sup>55</sup> Pascal Payen, « L'Antiquité et ses réceptions », art. cit., p. 10-11.

<sup>56</sup> Pascal Payen, « L'Antiquité et ses réceptions », art. cit., p. 23.

héritages fidèles ou des récupérations malintentionnées, mais des lectures concurrentes. L'historien permet ainsi l'étude de nombreuses manifestations de réception de l'Antiquité, non pas seulement dans les « chefs-d'œuvre », mais dans la transmission scolaire, les éditions, les dictionnaires, les archives et les textes historiques.

La réception de l'Antiquité a donc trois intérêts, d'une part pour les spécialistes de l'Antiquité, parce qu'elle leur montre qu'eux-mêmes sont pris dans une époque et séparés de l'Antiquité par de nombreux intermédiaires, parce qu'elle révèle que bien des lectures futures sont en germe dans l'œuvre elle-même<sup>57</sup> ; d'autre part, elle est utile pour les Modernes, parce qu'elle leur montre que les phénomènes qu'ils étudient s'inscrivent dans le temps long et parce qu'elle met en valeur les transformations des Modernes<sup>58</sup>, enfin elle est utile comme discipline à part entière, parce qu'elle montre comment les savoirs se créent et se transmettent<sup>59</sup>.

La réception de l'Antiquité définie ainsi rencontre aussi des limites : en suivant une méthode venue des études historiques, le littéraire ne risque-t-il pas d'oublier ce qui fait la spécificité de la littérature ? Cette question se pose particulièrement pour notre corpus, qui, comme nous l'avons vu, ne comprend pas de chefs-d'œuvre classiques ou de littérature désintéressée, mais des textes souvent considérés comme des documents. Or bien des historiens manifestent du mépris pour la littérature, qui serait une discipline naïve loin des vrais enjeux, qui ne s'attacherait qu'à l'étude des virgules ou aux divagations d'un individu isolé, sans pouvoir, ignorant qu'il n'est là que parce que la société le lui permet, en lui laissant le temps de son loisir insignifiant. Vue ainsi, la Réception littéraire de l'Antiquité devient une petite branche de la vraie Réception historique de l'Antiquité, parce que les historiens s'intéressent à tous les textes, à tous les supports, aux gros volumes sérieux des historiens et aux kilomètres d'archives, alors que le littéraire ne s'intéresse qu'à quelques œuvres, les œuvres dites « littéraires ».

En réalité, l'historien et le littéraire n'ont pas les mêmes attentes face aux textes, comme l'écrit Antoine Compagnon :

---

<sup>57</sup> Nous ne citerons pas toutes les études qui existent, étant nombreuses, notamment depuis la fondation de la revue *Anabases*, mais seulement les études qui ont inspiré notre travail : Noémi Hepp, *Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, 1968 ; Russell Goulbourne « Horace au siècle des Lumières : *sapere aude* et la pré-histoire de la devise kantienne », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Voltaire foundation, 2006, n°12, p. 167-183.

<sup>58</sup> Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Vrin, 1994 ; Catherine Volpilhac-Augier, « Dialogue de Jean-Jacques et de Sénèque aux Enfers », *Rousseau and the Ancients*, Philipp Stewart (dir.), Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 2001 ; Carlos Lévy, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 2002 ; Gaëlle Guyot, *Latin et latinité dans l'œuvre de Léon Bloy*, Champion, 2003 ; Frédéric Martinez, « Faux comme l'Antique ou les ambiguïtés du néoclassicisme », *Revue d'histoire littéraire de la France*, mars 2008, n°1, pages 101 à 132 ; Jean-Noël Jeanneney, *Clemenceau, dernières nouvelles du Tigre*, CNRS éditions, 2016 [qui contient un chapitre sur Clemenceau et la Grèce].

<sup>59</sup> *La réception du latin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours : actes du Colloque d'Angers des 23 et 24 septembre 1994*, Georges Cresbon et Laurence Richer (dir.), Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1996 ; Françoise Waquet, *Le latin ou l'Empire d'un signe*, Albin Michel, 1998 ; *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, un exemplum contesté ?* Chryssanthi Avlami (dir.), L'Harmattan, 2000 ; Marc Fumaroli, *Le sablier renversé : Des Modernes aux Anciens*, Gallimard, 2013.

*L'illusion génétique* [celle qui explique l'œuvre par son processus de genèse], comparable aux autres illusions que la théorie a dénoncées (les illusions intentionnelle, référentielle, affective, stylistique), consiste à croire que la littérature peut, et doit, s'expliquer par des causes historiques. [...] La théorie littéraire accuse l'histoire littéraire de noyer la littérature dans un processus historique qui méconnaît sa « spécificité » de littérature (le fait qu'elle échappe à l'histoire). [...] Le point de vue diachronique sur la littérature (la littérature comme document) et le point de vue synchronique (la littérature comme monument) paraissent inconciliables<sup>60</sup>.

Les uns considèrent la littérature comme « document » et les autres comme « monument ». Les premiers pensent que la littérature s'explique par des « causes historiques » et les seconds qu'elle « échappe à l'histoire ». Le problème que décrit Antoine Compagnon relève certes de la théorie, parce qu'en pratique les historiens et les littéraires partagent beaucoup de points communs, mais il a des conséquences sur le statut qu'on donne au texte. Reconnaître la « spécificité » du texte est-ce le restreindre ? Comment répondre aux critiques des historiens ? Le littéraire peut y répondre de deux manières, soit en parlant de l'histoire à sa manière, pour montrer que c'est l'histoire qui est une sous-branche de la littérature et non l'inverse, soit en précisant sa définition de la littérature.

Joseph de Maistre considère que l'histoire n'est pas une matière d'enseignement à apprendre à l'école, parce que le seul savoir, c'est celui de la lecture : « L'histoire est dans les livres ; celui qui veut savoir n'a qu'à lire<sup>61</sup> ». Or la réflexion sur la lecture est au centre des études littéraires et à la marge des études historiques. Savoir lire un texte, comprendre ses sous-entendus, son élaboration, ses rééditions, ses évolutions est aussi important pour l'historien que pour le littéraire, parce que le passé se présente sous la forme de textes :

[Le] passé, comme l'ont répété à satiété toute une série de théoriciens de l'histoire, ne nous est pas accessible autrement que sous la forme de textes – non pas des faits, mais toujours des archives, des documents, des discours, des écritures –, eux-mêmes inséparables, renchérissement-ils, des textes qui constituent notre présent. [...] L'histoire des historiens n'est plus une ni unifiée, mais se compose d'une multiplicité d'histoires partielles, de chronologies hétérogènes et de récits contradictoires. Elle n'a plus ce sens unique que les philosophies totalisantes de l'histoire lui voyaient depuis Hegel. L'histoire est une construction, un récit qui, comme tel, met en scène le présent aussi bien que le passé ; son texte fait partie de la littérature. L'objectivité ou la transcendance de l'histoire est un mirage, car l'historien est engagé dans les discours par lesquels il construit l'objet historique<sup>62</sup>.

Les historiens s'occupent des textes et créent des textes. Ils sont des lecteurs et des auteurs. Ils doivent pouvoir interpréter les textes, se soucier des formes qu'ils emploient, être conscients que leur discipline est ancrée dans un genre et dans un temps.

---

<sup>60</sup> Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, Seuil, 1998, p. 234.

<sup>61</sup> Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie, *OC*, t. VIII, p. 183.

<sup>62</sup> Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, éd. cit., p. 264.

La deuxième manière de répondre est la définition de la littérature. La littérature ne s'intéresse-t-elle qu'aux « chefs-d'œuvre » et aux « monuments », comme on l'a vu dans les citations précédentes ? Une définition un peu rapide peut nous le faire croire. La littérature s'est parfois définie comme exclusive : « Dire que tel texte est littéraire, c'est toujours sous-entendre que tel autre ne l'est pas<sup>63</sup> ». La littérature se définit ainsi de manière relative et négative : elle désigne les textes qui intéressent les littéraires, qui sont susceptibles de figurer dans les programmes scolaires ou dans les concours, par opposition aux autres. Comme l'a écrit Roland Barthes, « la littérature, c'est ce qui s'enseigne<sup>64</sup> ». Dans ce cas, nos trois auteurs ont peu de chances de figurer dans la littérature, ils ne relèvent ni du savoir minimal qui doit être partagé par tous les élèves d'une génération, ni des grands modèles que doivent maîtriser les étudiants, ni même des genres mineurs que les critiques se plaisent à faire sortir épisodiquement de l'oubli, comme le poème en prose ou le drame bourgeois.

Une autre définition de Roland Barthes exclut nos auteurs de la littérature, celle qui oppose les « écrivains » aux « écrivants<sup>65</sup> ». Les écrivains sont ceux qui se préoccupent avant tout de l'écriture, qui se demandent « comment écrire<sup>66</sup> ». Les écrivants sont ceux qui se préoccupent avant tout de ce qu'ils veulent transmettre, ils se demandent « quoi écrire ». Même si l'écrivain essaie de parler du monde, son œuvre reste irréaliste et ambiguë, alors que l'écrivain « considère que sa parole met fin à une ambiguïté du monde, institue une explication irréversible (même s'il l'admet provisoire), ou une information incontestable (même s'il se veut modeste enseignant)<sup>67</sup> ». Encore une fois, nos auteurs se retrouvent du mauvais côté du classement : du fait qu'ils cherchent à transmettre des pensées et à écrire des formes non ambiguës, ils se retrouvent classés comme des écrivants.

Ces définitions nous empêchent donc de traiter notre sujet. Est-ce parce que notre sujet n'est pas littéraire ou parce que ces définitions sont discutables ? Rappelons que notre intention n'est pas de définir toute littérature et de renouveler des exclusions. Ce que nous cherchons à faire, c'est d'abord de trouver des outils critiques proprement littéraires pour aborder nos textes, puis de considérer nos textes comme littéraires. Nous avons trouvé trois solutions. La première est la définition antique de la littérature, la deuxième concerne la qualité intrinsèque du texte, la troisième l'effet du texte.

L'intérêt d'étudier la réception littéraire de l'Antiquité est de déplacer les œillères modernes. Les exclusions des Modernes n'ont pas de sens pour les Anciens. Constatant l'opposition

---

<sup>63</sup> Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, éd. cit., p. 34.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Roland Barthes, « Écrivains et écrivants », *Œuvres complètes*, Seuil, 1993, t. I, p. 1277-1282 [1<sup>ère</sup> éd. 1960].

<sup>66</sup> Roland Barthes, « Écrivains et écrivants », art. cit., p. 1278.

<sup>67</sup> Roland Barthes, « Écrivains et écrivants », art. cit., p. 1280.

moderne entre les textes scientifiques et les textes littéraires, Martin et Gaillard écrivent : « il n'en était pas de même dans l'Antiquité, où tout 'scripteur' d'un ouvrage, quel que fût le contenu de cet ouvrage, adoptait peu ou prou le comportement d'un 'écrivain'. [...] Aussi le traité technique doit-il être considéré à Rome comme un authentique genre littéraire<sup>68</sup> ». Il est ainsi stimulant de considérer tout texte écrit comme relevant de la littérature, les poèmes, les traités d'agriculture, les articles de journaux<sup>69</sup>, les recettes de cuisine, les modes d'emploi, pour voir jusqu'où peut aller l'ingéniosité du commentateur. Tout texte peut faire l'objet d'un commentaire, ne serait-ce que pour évaluer sa pertinence. Cette recette permet-elle de faire une bonne cuisine ? Est-il facile d'appliquer ce mode d'emploi ? Ces commentaires n'ont-ils pas autant d'utilité que celui qui se demande s'il est utile que les Grecs fassent la guerre pour Hélène ou celui qui essaie de situer avec précision les voyages d'Ulysse ? Les textes d'Homère comptent parmi les plus littéraires de l'Antiquité et parmi les plus utiles. Pour un antique, l'utilité pratique d'un texte ne nuit pas à sa qualité littéraire. De même pour les Modernes, l'expression de la pensée semble incompatible avec la littérature : « L'idéologie et la création font mauvais ménage » comme l'écrit un critique récent qui ne cesse d'affirmer cette idée<sup>70</sup>. Encore une fois, cette opposition entre la pensée et la littérature n'a pas de sens pour un antique. Nous allons voir justement que l'expression de la pensée implique une réflexion sur la forme.

Nous pouvons néanmoins aller plus loin. Il ne s'agit pas ici d'employer des outils littéraires sur des textes non littéraires, mais plutôt de prouver que nos textes relèvent aussi de la littérature. Ils ont la chance d'être plus riches que des recettes de cuisine : ils nourrissent l'esprit, ils sont plus longs, on connaît leur auteur, on peut les lire et les relire, repérer des récurrences et les interpréter. Ces intérêts relèvent de qualités du texte, qu'on peut définir de manière formelle. Ce n'est pas parce qu'un auteur a envie d'écrire un texte en vue de communiquer une pensée ou parce qu'aucun programme scolaire ne le choisit que le texte n'a aucune qualité. La littérature repose sur un certain emploi du langage, qui ressemble au langage de tous les jours, mais qui est « plus dense, plus cohérent, plus complexe » :

La littérarité (la défamiliarisation) ne résulte pas de l'utilisation d'éléments linguistiques propres, mais d'une organisation différente (par exemple plus dense, plus cohérente, plus complexe) des

---

<sup>68</sup> René Martin et Jacques Gaillard, *Les Genres littéraires à Rome*, Nathan, 1990, p. 173-174.

<sup>69</sup> L'exclusion de la production journalistique hors de la littérature a eu aussi des effets contre la bonne réception des textes de Maurras. Mais comme le rappelle Marie-Ève Thérenty, avant les années 1930, les écoles de journalisme n'existent pas. Les écrivains, les hommes politiques et les journalistes ont la même formation et les mêmes ambitions. Voir *La littérature au quotidien : poétiques journalistiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, 2007.

<sup>70</sup> Jeanyves Guérin, « Le Maurrassisme au théâtre », *Maurrassisme et littérature*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012, p. 185-199. Non seulement la citation peut être contestée mais la thèse même de l'article, à savoir que les idées de Maurras n'ont eu aucun effet sur le théâtre. Voir *L'Action française*, 15 décembre 1907, « Le théâtre d'Action française » de Maurice Pujo, qui a écrit lui-même une pièce de théâtre inspirée d'Aristophane.

mêmes matériaux linguistiques ordinaires. Autrement dit, ce n'est pas la métaphore en soi qui ferait la littéarité d'un texte, mais un réseau métaphorique plus serré, faisant passer les autres fonctions linguistiques à l'arrière-plan. Les formes littéraires ne sont pas différentes des formes linguistiques, mais leur organisation les rend (du moins certaines d'entre elles) plus visibles. Bref, la littéarité n'est pas affaire de présence ou d'absence, de tout ou rien, mais de plus et de moins (davantage de tropes par exemple) : c'est le dosage qui produit l'intérêt pour le lecteur<sup>71</sup>.

Antoine Compagnon résume ici l'analyse de Jakobson avant de la critiquer, de manière trop légère à notre goût. Il estime que cette définition ne s'applique pas bien pour « l'écriture blanche », sans style, celle de Camus – et de Houellebecq faudrait-il aujourd'hui ajouter –, et qu'elle risque de transformer la publicité, qui contient des figures de style, en « sommet de la littérature ». D'après nous, ces contre-arguments ne fonctionnent pas : l'écriture blanche contient peut-être peu de figures de style, mais elle est passionnante quand on la met en relation avec d'autres textes du même auteur. Ce style de texte n'est peut-être pas plus dense qu'une conversation anodine, mais il est plus cohérent. Cela fonctionne avec les textes de la littérature populaire, qui peuvent trouver une littéarité à partir du moment où leur auteur a écrit plusieurs textes, si des motifs reviennent, comme celui des apparences trompeuses ou des familles de substitution. En outre, la publicité, dont on connaît rarement l'auteur, est difficile à relier à une subjectivité, elle est peut-être plus dense, mais pas plus cohérente.

Le dernier critère que nous retenons est celui de l'effet du texte. Si un texte considéré comme peu littéraire peut avoir les mêmes effets qu'un texte très réputé, c'est peut-être parce que le premier n'a pas été bien évalué. La question « que peut la littérature » est devenue plus urgente que la question « qu'est-ce que la littérature<sup>72</sup> » d'après Antoine Compagnon, qui propose une liste des effets de la littérature dans sa leçon inaugurale au Collège de France. L'effet le plus classique cherché par les auteurs est d'instruire et de plaire. Cet effet peut réunir les amateurs de fables et d'essais. L'instruction est plus délicate à trouver dans le roman, genre plus habitué à peindre la séduction et la tromperie que la fidélité et l'amour vrai. Les amateurs de roman ont trouvé leur morale, qui est devenue un lieu commun depuis que Zola a écrit : « les chefs-d'œuvre du roman contemporain en disent beaucoup plus long sur l'homme et sur la nature, que de graves ouvrages de philosophie, d'histoire et de critique<sup>73</sup>. » En effet, le roman apprend plus sur les mouvements intimes et quotidiens de la pensée et des sentiments que les doctes traités. Nous retenons aussi l'effet libérateur de la littérature avec Sartre : les textes littéraires nous font « échapper aux forces d'aliénation et d'oppression<sup>74</sup> », forces parmi lesquelles nous pouvons ranger celles du marché mais aussi celles de l'État ou des conformismes. Nous retenons aussi cette portée dite

---

<sup>71</sup> Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, éd. cit., p. 45-46.

<sup>72</sup> Antoine Compagnon, *La littérature, pour quoi faire ?*, Collège de France/Fayard, 2007, p. 31-32.

<sup>73</sup> Cité dans *La littérature, pour quoi faire ?*, éd. cit., p. 34.

<sup>74</sup> Cité dans *La littérature, pour quoi faire ?*, éd. cit., p. 45.

« romantique », définie par le poète anglais Wordsworth : « en dépit des choses devenues silencieusement insensées, et des choses violemment détruites, le poète lie ensemble par la passion et par la connaissance le vaste empire de la société humaine, comme il se répartit sur toute la terre et dans tous les temps<sup>75</sup> ». Comme le poète, l'auteur qui nous fait comprendre les temps anciens, qui nous fait comprendre pourquoi les hommes du passé agissaient et pensaient différemment d'aujourd'hui, redonne du sens à la vie et recrée du « lien social », dans l'espace et dans le temps, avec les familles qui n'ont pas la même histoire et avec nos ancêtres qui ont eu les engagements les plus divers.

Ces trois définitions fonctionnent parfaitement pour nos textes : ils ont un intérêt pratique, qui n'est pas à bannir ; ils ont une certaine densité et cohérence qui permet d'y relever des récurrences ; ils instruisent et séduisent, libèrent des préjugés et permettent de se réconcilier avec le passé et avec nos ancêtres. Même s'ils ne relèvent pas de la littérature scolaire, on peut donc les étudier, non seulement avec des outils littéraires, mais en tant que textes appartenant en puissance à la littérature<sup>76</sup>.

La dernière évolution est celle qui a abouti à la formulation de la problématique. L'Antiquité n'est pas seulement un thème qui intéresse nos auteurs, mais c'est une question structurante, qui modifie leur pensée et leur écriture. De notre point de vue de lecteur, l'Antiquité est aussi une manière de les comprendre. Les étudier du point de vue de la réception de l'Antiquité permet de mettre en valeur la portée de leurs textes, l'ampleur de leurs connaissances et l'originalité de leur pensée. Quelle est donc l'originalité de la réception de l'Antiquité de Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras ?

C'est encore un concept venu des études historiques qui nous permet de comprendre. Nos trois auteurs ont développé une vision particulière de l'histoire, un « régime d'historicité » qui

---

<sup>75</sup> Cité dans *La littérature, pour quoi faire ?*, éd. cit., p. 46.

<sup>76</sup> Une dernière objection disciplinaire pourrait être faite : étudier la « réception », n'est-ce pas faire de la philosophie plutôt que de la littérature ? La notion de réception a été mise à l'honneur au xx<sup>e</sup> siècle par la philosophie herméneutique. Il s'agit de refonder les sciences humaines en s'éloignant des certitudes scientifiques par la prise en compte de l'acte de comprendre. Cette philosophie intéresse les littéraires parce qu'elle s'intéresse à l'art et à l'histoire. Comprendre un événement ou une œuvre d'art implique une « fonte d'horizons » : « Je comprends le passé à partir de mon horizon, mais ce dernier a lui-même été formé par le passé autant que par les possibilités de langage de la compréhension actuelle. » Il y a fonte lorsque la rencontre entre les deux horizons, de l'époque et de la nôtre, « mystérieusement, réussit » (Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, coll. « La nuit surveillée », p. 95). L'originalité du parcours du philosophe herméneute Gadamer est de s'être intéressé à la littérature, l'Antiquité et l'art : « Mais très tôt, il est déçu par ses études d'allemand estimant que ses professeurs étaient peut-être trop préoccupés par des questions de linguistique formelle. Gadamer se rend compte que ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant la structure formelle de la langue, mais ce que la langue donne à comprendre. C'est ainsi que Gadamer, qui s'est toujours intéressé à l'ensemble des sciences humaines, a fini par préférer la philosophie aux études purement littéraires » Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Les éditions du Cerf, 1999. Nous trouvons ici le reproche ordinaire des philosophes contre la littérature : les textes littéraires sont intéressants lorsqu'ils posent des questions philosophiques, mais il est vain de les étudier pour leur forme.

n'est pas celui de l'Ancien régime ni celui des Révolutionnaires. François Hartog a imaginé cette notion pour parler du rapport au temps, des individus ou des sociétés<sup>77</sup>. Les révolutionnaires se sont vus comme des imitateurs de l'Antiquité, ils voulaient revenir à l'Antiquité, faire revivre les Latins et les Grecs. Pour Quatremère de Quincy, admirateur de Winckelmann et promoteur du « néo-classicisme », « Rome est et doit demeurer le seul « domicile de l'Antiquité. La doctrine de l'imitation se trouve clairement réaffirmée<sup>78</sup>. » Or nos auteurs n'apprécient pas ce retour. Comme nous l'avons vu dans les deux premières citations, pour eux, l'imitation est vaine et ridicule. Ils sont sur ce point du côté de Rousseau, qui avait écrit : « Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes ; ils leur sont trop étrangers à tous égards<sup>79</sup>. » Rousseau soulignait la distance temporelle et idéologique entre les Anciens et les Modernes, pour conclure que les Anciens ne peuvent plus être un « modèle » pour les Modernes. Ce n'est plus aux Anciens de définir les concepts ou de décider ce qui est beau et bon, c'est aux Modernes de le faire.

Chateaubriand a proposé une autre solution. Il part du même constat que Rousseau à savoir que l'imitation des Anciens n'est plus possible et qu'elle est même dangereuse : « Le danger de l'imitation est terrible. Ce qui est bon pour un peuple est rarement bon pour un autre<sup>80</sup>. » La violence de la révolution vient même de ce que les jacobins ont été de « fanatiques admirateurs<sup>81</sup> » de l'Antiquité. La liberté politique promue par les Anciens ne vaut pour Chateaubriand que comme « rêverie<sup>82</sup> », non comme modèle. La solution de Chateaubriand est donc de chercher des modèles de liberté individuelle ailleurs, comme en Amérique.

Nos auteurs partent du même constat : beaucoup de temps est passé depuis l'Antiquité et le régime républicain qu'on a essayé d'en tirer n'a apporté que des malheurs. Faut-il pour autant oublier l'Antiquité ? Faut-il chercher l'inspiration ailleurs, dans des époques plus proches, comme le Moyen Âge, ou des pays plus nouveaux ? Il nous semble que si nos auteurs se sont tellement intéressés à l'Antiquité c'est parce qu'ils ont réussi à trouver une nouvelle manière de la comprendre, une manière tenant compte de l'écart des temps mais n'oubliant pas ses origines. L'Antiquité reste un réservoir inépuisable d'expériences, un sujet d'étude pour exercer le jugement, un point d'aboutissement que nulle autre civilisation n'a atteint. Comment la comprendre donc ?

---

<sup>77</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Seuil, 2012.

<sup>78</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, éd. cit., p. 231.

<sup>79</sup> *Lettres écrites de la montagne*, IX (1764), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, III, p. 881.

<sup>80</sup> *Essai sur les Révolutions*, Champion, 2009, p. 782, cité dans *Régimes d'historicité*, éd. cit., p. 109.

<sup>81</sup> *Régimes d'historicité*, éd. cit., p. 109.

<sup>82</sup> « Au total, l'Antiquité peut encore fonctionner comme une utopie – accessible sur le mode de la rêverie –, mais elle ne doit en aucun cas être imitée. » *Régimes d'historicité*, éd. cit., p. 110.

Deux textes nous ont mis sur la piste, un texte de jeunesse de Maurras, qui fait la leçon aux romantiques :

Au lieu d'aller chercher l'étrange, le laid, l'horrible même, il aurait été bien facile à l'école romantique de revenir à ces principes des Anciens [la simplicité et la mesure], de remonter à ces sources pures de l'art qui l'auraient sans doute régénéré comme elles l'avaient créé<sup>83</sup>.

Dans ce cahier de lycéen que nous avons découvert lors d'un travail d'archive, au lieu de parler d'« imiter l'Antiquité », Maurras utilisait d'autres verbes qui paraissaient métaphoriques : « retremper », « remonter » ou « régénérer ». Les Antiques ne sont donc plus des « modèles » à « imiter » mais des « sources », auxquelles il faut « remonter », pour se « régénérer » ? Au lieu d'employer la métaphore picturale classique de l'imitation, où il s'agit de représenter un modèle qu'on a sous les yeux le plus fidèlement possible, il nous semble que Maurras sous-entend une métaphore fluviale lorsqu'il emploie le terme de « source » : l'Antiquité est la source de la rivière du temps sur laquelle nous nous trouvons. La source est peut-être belle et pure, mais le présent est plus puissant et plus large et l'avenir est devant nous. Ce modèle autorise la distance : la « source » est lointaine, idéale et derrière soi, alors que le « modèle » était proche, incarné et à côté de soi.

À présent que la place de l'Antiquité est définie, comme nommer le rapport de nos auteurs avec elle, quelle action effectuer dans le présent par rapport à une « source » ? Le deuxième texte se trouve chez Auguste Comte, à propos de l'articulation entre Rome et la Grèce. Comte explique que la tâche des penseurs romains « ne pouvait consister, en effet, qu'à continuer et propager le mouvement mental imprimé par la civilisation grecque<sup>84</sup> » Comte emploie ce verbe encore plus nettement, dans une œuvre plus tardive, à propos du lien entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle : « Sans répéter jamais le dix-huitième siècle, le dix-neuvième doit toujours le continuer<sup>85</sup>. » Ce verbe de « continuer » peut étonner. On peut « continuer son journal » ou « continuer sa route<sup>86</sup> », c'est-à-dire répéter la même série d'actions pour progresser dans une tâche qu'on a soi-même commencée, mais peut-on continuer une époque, c'est-à-dire reprendre quelque chose qu'on n'a pas commencé soi-même ? Cette idée de continuer a plusieurs connotations : continuer un texte signifie écrire sa suite, continuer une tâche qu'un autre a commencée signifie se mettre à sa place, continuer un travail signifie ne pas l'interrompre. Un usage du verbe se développe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, celui de continuer l'œuvre de ses parents<sup>87</sup>. Continuer prend alors une valeur morale. Il ne

---

<sup>83</sup> « Un inédit de Charles Maurras », édité par nous dans *Anabases*, n° 25, 2017, p. 38.

<sup>84</sup> *Cours de philosophie positive*, Hermann, p. 316, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>85</sup> *CP*, éd. cit., p. 18.

<sup>86</sup> Exemples pris à Gide et Green dans le *TILF*.

<sup>87</sup> Le *TILF* indique : « Donner une suite à l'œuvre, à l'activité de quelqu'un ; agir de la même façon que quelqu'un. Ses parents moururent. Elle continua leur métier (Maupassant, *Contes et nouvelles*, t. 1, *La Rempaillouse*, 1882,

s'agit pas d'imiter servilement ou de répéter sans raison, il s'agit de s'inscrire dans une continuité humaine, d'ajouter sa pierre à l'édifice, d'alimenter l'organisme vivant de l'humanité<sup>88</sup>. Le résultat concret n'est peut-être pas si différent, mais l'important est dans la représentation. Continuer une époque signifierait la prolonger en tenant compte de cette origine mais aussi des développements ultérieurs, en valorisant les points communs et en minimisant les ruptures. Continuer est aussi écrire la suite, en ne gardant que l'esprit du commencement, donc d'une certaine manière s'en éloigner. On peut enfin continuer par d'autres moyens qu'on a commencé, comme la guerre qui continue la politique, ou l'engagement qui continue la littérature.

Une fois que ces deux notions sont comprises, on peut les mettre ensemble. Pour nos auteurs, il ne s'agirait pas d'imiter le modèle de l'Antiquité, mais de continuer les sources de l'Antiquité. Le corpus s'éclaire alors tout à fait. L'Antiquité ne fournit plus un modèle de société à reproduire, elle devient une des expériences de l'humanité. On peut donc la critiquer et n'en conserver qu'une partie, rejeter l'expérience de la démocratie grecque comme un échec et conserver une leçon aristocratique de la succession des régimes antiques. L'arrivée du christianisme, la formation de la France, le développement du Moyen Âge : ces événements se comprennent comme autant de continuités avec l'Antiquité. À l'inverse, la Réforme protestante et la Révolution française sont pour les trois auteurs des ruptures à rejeter, des moments de division, qui éloignent l'humanité d'elle-même. L'idée de continuer a des implications aussi littéraires qu'historiques et philosophiques. Quand les Modernes écrivent, ils écrivent nécessairement la suite du texte commencé par les Anciens. Intégrer une citation, travailler sa syntaxe, choisir un genre littéraire deviennent des manières de continuer l'Antiquité.

La problématique a donc émergé et se formule ainsi : comment Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras, au-delà d'une instrumentalisation polémique de l'Antiquité, élaborent une nouvelle manière d'interpréter cette époque, qui prend appui sur une solide innutrition de la matière antique, met à distance les modèles de l'« imitation » des siècles précédents, pour promouvoir la « continuation » des antiques, seul mode de référence possible au passé dans un siècle marqué par l'esprit de la modernité ? Le mot de « continuation » n'a pas la même fortune ni le même sens habituellement que le mot d'« imitation », mais nous mettons les deux mots sur le même plan, comme deux paradigmes historiques et esthétiques. L'étrangeté du mot correspond à

---

p. 653). La fiancée choisie, celle qui devait continuer la race (Zola, *Le Rêve*, 1888, p. 186). Des fils dignement nés et dressés continuent et répètent leurs pères (Barrès, *Les Amitiés françaises*, 1903, p. 35). Michel ne serait, ni physiquement, ni moralement, le soldat qui continuerait la tradition de la race (R. Bazin, *Le Blé qui lève*, 1907, p. 35). »

<sup>88</sup> Le corps vit quand ses fonctions continuent, comme l'écrit Maistre : « comme le corps pendant le sommeil continue ses fonctions vitales, sans que le principe sensible en ait la conscience, les fonctions vitales de l'esprit continuent de même » *SSP*, 7<sup>e</sup> entretien.

la particularité de notre sujet et permet d'exprimer précisément le rapport de nos auteurs à l'Antiquité.

Nous répondrons à notre questionnement en suivant trois parties. Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Antiquité fait encore partie de la culture partagée par toute personne éduquée. La sensibilité néoclassique inspire les écrivains et les artistes. Nos trois auteurs, qui ont fait des études, connaissent donc le latin et le grec et s'en souviennent quand ils écrivent en français. Cependant, nos trois auteurs ont une approche spécifique. Ils ne veulent pas faire revivre l'Antiquité, ils ne cherchent pas dans l'Antiquité des alternatives politiques aux régimes du présent. Ils critiquent même vigoureusement les coutumes grecques et la démocratie grecque. Une fois le tri effectué, les sources de division identifiées, ils se rendent compte que les antiques avaient une vertu que les Modernes ont perdue : l'unité, unité de classement chez les Grecs et unité politique chez les Romains. Pour retrouver cette unité, plusieurs possibilités s'offrent à eux comme celle d'écrire. Leurs textes peuvent se comprendre comme des manières de continuer l'Antiquité. Dans la première partie, nous chercherons donc ce que nos trois auteurs doivent à l'Antiquité par leurs études. Dans la deuxième partie, nous analyserons leurs discours critiques sur l'Antiquité et ses réceptions. Dans la troisième partie, nous montrerons leur façon de continuer l'Antiquité. La première partie s'intéressera surtout à l'histoire de l'éducation et aux langues, la deuxième partie à l'histoire politique, la troisième partie au style d'écriture et aux genres littéraires. Dans les trois parties néanmoins nous nous servirons de notre qualité de littéraire pour faire parler les textes.



# Première partie : Ce que Maistre, Comte et Maurras doivent à l'Antiquité

## Chapitre 1 : la formation à l'Antiquité, de la naissance aux études supérieures

Une des originalités partagées entre nos trois auteurs est d'avoir suivi des études supérieures : Joseph de Maistre a présenté une licence de droit à Turin et été nommé « docteur » ; Auguste Comte a été brillamment admis à l'École polytechnique, premier sur la liste du Midi ; la réussite scolaire de Charles Maurras est moins nette, malgré une mention « bien » au baccalauréat, parce que sa surdité l'a empêché d'aller plus loin qu'une première année de Licence d'Histoire à la Sorbonne. Cela signifie qu'ils en avaient les capacités intellectuelles, les moyens financiers, mais aussi qu'ils se sont soumis à des contraintes. Étant donné qu'ils ont passé de longues années sur les bancs de l'école et que la référence à l'Antiquité était décisive dans l'enseignement au XIX<sup>e</sup> siècle, il est naturel que nous cherchions dans cette formation des explications sur leur pratique d'écriture et leur culture antique.

Sur le sujet, le lecteur est rapidement confronté à une information douteuse ou lacunaire. Malgré le nombre important de biographies sur nos auteurs, ce sujet n'est pas toujours traité précisément. C'est plutôt le lieu d'une mythologie inventive, à la gloire de trois génies en herbe. Ainsi, à propos d'une qualité valorisée par les Anciens, la mémoire, l'on peut lire sur Maistre : « Il progresse très vite dans la connaissance du grec, du latin, de nos classiques. Son application est soutenue par une de ces prodigieuses mémoires à la Retz, à la Chateaubriand, qui lui permet d'apprendre du jour au lendemain tout un chant de l'*Énéide*<sup>1</sup>. » Malheureusement, la source n'est pas citée<sup>2</sup>. Une anecdote toute semblable se retrouve à propos de Comte, quoique n'étant pas rapportée explicitement à l'Antiquité : « On a raconté par exemple qu'il avait une mémoire prodigieuse à tel point qu'il pouvait répéter des centaines de vers après une seule audition, et

---

<sup>1</sup> Claude Boncompain et François Vermale, *Joseph de Maistre*, Le Félin, 2004, p. 19.

<sup>2</sup> La source semble heureusement solide. Il s'agit de Sainte-Beuve, qui s'appuie sur un ami d'enfance de Maistre, Eugène de Costa, et qui écrit cela : « un jour, en effet, me raconte-t-on, un écolier l'ayant défié sur sa mémoire, qu'il avait extraordinaire, il releva le gant et tint le pari : il s'agissait de réciter tout un livre de L'*Énéide*, le lendemain, en présence du collège assemblé. M. de Maistre ne fit pas une faute et l'emporta. » [*Revue des Deux Mondes*, Juillet 1843, p. 315], repris dans *Portraits littéraires*, édition établie par Gérard Antoine, Robert Laffont, 1993, p. 613-614. Certains traits sont peut-être exagérés (l'apprentissage du jour au lendemain, la présence du collège assemblé), mais le vrai est-il toujours vraisemblable ?

réciter à rebours tous les mots d'une page qu'il avait lue une seule fois<sup>3</sup>. » Dans ce paysage, Maurras se trouve en retrait, parce que sa mémoire lui aurait fait défaut, au moment où les yeux étaient tournés vers lui : « Vers la fin du repas Charles devait réciter à sa tante un compliment rimé, mais, après le troisième vers, sa mémoire lui fit défaut : sa première réaction, tout à fait naturelle, fut de se tourner vers sa mère pour lui demander son aide. Son embarras plein de naïveté et cet appel spontané lui valurent un succès bien plus important que s'il avait récité son compliment sans faute<sup>4</sup>. » Même si ces anecdotes sont plaisantes, il nous faut des sources plus sûres. Sur quoi nous appuyer ?

S'interroger sur la place de l'Antiquité dans la formation scolaire de nos trois auteurs nécessite d'évaluer la place qu'a occupée, dans leurs études, l'apprentissage des langues et histoires, latines et grecques, du début de leur scolarisation à la fin de leurs études supérieures. Les archives dont nous disposons ne comprennent pas les productions de la prime jeunesse. Les premières notes de lecture de Maistre remontent à 1770, vers ses 17 ans<sup>5</sup>. De Comte, il reste des notes prises à l'École polytechnique, mais pas sur le cours de « grammaire et belles-lettres<sup>6</sup> ». De Maurras, on a beaucoup d'exercices de lycée, des parallèles littéraires, compositions françaises, et même sa copie de français au Baccalauréat, à 16 ans<sup>7</sup>. Il faudra donc compléter les vides par ce que nous apprend l'histoire de l'éducation, la biographie des professeurs célèbres et les récits postérieurs de nos auteurs, avec ce que cela comprend de généralisation, inévitable en effet, vu la diversité des situations éducatives entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et celle du XIX<sup>e</sup>.

Nous suivrons l'éducation à l'Antiquité de nos trois auteurs en trois temps, dans leur famille, au collège, et pendant les études supérieures. Le temps privilégié de l'apprentissage des langues antiques est celui du collège, ce qui explique que cette partie sera plus développée. Notre fil directeur suit la transformation du modèle jésuite : comment passe-t-on d'une Antiquité source de toute science, où la littérature, perçue d'un point de vue rhétorique, se confond avec les autres sciences par ses outils et ses lois, à une Antiquité concurrencée par d'autres méthodes et d'autres langues, où la littérature devient une spécialité construite par l'histoire littéraire et l'esthétique ?

---

<sup>3</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, Cyrano, 2012, p. 17, s'appuyant sur Joseph Lonchampt (un des exécuteurs testamentaires de Comte), *Précis de la vie et des écrits d'Auguste Comte*, extrait de la *Revue occidentale*, rue Monsieur-le-Prince, 1889, p. 3. Mary Pickering l'évoque aussi, *Auguste Comte, An Intellectual Biography*, Cambridge, 1993-2009, t. I, p. 19.

<sup>4</sup> Leon [sic] Samuel Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, André Bonne, 1957, p. 30. D'autres sources nous indiquent pourtant que Maurras avait une bonne mémoire, capable de réciter d'une traite « La Cigale et la Fourmi », « Le Chêne et le Roseau » et « Le Loup et l'Agneau » (Charles Maurras, *La Musique intérieure*, Grasset, 1925, p. 17).

<sup>5</sup> Archives départementales de Savoie, Archives privées, ensemble F, 2J15, décrits par Richard Allen Lebrun dans *Joseph de Maistre, An Intellectual Militant*, McGill-Queen's University Press, Kingston et Montréal, 1988, p. 17 : « none of them contain dated entries dating for the period from July 1776 to May 1793. »

<sup>6</sup> Nos sources sont le livre de Bruno Gentil sur le professeur Andrieux, un article du même auteur sur « Les notes de cours d'Auguste Comte, élève à l'École polytechnique (1814-1816) », *Bulletin de la Sabix* [En ligne], 30, 2002 et une recherche avec David Labreure de la Maison Auguste Comte pour les archives.

<sup>7</sup> *Cahiers Charles Maurras*, Librairie Université Culture, n°15, 1965, p. 20, qui porte la date erronée de 1883.

## Dès la naissance

L'éducation à l'Antiquité des enfants commence avant l'école, dans la famille, puis s'éloigne géographiquement de la famille, au fur et à mesure que les études progressent. Nos trois auteurs ont suivi le même mouvement, commençant à apprendre auprès de leur mère, puis avec un précepteur, puis dans leur ville, et enfin dans la capitale, Turin pour Maistre, Paris pour Comte et Maurras.

Dès la naissance, nos auteurs sont plongés dans un bain antique, comme en attestent leurs prénoms. Cela est évident pour Joseph, mais Auguste Comte se prénommaient initialement Isidore<sup>8</sup>, qu'il a modifié en Auguste, son deuxième prénom, en opposition avec sa famille qui l'appelait Isidore<sup>9</sup>. Il est tentant de voir là, plus qu'une opposition à sa famille, le choix d'un patron plutôt qu'un autre, de l'Empereur romain Auguste qui a étendu la paix aux limites du monde plutôt que d'Isidore de Séville, savant compilateur qui a passé sa vie à parcourir les bibliothèques, choix de la synthèse latine et païenne de l'Univers plutôt que du spécialiste catholique. Les biographes de Maurras s'attardent volontiers sur son deuxième prénom, « Photius », qui dessine un paysage antique et chrétien, mais peu catholique<sup>10</sup>. Joseph de Maistre se plaint même des « prétentions de Photius et de sa postérité religieuse<sup>11</sup> », c'est-à-dire selon la terminologie actuelle, l'Église orthodoxe. Rappelons que le père de Maurras se nommait Jean Aristide. Aristide est un prénom qui revient à la mode au XIX<sup>e</sup> siècle, après avoir été porté par un général athénien du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. mais aussi par un apôtre chrétien du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Ce prénom d'Aristide montre que la référence au christianisme antique est une tradition de longue date dans la famille.

La première éducation de nos auteurs est dominée par la figure de la mère, qui prodigue à son enfant une éducation au sentiment et au catholicisme<sup>12</sup>. Nous savons que les mères étaient éduquées, mais n'avons pas d'informations précises sur la place de l'Antiquité dans cette

---

<sup>8</sup> Étymologiquement ce nom signifie « cadeau d'Isis », mais le souvenir d'Isis passe au second plan par rapport au saint patron Isidore de Séville, docteur de l'Église catholique spécialiste des « étymologies ».

<sup>9</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 21.

<sup>10</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, Perrin, 1991, p. 19 : « Photius, peu courant, nom de plusieurs martyrs des premiers siècles ». Guillaume Métayer est plus précis, *Anatole France et le nationalisme littéraire*, 2011, p. 58, note 3 : « Certes Photius, patriarche byzantin du IX<sup>e</sup> siècle, renvoie à une histoire plus tardive. »

<sup>11</sup> Lettre du 13 Mars 1820 au comte Marcellus dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1979, t. XVI, p. 208 et chapitre 4 du livre IV de *Du Pape*, Genève, Droz, 1968, p. 310-314.

<sup>12</sup> Maistre aimait, sans même comprendre, les vers du poète Louis Racine que lui récitait sa mère : *Œuvres*, éd. Pierre Glaudes, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 533. Voir aussi sa lettre à Adèle de Maistre, 1805, *OC*, t. IX, p. 305.

Comte, malgré les révoltes de sa « jeunesse », se souvient de l'éducation au sentiment que lui proposa sa mère : « Quelque lointain que soit, hélas ! l'imposant souvenir du parfait catholicisme qui domina ma noble et tendre mère, il me poussera toujours à faire prévaloir, mieux que dans ma jeunesse, la culture continue du sentiment sur celle de l'intelligence et même de l'activité. » *Catéchisme positiviste*, [1<sup>ère</sup> éd. 1852], éd. Frédéric Dupin, Éd. du Sandre, 2009, p. 29.

Maurras confie au chanoine Cormier « C'est elle qui m'a enseigné tout ce qu'un enfant de mon âge sentait et savait alors de la religion. », cité dans Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, 1991, p. 19-20.

éducation<sup>13</sup>. Le latin étant la langue vivante de l'Église et les mères bonnes pratiquantes, il est probable que nos auteurs aient appris des prières ou des chants en latin. Les pères aussi ont un rôle dans l'éducation, mais plus indirect. Ils orientent leurs enfants et se réjouissent de leurs progrès. Le père de Maistre l'a élevé dans la « sévérité antique », l'a « envoyé<sup>14</sup> » à l'Université. Son grand-père également a eu un rôle, en lui accordant l'accès à une solide bibliothèque<sup>15</sup>, que nous étudierons plus tard. Le père de Maurras semble avoir particulièrement tenu à ce que son fils apprenne le latin. Plusieurs biographies nous renseignent sur l'intérêt particulier qu'il donnait à cette langue : les photographies d'Aristide Maurras montreraient la « gravité latine de son visage<sup>16</sup> ». Il est vrai qu'il connaît le latin, l'apprécie<sup>17</sup> et encourage son fils à l'apprendre. Le critique américain Leon S. Roudiez, dont la biographie a bénéficié d'un échange direct avec Maurras, nous renseigne avec une surprenante précision :

Avant de mourir, Jean Maurras avait exigé que son fils commençât le latin de bonne heure ; il tenait à ce qu'il devînt enfant de chœur et il voulait que son fils comprît ce qu'on lui ferait réciter ou chanter<sup>18</sup>.

S'agit-il encore ici d'un mythe des origines ? Leon S. Roudiez prête des *ultima verba* au père de Maurras qu'on n'est pas loin d'imaginer sur son lit de mort<sup>19</sup>. Voilà qui donne un poids singulier à l'apprentissage du latin.

Assez vite, pour seconder la famille, vient le temps du précepteur. Le précepteur de Maistre est intégré à la famille et collabore avec son grand-père maternel :

Dès l'âge de cinq ans, l'enfant eut un instituteur particulier, qui, deux fois par jour, après son travail, le conduisait dans le cabinet de son grand-père Demotz. La nourriture d'étude était forte, antique, et tenait des habitudes du XVI<sup>e</sup> siècle, mieux conservées en Savoie que partout ailleurs<sup>20</sup>.

---

<sup>13</sup> François Descostes rapporte que Christine Demotz la mère de Joseph de Maistre était éduquée aux belles lettres, sans être une « bas-bleu », dans son *Joseph de Maistre avant la révolution : souvenirs de la société d'autrefois, 1753-1793*, Paris, Picard, 1893/Moutiers, Ducloz, 1894, p. 68.

Dans un témoignage postérieur de Maurras sur son enfance, on lit ceci : « Après les festins de moissons où ma mère m'envoie pour répondre aux invitations des voisins, quand, sur l'aire odorante, j'ai fini de conter mon histoire romaine ou mon histoire sainte aux vieux paysans épanouis, c'est Marius qui me ramène [...] » *La Musique intérieure*, p. 6.

Stéphane Giocanti donne une information sur les connaissances antiques de la mère, mais postérieure à l'entrée au collège : « Mme Maurras emploie une partie de son temps à faire répéter à ses deux fils leurs leçons de français, d'histoire, de latin, voire de grec, puisqu'elle en apprend les rudiments pour contrôler les progrès de Charles », *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, Flammarion, 2008, p. 38.

<sup>14</sup> François Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, p. 111-113. Un récit étonnant rapporte même que son père aurait décidé de ses lectures à l'Université.

<sup>15</sup> François Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, p. 80.

<sup>16</sup> Maurras, Préface à *La Musique intérieure*, p. 5.

<sup>17</sup> « Le sacré, le profane, tout ce qui se module à l'église ou à l'opéra, français, latin, provençal, ou méli-mélo des trois langues, il sait tout, n'oublie rien [...]. De vieux sang provençal, noueux comme nos chênes, sensible et ondoyant comme nos tamaris, l'Antiquité l'eût reconnu pour un véritable Ligure, peuple si musicien » *La Musique intérieure*, p. 4-5, cité dans Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, 2008, p. 35 et 37.

<sup>18</sup> Leon S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, p. 36.

<sup>19</sup> Yves Chiron transforme prudemment « avant de mourir » en « quelque temps avant de mourir », *La Vie de Maurras*, p. 27.

Auguste Comte a goûté aussi à cette « nourriture antique » grâce à son précepteur. Bruno Gentil compare les sources et cite un proche de Comte :

On s'est plu à raconter qu'il [Auguste Comte] avait tout juste appris à lire et à écrire, avant son entrée au lycée, avec un vieil instituteur retraité. En réalité il a dû être sérieusement initié à la grammaire latine. Valat précise d'ailleurs : « Le vieux professeur, devenu, par nécessité politique peut-être, un simple maître d'école, savait probablement mieux le latin qu'on ne le sait aujourd'hui généralement, parce qu'on n'apprenait guère autre chose de son temps. »<sup>21</sup>

Le scientifique minimise le savoir antique. Ce vieux professeur n'avait rien d'autre à apprendre « de son temps », avant que la véritable science ne se développe.

Maurras n'a pas eu de précepteur parce que les réformes scolaires ont avancé l'âge d'entrée à l'école. Il y est entré dès ses 5 ans, en 1873, ce pourquoi nous traiterons de cette éducation dans la partie suivante.

Malgré les années qui les séparent, la première éducation de nos auteurs présente plus de croisements que d'écarts. Nous avons trouvé plusieurs traces d'une culture antique dès cette petite enfance (de la naissance jusqu'à huit ans), transmise par la famille. L'Antiquité n'est donc pas d'abord pour nos auteurs une question scolaire, une option parmi d'autres proposée par une institution éloignée de la famille, mais un patrimoine conservé et transmis à l'intérieur de la famille, un savoir partagé qui relie les générations, le début de ce qu'il faut savoir pour intégrer la communauté des adultes. Pour apprendre l'écriture du français, on commence par le latin. Rien cependant ne permet non plus de penser que nos trois auteurs aient commencé à parler en latin, à la manière d'un Montaigne. Les écarts entre nos trois auteurs vont se creuser à partir de leur entrée dans le « système scolaire ».

---

<sup>20</sup> Sainte-Beuve, « Joseph de Maistre », [*Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1843, p. 314], repris dans *Portraits littéraires*, Robert Laffont, 1993, p. 613.

<sup>21</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 15.

## La scolarisation

Le système scolaire a beaucoup évolué au cours de la période qui nous intéresse (1760-1885<sup>22</sup>), redéfinissant en profondeur la place de l'Antiquité. L'étude comparée de nos trois auteurs est en cela révélatrice, parce qu'ils ont effectué leurs études à des périodes décisives dans l'histoire de l'éducation : l'expulsion des jésuites de France en 1764, la création des lycées en 1802, le ministère Ferry et l'apparition du bac sans latin vers 1882. Les évolutions concernent non seulement l'administration des établissements mais les contenus des cours. Nos trois auteurs n'ont été scolarisés ni au même âge, ni pour la même durée, ni dans le même type d'établissement. Maistre ne connaît que le « collège », Comte seulement le « lycée », Maurras connaît outre le collège, « l'école communale<sup>23</sup> ». La manière d'envisager les langues antiques et la littérature a également évolué : le modèle jésuite de la « rhétorique », dont le souvenir est durable tout au long de notre période, a cédé sa place lors de la Révolution à l'approche des « belles-lettres » puis, au Second Empire, à l'histoire littéraire. Nous traiterons dans la partie suivante de l'enseignement après le baccalauréat, avant d'envisager ce qui, dans les œuvres de la maturité, témoigne des traces de cette formation initiale. En ce qui concerne les sources, nous disposons de sources précises sur chacun des auteurs, mais le cas de Maurras se distingue, par la quantité des archives et parce qu'il a lui-même évoqué beaucoup plus souvent ses années de collège que les deux autres ; son traitement sera donc plus détaillé. Malgré ces évolutions, nos trois auteurs conservent un souvenir durable de leur apprentissage du latin.

---

<sup>22</sup> Étant donné que le sujet est complexe et nécessite de la précision, nous nous permettons d'indiquer dans un tableau les repères chronologiques de la scolarité de nos trois auteurs. Ces dates sont tirées des différentes biographies que nous citons par ailleurs.

<i>Données</i>	Joseph de Maistre	Auguste Comte	Charles Maurras
<i>Naissance</i>	1 <sup>er</sup> Avril 1753	19 janvier 1798	20 Avril 1868
<i>Date, classe et âge de l'entrée à l'école</i>	1761	1806, 6 <sup>e</sup> , 8 ans.	1873, école, 5 ans ; 1876, 8 <sup>e</sup> au collège, 8 ans.
<i>3<sup>e</sup> (sauf indication contraire 14-15 ans)</i>	1767-1768	1808-1809 (10-11 ans)	1881-1882
<i>Âge en rhétorique</i>	1769-1770	1811-1812.	1883-1884.
<i>Âge au baccalauréat</i>	Pas de bac	Pas de bac, concours en 1814.	2 <sup>nd</sup> baccalauréat : juillet-novembre 1885
<i>Date et âge à la sortie des études supérieures</i>	Docteur le 24 Avril 1772 à 19 ans.	Licenciement général le 14 avril 1816 à 18 ans.	Année 1885-1886 inachevée, à 17-18 ans.

<sup>23</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, et Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 38.

## Joseph de Maistre et le modèle jésuite

Il faut évoquer l'éternel débat concernant la scolarité de Joseph de Maistre : ce dernier a-t-il fréquenté le collège royal ou le collège jésuite ? Le problème est la disgrâce politique grandissante des jésuites, « supprimés<sup>24</sup> » en France en 1762 et en Savoie en 1773, qui met la famille de Maistre en contradiction entre son attachement intime<sup>25</sup> aux jésuites et de l'autre côté l'obéissance du père au roi de Piémont-Sardaigne. Il faut donc pour le critique concilier autant que possible les deux scolarités. Une biographie explique que le collège royal était auparavant jésuite<sup>26</sup>, une autre que Maistre a fréquenté les jésuites en dehors du collège<sup>27</sup>, on évoque encore un « préceptorat mi-officiel mi-officieux<sup>28</sup> » de la part des jésuites.

Ce qui nous intéresse surtout est d'évaluer l'influence qu'a exercée le collège sur la culture antique de Maistre. Dans la continuité avec l'humanisme de la Renaissance<sup>29</sup>, les jésuites accordent une place privilégiée à l'apprentissage de la culture classique. La Compagnie a laissé un document exceptionnel pour aborder l'enseignement entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle : la *Ratio studiorum*<sup>30</sup>. Ce texte daté de 1599 nous renseigne sur la pédagogie jésuite, le déroulement et le contenu des cours, sachant que cette méthode a « largement » inspiré de « nombreuses autres congrégations » qui ne sont pas jésuites et s'occupent d'enseignement<sup>31</sup>. Il vise à répandre un enseignement cohérent, à une époque où le besoin s'en fait sentir dans des collèges de plus en plus nombreux. Le texte se compose d'une série d'articles qui se succèdent dans un ordre significatif, en commençant par les instructions pour les niveaux les plus hauts, d'où l'on déduit les règles pour enseigner aux plus jeunes enfants. Le cours s'adresse à plusieurs publics, les

---

<sup>24</sup> Jean Rebotton, « L'Empreinte des commencements », p. 51-52.

<sup>25</sup> « Joseph, ne soyez pas si gai ; il est arrivé un grand malheur », mot, retenu par l'enfant, qu'aurait prononcé la mère de Maistre alors que Joseph jouait « un peu bruyamment » et que la compagnie des jésuites venait d'être supprimée à Paris, d'après Rodolphe de Maistre, « Notice biographique de Joseph de Maistre », dans les *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*, Vaton, 1853, t. I, p. 2.

<sup>26</sup> Claude Vermale et François Boncompain, *Joseph de Maistre*, p. 18.

<sup>27</sup> Jean-Louis Darcel évoque la concomitance du collège royal et d'un « préceptorat [parallèle] des jésuites » par l'intermédiaire de directeurs spirituels (*Rencontres autour de Joseph de Maistre*, 2009, p. 18). Jean Rebotton propose une synthèse récente de la question : « L'Empreinte des commencements », in Philippe Barthelet (dir.), *Joseph de Maistre, L'Âge d'Homme*, Lausanne, coll. « Les Dossiers H », 2005, p. 51-54. Plus ancien, il y a François Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, p. 90. Pour le point de vue adverse, on pourra lire Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre, An Intellectual Militant*, p. 12-13. La question est véritablement délicate, parce que la discussion avec le comte de Boigne invoquée par Jean Rebotton semble naïve.

<sup>28</sup> Bruno Berthier, « Les liens du procédé argumentaire maistrien », *Rencontres autour de Joseph de Maistre*, 2009, p. 131.

<sup>29</sup> « L'Ordre, reprenant le meilleur de l'héritage pédagogique de la Renaissance », *Ratio studiorum*, Belin, 1997, Introduction, p. 26.

<sup>30</sup> Une réédition relativement récente est disponible : *Ratio studiorum, plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, traduite par Léone Albriex et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Belin, 1997.

<sup>31</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., p. 9 : Grâce à ce document, l'on peut connaître « toute l'organisation d'une action pédagogique qui se déploie sur la longue durée et qui a donné lieu à des applications plurielles non seulement dans les collèges de la Compagnie – 293 en 1608 [...], 699 en 1749 – mais aussi dans les collèges de nombreuses autres congrégations qui se sont largement inspirées du modèle jésuite. »

« nôtres », c'est-à-dire les futurs jésuites, et les « externes », il prévoit des temps de prière et d'enseignement. Son but est de former des lettrés et des chrétiens (tout à la fois chrétiens lettrés et lettrés chrétiens), en insistant sur cette articulation qui peut étonner aujourd'hui. Le texte latin pour le professeur des classes inférieures<sup>32</sup> insiste sur la cohérence des deux dimensions, mieux que sa traduction : « ut una cum literis mores etiam christianis dignos in primis hauriant<sup>33</sup> ». Les deux substantifs *literis* et *christianis* se répondent par leur même cas et désinence dans la même proposition, les adverbes *una* et *etiam* insistent sur leur association nécessaire et cette articulation est indiquée comme le but principal du professeur, *in primis*<sup>34</sup>. Nous allons voir comment la *Ratio* confirme que pour former des chrétiens, il n'y a rien de tel que les lettres, c'est-à-dire l'Antiquité.

Voyons le résumé d'un cours, quels que soient la matière et le niveau : « Le point de départ de l'enseignement est la lecture d'un livre choisi parmi les grands auteurs, latins ou grecs. Les matières sont différenciées par le choix de l'auteur de référence et, secondairement, par la manière de le commenter<sup>35</sup>. » Il n'y a de grands auteurs que « latins ou grecs » et la lecture des antiques est le point de départ de toutes les matières<sup>36</sup>, qui ne sont pas différenciées comme aujourd'hui. Les auteurs modernes, c'est-à-dire saint Thomas et quelques jésuites, Alvarès<sup>37</sup>, Soarès<sup>38</sup>, ne sont abordés que de manière marginale, pour expliciter les Antiques ou compléter d'éventuels manques. Il est recommandé à tous les professeurs de parler latin « continuellement » et de blâmer l'usage de la langue maternelle, sauf indication contraire<sup>39</sup>. Le plus frappant est l'omniprésence de Cicéron. Tous les matins, à la première heure, de la classe de « grammaire inférieure » (qui correspond au début de notre collègue) aux « humanités », on récite « le seul Cicéron<sup>40</sup> ». En « rhétorique », le modèle du style est relativement plus libre : « on empruntera le style presque uniquement à Cicéron<sup>41</sup> ». Cicéron est un modèle pour sa langue latine, pour ses préceptes rhétoriques, son écriture de lettres et de discours. Le deuxième grand modèle est Aristote, mais on ne l'aborde que dans les grandes classes. En classe de rhétorique : « Bien que l'on puisse chercher et observer partout les règles, on ne doit cependant expliquer dans les

<sup>32</sup> Nous avons formulé un résumé, mais les objectifs dépendent du niveau. Dans les classes hautes, on cherche la connaissance et l'amour de Dieu (*Ratio studiorum*, éd. cit., §7, p.74), dans les classes inférieures, « l'obéissance et l'amour de Dieu » (§325 p. 152). Les lettres sont surtout utiles dans les classes inférieures, alors que le programme des classes supérieures met en avant l'adhésion aux principes de la compagnie. Mais étant donné que nos auteurs ne sont pas devenus jésuites eux-mêmes, c'est surtout le premier temps de la formation qui nous intéresse.

<sup>33</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §325, p. 152, « en sorte qu'ils s'imprègnent avant tout, en même temps que des lettres, des mœurs dignes d'un chrétien ».

<sup>34</sup> D'autres articles mentionnent ces buts, le §435 de la *Ratio studiorum*, éd. cit., p. 193.

<sup>35</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., p. 21.

<sup>36</sup> Pour les mathématiques, on lit Euclide : §239 de la *Ratio studiorum*, éd. cit., p. 132.

<sup>37</sup> Emmanuel Alvarès, jésuite portugais (1526-1582), auteur d'une grammaire latine.

<sup>38</sup> Cyprien Soarès, jésuite portugais (1524-1593), auteur d'un manuel de rhétorique.

<sup>39</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §342, p. 155.

<sup>40</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §395, p. 174.

<sup>41</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §375, p. 165.

prélections quotidiennes que les ouvrages rhétoriques de Cicéron, la *Rhétorique* d'Aristote et, si on le juge bon, sa *Poétique*<sup>42</sup> ». Aristote est un modèle pour la rhétorique, mais aussi la science, la morale et la philosophie. En classe de philosophie, « dans les matières de quelque importance, [le professeur] ne s'éloignera pas d'Aristote, sauf s'il s'y trouve un point étranger à la doctrine approuvée universellement par les universités, et surtout, si ce point est contraire à la foi orthodoxe<sup>43</sup> ». Les différents livres d'Aristote structurent l'année de philosophie. Aristote sert de critère pour évaluer toute pensée : « le professeur persuadera aussi ses étudiants que la philosophie de ceux qui n'attacheraient pas de prix à [l'étude d'Aristote] serait fortement mutilée et comme manchote<sup>44</sup> ». Aristote est-il lu en grec ? Le grec est régulièrement mentionné dans la *Ratio*, depuis la « classe moyenne de grammaire » (le deuxième niveau). La langue grecque vient en second après le latin, occupe moins de temps dans l'emploi du temps<sup>45</sup>. Mais l'article 226 pour les classes de philosophie évoque le recours au texte grec d'Aristote. On lit aussi d'autres auteurs, plus variés quand on monte en niveau, comme les poètes, Ovide, Virgile, Horace, quoiqu'« expurgés de toute obscénité<sup>46</sup> ». À partir de ces informations, nous pouvons définir le modèle traditionnel de l'enseignement de la rhétorique : la littérature désigne l'ensemble des textes antiques, de registre élevé, propres à illustrer et forger des règles pour parler et agir.

Ces pratiques sont-elles toujours en usage au moment et à l'endroit où Maistre a été éduqué, dans les années 1760 à Chambéry ? Plus d'un siècle et demi le séparent de ce manuel, des découvertes scientifiques, la victoire des Modernes dans la querelle avec les Anciens, Perrault, Voltaire, l'encyclopédie<sup>47</sup>. Mais Françoise Waquet estime que le tableau de l'enseignement du début du XVII<sup>e</sup> siècle « vaut jusque dans les années 50 du XVIII<sup>e</sup> siècle, et pour les collèges tenus par les jésuites jusqu'à l'expulsion des pères en 1764<sup>48</sup> », année qui tombe précisément pendant la scolarité de Maistre. Dans les œuvres, on trouve plusieurs confirmations que Maistre a suivi un cursus très proche de celui que nous venons de définir, avec quelques inflexions. De fait, Maistre lit, écrit<sup>49</sup>, comprend le latin parlé et le parle probablement<sup>50</sup> ; il décrit l'organisation des études

<sup>42</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §375, p. 165.

<sup>43</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §208, p. 124.

<sup>44</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §226, p. 128.

<sup>45</sup> En classe supérieure de grammaire, §406, 412 et 413, deux exercices de grec sont pratiqués, le *thema* et la *praelectio*, pour occuper « un peu plus qu'une demi-heure », sur toute la journée (qui comprend 5,5h si nos calculs sont justes).

<sup>46</sup> *Ratio studiorum*, éd. cit., §395, p. 174.

<sup>47</sup> L'article « collège » de l'Encyclopédie, édition de 1753, Tome 3, p. 634-637, est très critique envers le système éducatif et notamment l'enseignement du latin. Il estime que les élèves, après dix ans d'études, n'ont acquis que la « connaissance très imparfaite d'une langue morte », et quelques principes à oublier. Il ne recommande pas non plus de supprimer cet enseignement, mais juge que les élèves passent trop de temps à apprendre le latin pour écrire en latin, alors qu'ils devraient se contenter de pouvoir lire le latin et d'apprendre le français.

<sup>48</sup> Françoise Waquet, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, Albin Michel, 1998, p. 20.

<sup>49</sup> Camille Latreille a relevé les textes latins de Maistre et signalé ses traductions dans « Joseph de Maistre et la langue latine », *La Revue latine*, dirigée par Émile Faguet, 1908, p. 362-377. Nous disposons de deux textes latins de la

« scolastiques<sup>51</sup> » en sept classes, dont les cinq premières reprennent les noms donnés par la *Ratio* : trois classes de grammaire, suivies de la classe d'humanités, de rhétorique<sup>52</sup> ; les références à Cicéron sont présentes dès ses premières notes de lecture et Maistre attribue aux théories physiques d'Aristote une valeur scientifique toujours valable. Dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*, le personnage du chevalier, qui représente un jeune officier français<sup>53</sup>, en témoigne :

Il est vrai que j'ai passé la fin de mon bel âge dans les camps, où l'on cite peu Cicéron ; mais je l'ai commencé dans un pays où l'éducation elle-même commence presque toujours par le latin<sup>54</sup>.

Ce texte fournit deux nuances et deux confirmations. Le chevalier a peu entendu Cicéron au camp militaire et toute éducation française ne commencerait que « presque toujours » par le latin. Mais Cicéron est cité comme un symbole, le symbole de l'école française en général. Même si le chevalier n'a pas suivi ce cursus parce qu'il se destinait à la carrière militaire, il a appris le latin simplement en tant qu'élève français. On peut étendre prudemment l'information donnée par le chevalier à l'expérience de Maistre, en remarquant par ailleurs que la facilité de l'auteur à citer le latin et à construire ses phrases de manière rhétorique témoigne également de l'imprégnation de cet enseignement, comme nous le verrons plus tard. Dans sa correspondance, Maistre va jusqu'à reprocher à sa fille de ne pas maîtriser le latin aussi bien que lui à son âge : « À ton âge, je savais Virgile *et compagnie* par cœur, et il y avait alors environ cinq ans que je m'en mêlais<sup>55</sup>. » Maistre aurait donc commencé à se « mêler » de bon latin vers 10 ans<sup>56</sup> et saurait par cœur les grands auteurs « *et compagnie* » vers 15 ans.

---

main de Maistre, courts mais complets : la dédicace de *Du Pape* et les *Réflexions critiques d'un chrétien dévoué à la Russie sur l'ouvrage de Méthode*, OC, t. VIII. Clément de Paillette, *La Politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits*, 1895 signale également de la correspondance personnelle en latin, p. 9. Ajoutons aussi la dédicace du Mémoire au duc de Brunswick. Nous étudierons ces textes au chapitre 2.

<sup>50</sup> Les cours en latin se réduisent durant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, n'étant pratiqués que dans les classes de plus en plus élevées, d'après André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Retz, 2006, chapitre « Parler latin ou français au collège », p. 35-38. Dans la *Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie*, Maistre écrit que les jeunes élèves de 5<sup>e</sup> doivent traduire le latin oralement et ne commencent à « s'exercer » à l'écrit dans leur langue qu'à partir de la classe de rhétorique.

<sup>51</sup> « Scolastique » est le mot employé par Maistre, au sens de scolaire, *Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie*, OC, t. VIII, p. 175. La *Ratio studiorum* nomme ce groupe de niveau « inférieur », par rapport au « supérieur ». Nous dirions aujourd'hui « secondaire ».

<sup>52</sup> *Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie*, OC, t. VIII, p. 175-178. La *Ratio* donne les noms dans l'ordre inverse, avec quelques variantes pour les deux classes supérieures : philosophie morale, mathématiques. Les classes « inférieures » sont réparties en rhétorique, humanités, classe supérieure de grammaire, classe moyenne de grammaire, classe inférieure de grammaire, Sommaire, p. 4 et 5.

<sup>53</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 435 et note 2 p. 984. Robert Triomphe, *Joseph de Maistre : étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968, p. 578. Le chevalier pourrait représenter François Gabriel de Bray, né à Rouen en 1765 et mort en Bavière en 1832 d'après la notice du catalogue de la BnF.

<sup>54</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 463.

<sup>55</sup> OC, t. XI, p. 142, lettre de 1808, réédité en Belles Lettres, 2017, p. 624.

<sup>56</sup> La lettre date d'octobre/novembre 1808 et Constance est née en janvier 1793.

Le canon fixé par la *Ratio* est donc loin d'avoir disparu<sup>57</sup>, ce qui ne veut pas dire non plus qu'il soit resté à l'identique : Maistre révèle que les cours ont lieu dans la langue vernaculaire et que les cinq années littéraires sont suivies de deux plus spécialisées, la classe de logique et celle de physique<sup>58</sup>. Quelles que soient les incertitudes, le critique canadien Richard Allen Lebrun conclut : « Qu'il le doive aux jésuites ou au collège, Maistre a acquis la maîtrise du latin et une solide formation en rhétorique et en littérature<sup>59</sup>. » Admirens la sagesse de cette conclusion, qui maintient la pluralité des hypothèses – les jésuites et le collège, la rhétorique et la littérature – et en tire une conclusion unique. Comment ce modèle est-il transformé jusqu'à l'époque d'Auguste Comte, de 1760 à 1800 ?

### Comte et l'unité perdue du savoir

L'enseignement est réorganisé successivement par la Révolution puis par le Consulat, ce qui laisse l'impression d'une période instable et hésitante. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les cours en latin étaient de plus en plus réservés aux grandes classes, mais, pour toujours, la Révolution chasse « l'usage d'enseigner en latin<sup>60</sup> ». À la place, pour une durée limitée, on favorise l'apprentissage du français et des sciences en créant les « écoles normales ». À l'inverse, le consulat supprime ces écoles scientifiques et donne l'impression d'une renaissance du latin, qui n'est que superficielle puisque le latin ne redevient pas la langue du cours<sup>61</sup>. L'enseignement de la rhétorique connaît aussi une renaissance, après une tentative imprécise pour définir des « belles-lettres », sur laquelle nous reviendrons. Un document officiel fixe les deux objectifs des programmes scolaires, que nous retrouverons *infra* : « le latin et les mathématiques<sup>62</sup> ». Les « lycées » sont créés en 1802, d'après le nom du lycée d'Aristote. Le nom de la classe reste le même pour la rhétorique (1<sup>ère</sup>), mais les matières nouvelles sont mieux réparties au long des autres années et ne donnent lieu qu'à une classe unique de philosophie (1<sup>re</sup>). Le nom d'humanités ne désigne plus la 2<sup>nd</sup>e mais remplace les classes de grammaire, réparties non plus en trois niveaux, mais en quatre, numérotés, auxquels s'ajouteront vers 1886<sup>63</sup>, deux ans de « classe préparatoire », 8<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup>.

---

<sup>57</sup> On pourrait objecter que Chambéry ne fait pas partie de la France dans ces années et que l'éducation du personnage du chevalier ne reflète en rien celle de l'auteur. Répondre à ces questions nous entraînerait trop loin de notre sujet.

<sup>58</sup> Joseph de Maistre, *Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie*.

<sup>59</sup> “Whether from the Jesuits or the college, Maistre achieved mastery of Latin and a solid foundation in rhetorical and literary skills”, traduction personnelle de Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre, An Intellectual Militant*, p. 12-13.

<sup>60</sup> Françoise Waquet, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, p. 23 et André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, éd. cit., p. 732.

<sup>61</sup> Il nous semble douteux de considérer les réformes révolutionnaires comme une « parenthèse » vite refermée par le consulat. Voir Françoise Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe*, p. 24.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> André Chervel et alii, *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Institut national de recherche pédagogique, Publ. de la Sorbonne, 1986, p. 5.

La scolarisation de Comte s'inscrit dans ce contexte de bouleversement. Son expérience semble moins cohérente avec sa vie future que ce que nous avons vu chez Maistre, ce qui s'explique par de profonds bouleversements historiques mais aussi par le caractère plus récalcitrant de Comte. Malgré son ambition encyclopédique, qui prétend dominer tous les savoirs, Comte vit dans un siècle spécialisé, qui classe les disciplines et date les sciences. Dans sa jeunesse, il participe pleinement aux ruptures de son temps, au point qu'il a daté son émancipation de l'âge de 14 ans, après avoir parcouru « spontanément tous les degrés essentiels de l'esprit révolutionnaire<sup>64</sup> ». Nous étudierons donc les éléments de continuité et de rupture dans son éducation à l'Antiquité.

Les contradictions apparaissent dès que l'on se penche sur les sources concernant l'éducation antique d'Auguste Comte : ses souvenirs personnels sont très elliptiques, les programmes de réforme à prendre à contre-pied, mais la liste de ses prix scolaires est très riche en informations<sup>65</sup>. Nous disposons aussi de renseignements convaincants sur son professeur, Daniel Encontre.

Les souvenirs scolaires sont pour Comte un sujet de plaisanterie avec son ancien condisciple Jacques-Pierre Valat<sup>66</sup>. Ce dernier partage le regret de son ami devant le manque de variété des matières enseignées au collège : « Tous les jours, il y avait le matin classe de latin, le soir de mathématiques<sup>67</sup> ! » Avec lui, Comte se souvient, pour s'en moquer, des déclinaisons<sup>68</sup>. Dans son œuvre publique, Comte critique la survie de la langue latine après la fin de l'Empire romain, obstacle au génie esthétique du Moyen Âge, aux langues vivantes et, en un mot, au progrès<sup>69</sup>. De même, dans son programme d'éducation<sup>70</sup>, il limite dans la durée et l'intensité l'apprentissage des « deux principales langues anciennes », expression qui place le latin et le grec

---

<sup>64</sup> CPP, tome VI, Préface personnelle.

<sup>65</sup> Nous ne pouvons pas encore nous appuyer sur les programmes scolaires donnés par André Chervel, qui semblent peu significatifs pour les années où Comte est au lycée de Montpellier. Pour le tout début du siècle, les programmes sont imprécis, non contraignants et semblent appliqués seulement dans quelques établissements (André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 3-8).

<sup>66</sup> Il a été difficile de trouver le prénom de celui qui se nomme toujours seulement « Valat », mais il semble qu'il soit Jacques-Pierre Valat, 1796-1882, professeur de Mathématiques à Rodez puis recteur d'académie. La source de la notice de la BnF est Jean-François Condette, *Les Recteurs d'Académie en France de 1808 à 1940*, Lyon, INRP, t. II, « Dictionnaire biographique ».

<sup>67</sup> Citation de Valat, donnée dans Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 15.

<sup>68</sup> *Correspondance générale et confessions*, textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 44. Lettre du 22 juillet 1818 à Valat : « Mon épigraphe [« Vanitas vanitatum, et omnia vanitas »] doit te mettre à peu près au courant de ce que j'ai à t'annoncer, mon cher Valat. Oui, certainement, ce parti-là est bien préférable au *qui, quae, quod* de Béziers [où Valat enseigne], et la chose me conviendrait tout autant qu'à toi, puisqu'elle te rapprocherait probablement de ton ami ». Puis p. 71, lettre du 6 septembre 1829, à Valat : « Une chose qui me flatte beaucoup dans cette agréable perspective, c'est la possibilité de te tirer de ton *qui, quae, quod* pour te mettre à ta place naturelle. »

<sup>69</sup> *Cours de Philosophie positive*, t. VI, 56<sup>e</sup> leçon.

<sup>70</sup> Étudié en détail avec bibliographie par Laurent Clauzade, « Âges de la vie et éducation chez Auguste Comte. », *Le Télémaque*, Presses universitaires de Caen, 2010, n° 37, p. 35-46.

dans la même catégorie mystérieuse que, peut-être, l'égyptien, l'étrusque ou le gaulois. L'enfant peut les apprendre pendant deux ans, « accessoirement » et « à titre de complément poétique, lié d'ailleurs aux théories historiques et morales dont le prolétaire sera alors préoccupé<sup>71</sup> ». L'on sent par contraste ce que Comte a vécu : un apprentissage précis et long des langues, pour elles-mêmes, sans rapport avec l'histoire et la morale. Malgré ces subtiles et sérieuses restrictions, Comte concède dans un langage trivial qui ne trompe personne que le grec nous « intéresse » et que le latin est « utile<sup>72</sup> ». Qu'est-il arrivé, pour que Comte réserve au latin et au grec un sort presque pire qu'il n'est aujourd'hui ? La liste de ses prix scolaires montre que Comte a été abreuvé de versions, thèmes et vers latins.

Les dates des prix sont significatives : Comte a franchi les étapes très rapidement. Il entre en 6<sup>e</sup> à 8 ans, se passe de 5<sup>e</sup> et se retrouve à la fin de la classe de rhétorique en 1812 à 14 ans<sup>73</sup>. Outre le thème latin (prix en 1809 et 1811), il a pratiqué la version (prix en 1807 et 1809), un exercice relativement nouveau. Le développement de la version, exercice écrit, témoigne de l'évolution de l'enseignement classique : dans une version latine, le correcteur du XVIII<sup>e</sup> siècle n'évalue pas la bonne compréhension du texte latin (la traduction orale suffit) mais la qualité de la reformulation écrite du français<sup>74</sup>. La version est même l'un des seuls exercices disponibles pour travailler l'écriture du français. Progressivement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, étant donné que se développe la composition française et que les textes latins étudiés sont plus difficiles (ou perçus comme plus difficiles, parce qu'il est bien connu que « le niveau baisse »), la version devient un exercice pour vérifier la compréhension du latin. D'autres exercices apparaissent dans les prix de Comte : les mathématiques (prix en 1808, 1811, 1813), le prix de mémoire (1809 et 1811), le discours français et les vers latins (prix pour tous les deux en 1812). Le prix de mémoire couronne le seul exercice oral qui reçoive un prix : la récitation. Le texte à retenir peut être en latin ou en français<sup>75</sup>. Le discours français est un exercice de l'écrit, comme son nom ne l'indique pas. Il suppose de réemployer des principes rhétoriques, adaptés à une situation historique (souvent antique) et organisés d'après le plan (appelé « matière »), deux contraintes imposées par le professeur<sup>76</sup>. Le vers latin est un exercice qui nécessite de maîtriser les règles de la métrique latine et de bien manier son *Gradus ad Parnassum*, dictionnaire qui donne les « quantités » des mots latins<sup>77</sup>. Alors que les souvenirs de vers latins ont marqué pour toujours la littérature française

---

<sup>71</sup> *Discours sur l'ensemble du positivisme*, [1848, p. 171], 1998, p. 208.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, Vrin, 1933.

<sup>74</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Retz, 2006, p. 565-575.

<sup>75</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 501-502.

<sup>76</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 647.

<sup>77</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 634 ; les vers latins sont en grande ébullition, puisque le *Gradus* de François Noël est publié en 1810. Si l'on tient compte de la date et du fait qu'Auguste Comte n'a

grâce à Jules Vallès, Victor Hugo et Arthur Rimbaud, cet exercice ne semble pas avoir eu d'effet sur Comte. Il faut néanmoins déduire de ces prix une bien étonnante vérité : nous sommes sûrs qu'Auguste Comte a écrit en latin, en prose et en vers, et a eu du talent pour cela, même s'il n'en parle pas et qu'il ne nous a pas laissé de textes latins autographes<sup>78</sup>.

On est pour ainsi dire forcé d'entrer dans l'Antiquité en entrant au « lycée » : la distribution de prix est elle-même une pratique antique. Le système éducatif du XIX<sup>e</sup> siècle semble structuré par ces distributions, qui visent à stimuler l'émulation entre les élèves<sup>79</sup>. Les élèves sont appelés à suivre l'exemple des grands hommes antiques et pour les encourager, l'institution les récompense. Comte a notamment reçu des livres, majoritairement de l'apologétique chrétienne, mais aussi un volume uniquement en latin, de fables d'Ésope<sup>80</sup>.

Nous voyons déjà ici des modifications du programme jésuite : l'enseignement est davantage centré sur l'écrit et le français. La référence à Cicéron comme symbole de l'éducation classique a presque disparu. On ne trouve plus dans l'œuvre de Comte que de très rares références à Cicéron. La plus intéressante évoque un précepte rhétorique de Cicéron<sup>81</sup> : Comte estime que le succès de Victor Cousin est dû à ce qu'il « possède bien une des parties essentielles de l'orateur de Cicéron, la mimique<sup>82</sup>. » Mais ce trait n'est pas une véritable qualité, parce que l'enseignement de Cousin ne forme que des « énergomènes et des déclamateurs » qui ne savent rien de positif. À travers ce rapprochement isolé dans l'œuvre, que Comte opère pour son camarade de lycée Valat, il nous semble tout à fait possible de voir un souvenir scolaire. La rhétorique n'est plus qu'un moyen trompeur de séduction et Cicéron n'est plus un modèle.

Une deuxième évolution par rapport au modèle jésuite se laisse deviner : l'apprentissage de la langue grecque. Malgré une grande admiration pour Aristote, sur laquelle nous reviendrons, Comte n'a pas eu de prix en grec, ce qui signifie soit qu'il n'était pas doué pour le grec, soit qu'il ne l'a pas appris. La deuxième hypothèse est plus probable, étant donné que Comte a reçu, outre la traduction déjà mentionnée d'Ésope en latin, un volume de *Illiade* en traduction française<sup>83</sup> (un comble).

---

probablement pas eu accès à ce livre, il faut préciser que des *Gradus* étaient disponibles antérieurement, dus aux jésuites. Il s'agit peut-être du *Dictionnaire des synonymes français* de l'abbé Girard.

<sup>78</sup> Deux citations latines lui sont venues spontanément à la plume, à la fin de la rédaction du *Cours*, voir Mary Pickering, 1, p. 542.

<sup>79</sup> Voir François Morvan, *La distribution des prix : les lauriers de l'école du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Perrin, 2002.

<sup>80</sup> Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 1933, 1, p. 261 : *Francisci Josephi Desbillons Fabulae Aesopiae*, 1778.

<sup>81</sup> Nous avons trouvé trois occurrences du nom de Cicéron : une dans le calendrier positiviste (le 18 du mois Aristote), une dans le *Système de politique positive*, t. III sur la philosophie de l'histoire (éd. cit., p. 396), où Comte caractérise Cicéron comme un « sage sceptique », et une pour un conseil rhétorique (voir la référence suivante).

<sup>82</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, Dunod, 1870, p. 148.

<sup>83</sup> Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, 1997, p. 45. Ce volume n'est pas répertorié dans Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, 1933, t. I, p. 261, mais Comte le mentionne dans son testament : « Première Addition, Le

Les biographies sont plus disertes sur un des professeurs de Comte resté célèbre, Daniel Encontre. Comte l'a eu comme professeur de mathématiques au lycée de Montpellier de 1812 à 1814, mais a surtout apprécié l'étendue de son savoir<sup>84</sup>, sa « culture pleinement encyclopédique [...] également apte à goûter l'art et la science<sup>85</sup> ». Ce professeur a-t-il eu un rôle dans l'éducation antique de Comte ? Cette question appelle deux réponses, selon que l'on s'interroge sur la dimension littéraire des savoirs antiques ou sur tous les savoirs antiques, linguistiques et scientifiques.

La carrière de Daniel Encontre donne des renseignements qui permettent d'imaginer le contenu des cours de « belles-lettres » que Comte pourrait avoir reçu. Encontre est un modèle de l'unité retrouvée du savoir classique : avant d'être professeur de mathématiques, il a justement enseigné les « belles-lettres ». Cette expression est le titre précis de sa chaire, mais il est difficile de savoir précisément ce que recouvre cette matière<sup>86</sup>. Les « belles-lettres » se développent certes au XVIII<sup>e</sup> siècle mais restent « extérieures au monde scolaire<sup>87</sup> » ; elles n'y entrent que lors de la Révolution, avec un succès mitigé. La matière est marquée par la désaffection des étudiants, l'« imprécision » du contenu : elle n'a eu « droit qu'à cinq ou six ans d'exercice<sup>88</sup> ». Au lycée, l'enseignement des belles-lettres est une variation de celui de rhétorique : cet enseignement reste un enseignement théorique, qui étudie les règles esthétiques et rhétoriques et ne considère le texte

---

Dimanche 13 Moïse 68 (13 Janvier 1856). Afin de réparer une involontaire omission, je lègue à M. le comte de Stirum, l'exemplaire de *l'Iliade* (traduction Lebrun) que j'obtins, en prix d'éloquence française, au Lycée de Montpellier, en Août 1813, quand j'achevai ma rhétorique. Depuis 1848, il me sert à relire annuellement l'incomparable début de la poésie occidentale. »

<sup>84</sup> Mary Pickering, *Auguste Comte : an intellectual biography*, éd. cit., vol. 3, p. 497 et Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, éd. cit., p. 47.

<sup>85</sup> Dédicace à Daniel Encontre, *Synthèse subjective*.

<sup>86</sup> Si l'on nous permet de résumer une histoire très complexe, nous dirons que, avant la Révolution, on enseigne la rhétorique, pendant, les belles-lettres, ensuite, l'histoire littéraire. De la première tendance à la dernière, les auteurs latins et grecs cèdent la place aux Français. Le premier cherche dans les orateurs des principes rhétoriques en vue de les imiter, le deuxième cherche les règles propres à chaque genre en vue d'adapter son style, le troisième classe les œuvres en fonction de leurs dates en vue de les expliquer. Dans la réalité, les professeurs d'un régime sont formés dans le régime précédent et ces termes séduisants dans un beau discours officiel sont invoqués, tantôt en vitrine, tantôt en repoussoir, pour infléchir des pratiques plus libres et mêlées. Pour plus de détails, on peut se reporter au chapitre d'André Chervel « Un cours magistral : de la rhétorique à l'histoire littéraire », *Histoire de l'enseignement du français*, p. 728-767. La question n'est pas la même au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'après Philippe Caron, *Des belles lettres à la littérature : une archéologie des signes du savoir profane en langue française, 1680-1760*, Louvain, Paris, Peeters, 1992.

André Chervel propose la définition suivante des « belles-lettres » : « une science en soi, fondée sur la rhétorique ou sur la poétique, avec ses règles, ses genres, ses chefs-d'œuvre et qui constitue le terrain d'élection pour exercer les élèves d'humanités et de rhétorique. C'est, dans les classes, une discipline aussi codifiée que l'histoire naturelle. Ainsi conçue, la littérature n'est pas en prise sur des « œuvres » ; elle n'a besoin que de morceaux choisis, à titre d'illustrations. Et ces extraits n'ont pas vocation à être « expliqués » au sens moderne du terme, mais à être appris par cœur et imités. » Par opposition, la littérature au sens moderne concerne « le corpus des grandes œuvres littéraires consacrées par l'opinion publique à travers les siècles ainsi que les jugements des principaux critiques, [...] œuvres intimement liées à la culture, aux débats et aux conflits de leur temps, qui s'enchaînent et se répondent les unes aux autres, qui signent l'aboutissement des longues traditions mais ouvrent également de vastes perspectives sur l'avenir. » *Histoire de l'enseignement du français*, p. 488.

<sup>87</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 731.

<sup>88</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 739.

que comme une confirmation. Le texte n'a donc pas le même statut que pour nous : l'on ne cherche que de courts extraits pour y trouver l'application des règles. La hiérarchie des genres est aussi différente : la poésie recueille le principal intérêt, mais surtout pas les romans. Les belles-lettres s'intéressent aux textes antiques, mais laissent aussi une place aux auteurs français. L'œuvre de Comte témoigne de ces infléchissements : Comte connaît quelques préceptes rhétoriques mais n'y accorde pas une grande importance<sup>89</sup>. À l'inverse, il estime que l'éducation forme les sentiments par les beaux-arts : les « vraies études esthétiques [...] n'exigent aucunes leçons formelles [*sic*]<sup>90</sup> ». Les « belles-lettres » sont synonymes de « poésie<sup>91</sup> », « l'art le plus général et le moins spécial<sup>92</sup> » mais l'éducation esthétique comprend aussi la musique et le dessin, avec deux objectifs : la « destination esthétique » et une « haute efficacité morale<sup>93</sup> ». On peut aussi lier l'abstraction des discours de Comte sur l'art à ces tendances des « belles-lettres ».

Qu'en est-il du rôle de Daniel Encontre pour les autres savoirs, linguistiques et scientifiques ? Encontre connaît les langues anciennes, qu'il a apprises dans un contexte protestant : son père, pasteur, lui « enseignait le latin en [lui] faisait apprendre par cœur et de suite toutes les pages d'un dictionnaire de cette langue<sup>94</sup>. » Nous sommes ici loin de la pédagogie dialectique des jésuites, distance à ne pas exagérer en prétendant que les protestants n'apprendraient pas le latin<sup>95</sup>. Mais l'objectif des deux pédagogies n'est pas le même : le but de l'enseignement du père de Daniel Encontre n'est pas de permettre à son fils la lecture de tous les textes antiques, mais avant tout des « Saintes Écritures ». Le biographe insiste sur le fait que Daniel Encontre a appris les autres matières « seul, en secret, à la dérobée<sup>96</sup> » : Encontre poursuit « l'étude des langues hébraïque, grecque et latine » et « ces langues, surtout les deux dernières, ne tardèrent pas à lui être aussi connues et aussi familières que sa langue maternelle<sup>97</sup>. » Encontre travaille aussi seul les disciplines littéraires et scientifiques. Ainsi est-il capable de discuter de

<sup>89</sup> Nous avons donné les occurrences liées à Cicéron plus haut.

<sup>90</sup> *Discours sur l'ensemble du positivisme*, [1848], 1998, p. 205.

<sup>91</sup> « Sans avoir, comme vous, professé les belles-lettres avant d'enseigner les sciences, il savait profondément goûter la poésie », dédicace à Daniel Encontre, p. LVII.

<sup>92</sup> *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1998, p. 318. Comte considère le théâtre comme de la poésie : « Obligée, sous l'impulsion classique, de remonter aux types antiques, faute d'inspirations contemporaines, la poésie moderne fut déjà conduite à idéaliser les phases antérieures de l'humanité. Tel fut le principal caractère de notre grand Corneille » *Discours sur l'ensemble du positivisme*, p. 330.

<sup>93</sup> *Discours sur l'ensemble du positivisme*, p. 206.

<sup>94</sup> « Notice sur la vie et les écrits de Daniel Encontre », par Henri François Juillerat, dans *Archives du christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, Juillerat-Chasseur, n°3, 1820, p. 405, sq. L'auteur tire ses informations d'une relation personnelle et de lettres avec Daniel Encontre.

<sup>95</sup> François Waquet s'intéresse à la question dans le chapitre « Latin protestant » et explique que même si le protestantisme a valorisé les langues vernaculaires, « l'Église protestante ne fut pas un monde sans latin », *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, p. 98-100.

<sup>96</sup> « Notice sur la vie et les écrits de Daniel Encontre », p. 411.

<sup>97</sup> *Ibid.*

Virgile<sup>98</sup> et « la littérature [entendons les belles-lettres] est un de ses goûts les plus chers<sup>99</sup> ». Il commence donc son enseignement à Montpellier par ces belles-lettres, puis, presque par hasard<sup>100</sup>, se présente au concours des sciences où il est reçu. Son biographe recense une série de mémoires, qui témoignent d'une connaissance très solide des langues et des sciences antiques<sup>101</sup>. Même si Comte n'a pas apprécié l'étude des langues antiques, il est probable que Daniel Encontre appuyait ses cours de mathématiques sur ses vastes connaissances, donnant les étymologies des termes mathématiques<sup>102</sup>, cherchant des éléments de savoir dans les textes antiques et faisant remonter chaque science moderne à son origine antique, comme il le fait dans ses mémoires.

Le parcours de Daniel Encontre est emblématique de la difficulté moderne à dominer tous les savoirs. Sa discipline d'enseignement et sa vie religieuse relèvent de la séparation, alors que son *curriculum vitae* et sa culture personnelle montrent un effort original vers l'unité. La cohérence de l'enseignement jésuite a disparu, mais il en reste des fragments épars dont le sens est difficile à reconstituer. La langue est un de ces fragments dont on ne sait que faire. Comte a pressenti que les élèves n'apprennent plus le latin pour lire des textes, anciens ou modernes, écrits en latin, mais que le latin est devenu une matière privilégiée, mais somme toute remplaçable, pour « acquérir une discipline intellectuelle<sup>103</sup> ». Cela relève de l'incohérence, que Comte manifeste lorsqu'il résume son expérience du collège : il a été « élevé d'ailleurs dans l'un de ces lycées où Bonaparte s'efforçait vainement de restaurer à grands frais, l'antique prépondérance mentale du régime théologico-métaphysique<sup>104</sup> ». Nous avons à présent les éléments pour déchiffrer ce style dense et elliptique. Nous retrouvons l'allusion aux réformes de Napoléon, à la nouveauté étrange de l'« un de ces lycées », à la renaissance du latin qui est vécue comme la restauration globale du système éducatif de l'ancien régime. La tendance de Comte à charger de sens ses adjectifs se confirme

---

<sup>98</sup> « Notice sur la vie et les écrits de Daniel Encontre », p. 417.

<sup>99</sup> « Notice sur la vie et les écrits de Daniel Encontre », p. 422.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Il a écrit plusieurs mémoires sur les mathématiques que nous laissons de côté, mais aussi d'autres qui nous intéressent : sur l'histoire des sciences depuis l'Antiquité : « Nouvelles recherches sur la composition des forces », évoqué p. 427, qui démontre que les Anciens détenaient une connaissance que les Modernes ont cru découvrir, ou sur la traduction du grec, comme « Essai de critique sur un passage de Platon traduit par La Harpe » (p. 426), où Encontre conteste la traduction de La Harpe, un mémoire sur la géographie de Strabon, Pline et Ptolémée (p. 429), un sur la « botanique des Anciens » (p. 430), une interprétation scientifique de la Genèse (p. 431-433) des pièces de théâtre en vers (p. 434).

<sup>102</sup> Il nous est possible de consulter ses *Éléments de géométrie plane*, Montauban, 1820 suivi d'un lexique étymologique. Il justifie ce lexique pour la raison que « l'étude de langues anciennes [a] pris faveur parmi nous », que l'étymologie est un moyen d'« analyser » les mots dont nous servons et qu'il faut aller chercher directement dans les textes authentiques la vérité scientifique, sans passer par les traducteurs qui nous conduisent « d'erreur en erreur ». Cela est arrivé avec les traductions d'Aristote, « dont les auteurs, n'entendant rien au langage géométrique, ont changé le grec le plus attique et le plus clair, en un latin inintelligible et barbare » p. VII à IX.

<sup>103</sup> Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, 1998, p. 223.

<sup>104</sup> *Cours de Philosophie positive*, t. VI, préface personnelle.

ici<sup>105</sup>. L'allusion au latin est discrète, perceptible dans l'adjectif « antique » et indissociable d'une dimension « théologique ». Cette évolution de l'enseignement rentre pour lui dans la catégorie de l'aberration, qui caractérise la survie d'un fragment du passé dans un ensemble nouveau. L'Empire aurait cherché à prolonger un système périmé.

Après avoir constaté la solidité de la tradition jésuite et familiale dans l'éducation de Maistre et l'incohérence des différentes théories pédagogiques qu'a connues Comte, voyons comment Maurras a vécu l'Antiquité au collège.

### Maurras et l'option

D'après la suggestive expression de Françoise Waquet, Maurras vécut le passage du latin « de la norme à l'option<sup>106</sup> », qui eut lieu au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le latin n'est plus considéré comme faisant partie du socle commun de tout Français, mais comme un choix parmi d'autres, officiellement équivalents. Mais l'option n'est qu'en apparence un choix individuel, parce que les valeurs symboliques attachées au latin en font une distinction. La « hiérarchie » demeure « fondée sur les humanités classiques. » Le latin n'est plus une évidence pour tous, mais un particularisme élitiste. Maurras a subi la norme puis fait le choix de l'option, ce qui entraîne un engagement personnel de sa part plus fort pour les matières antiques, par contraste avec une époque où l'Antiquité eut de moins en moins de place dans l'enseignement.

Les sources sur la scolarité de Maurras sont très nombreuses, personnelles, biographiques, officielles, mais ni toujours référencées ni cohérentes. Nous disposons aussi des programmes publics<sup>107</sup> et de l'inventaire de la bibliothèque de Martigues, qui concordent en général. La difficulté ici est de bien classer la matière et pour cela de rétablir l'ordre chronologique. Il faut différencier deux périodes, avant et après les années 1880-1882, années d'une double rupture, personnelle et institutionnelle : d'un côté, Maurras devient sourd et ne peut plus suivre les cours

---

<sup>105</sup> Comte désobéit au premier conseil stylistique pour la version, qui est de « transformer en substantifs, chaque fois que cela est possible et souhaitable, les adjectifs, les verbes ou les adverbes du texte latin », André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 569. Son style s'apparenterait donc davantage à de la prose latine ou à une traduction mot à mot non terminée, qu'à l'usage du français.

<sup>106</sup> Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, 1998, p. 27.

<sup>107</sup> Il y a un doute pour savoir si les programmes scolaires publiés par André Chervel en 1986 dans *Les Auteurs français, latins et grecs*, qui émanent du ministère de l'Instruction publique, sont aussi valables pour le collège diocésain d'Aix. André Chervel indique que, depuis la loi Falloux, l'enseignement privé peut adopter un autre programme, mais le programme du bac restant le même pour tous, il est incité à suivre le programme du public. Maurras a étudié plusieurs œuvres, *Atthalie*, *Iphigénie*, le *De Rerum Natura* de Lucrèce, l'année et la classe où ils ont été mis au programme, ce qui confirme cette apparente concordance. Mais les classiques peuvent-ils être les mêmes pour tous ? Les interprétations et les sélections d'extraits peuvent différer. De plus, Maurras évoque régulièrement certains auteurs qu'il a découverts pendant sa scolarité : les auteurs romantiques contemporains, alors qu'ils ne figurent pas dans les programmes publics. Nous reviendrons à ces paradoxes.

comme les autres élèves<sup>108</sup>, de l'autre, Jules Ferry réforme les collèges, modifie les programmes et le rapport au latin.

Entre cinq et huit ans, de 1873<sup>109</sup> à 1876<sup>110</sup>, Maurras entre à l'école, d'abord communale puis paroissiale. Le lecteur attentif de ses nombreuses biographies tombe sur une querelle récurrente : qui a appris à Maurras ses premiers mots de latin ? Nous sommes sûrs que son père l'y a encouragé, d'après Leon S. Roudiez, mais chacun donne sa version de la suite. Le critique américain avait écrit : « L'abbé Burel lui apprit ses premiers mots de latin<sup>111</sup> », puis Yves Chiron estime : « Son père, quelque temps avant de mourir, avait présenté le jeune Charles au curé Guilibert afin qu'il apprenne le latin<sup>112</sup>. » Stéphane Giocanti dépasse le débat en ne se prononçant pas sur la personne mais sur le lieu : « C'est là que Charles apprend ses premiers mots de latin<sup>113</sup> ». L'expression devient un symbole : à celui qui aurait appris ses « premiers mots de latin » au petit Charles revient tout l'honneur de la « Renaissance latine ».

À l'école, les matières se diversifient : Maurras n'apprend pas seulement la langue latine, mais « l'histoire sainte et romaine<sup>114</sup> » qu'il retient facilement et l'*Odyssée*, probablement dans la traduction de Mme Dacier<sup>115</sup>. Maurras bénéficie encore de l'avancement de l'étude du latin au primaire, qui date de 1857 et sera repoussé sous le ministère de Ferry<sup>116</sup>. Il n'est pas question encore d'apprendre la langue grecque, étude qui a été avancée au plus tôt à la 6<sup>e</sup> en 1857 et subira le même décalage en 1880<sup>117</sup>. Nous disposons de quelques indices incertains sur les manuels

---

<sup>108</sup> La date de 1882 est discutée, mais c'est Maurras qui l'a indiquée. Voir la discussion de Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française : intelligence et politique vers 1900*, préf. de Pierre Chaunu, Fayard, 1991, p. 133.

<sup>109</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 26 ; Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 36.

<sup>110</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 30 ; Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 38.

<sup>111</sup> Leon S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, p. 36.

<sup>112</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 27.

<sup>113</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 36-37.

<sup>114</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 37. Cette information est confirmée par les programmes nationaux, qui indiquent de 1841 à 1890 (1890 exclu) pour les classes élémentaires les *Epitome historiae sacrae* et de 1841 à 1874 (1874 exclu) les *Epitome historiae Graecae*. Pouvons-nous identifier plus précisément ces éditions au programme ? Plusieurs auteurs sont possibles, Lhomond pour l'histoire sacrée d'après André Chervel, une édition à la limite de notre chronologie, Auguste Mottet pour l'histoire grecque d'après l'inventaire de la bibliothèque. Nous nous permettons de citer ici la note exacte de l'inventaire de sa bibliothèque, qui montre que Maurras a vraiment lu cette édition : « A. Mottet, *Historiae Graecae : Epitome*, éditeur Delalain Jules et Fils, 1875, VIII p., 208 p., Dessin et mention ms ('Ch. Maurras') sur page garde [sic] ; État moyen : couverture illisible, Relié, Paris, Déjà coupé ».

<sup>115</sup> Nguyen, *Aux origines de l'Action française : intelligence et politique vers 1900*, p. 141. Trois traductions de Mme Dacier se trouvent dans l'inventaire, dont une qui semble plus ancienne. Nous recopions la notice de l'inventaire : « L'*Odyssée* d'Homère, traduite par Mme. Dacier, Me. Ve. Seguin, imprim.-libraire, 1805, 222 p. État moyen : reliure usée ; Relié basane (?) jaspée ; Avignon ; Déjà coupé. »

<sup>116</sup> André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 32. Le latin et le grec sont repoussés, respectivement, de la 8<sup>e</sup> à la 6<sup>e</sup> et de la 6<sup>e</sup> à la 4<sup>e</sup>.

<sup>117</sup> André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 32.

qu'étudia Maurras en primaire, mais le plus mémorable et significatif est un manuel d'histoire que lui offrit un abbé, l'*Histoire romaine* d'Émile Lefranc<sup>118</sup>.

Ce manuel dont la première édition date de la monarchie de Juillet ne figure pas dans les programmes scolaires publics, probablement parce qu'il est trop orienté selon les attentes de l'enseignement privé. Lefranc rapporte en français, dans un style vif, le détail de l'histoire romaine, en suivant la chronologie politique et en donnant régulièrement des étymologies. Le texte n'est accompagné d'aucune illustration mais se lit comme un roman. L'orientation politique du manuel n'est pas revendiquée mais l'attachement aux différentes figures de « roi » transparait aux détours des épisodes. Dans ce livre on n'insiste pas sur la détestation de la monarchie par les Romains, mais sur l'héritage royal du consulat, la monnaie et le cens instaurés par Servius Tullius, qui veille à « contenir la démocratie dans de justes limites<sup>119</sup> » et sur la transmission des symboles royaux<sup>120</sup>. Les chefs gaulois sont des « druides », l'étymologie de Germains renvoie à « Ghermann<sup>121</sup> », « hommes de guerres ». Les actes de César sont l'objet d'un récit particulièrement détaillé et admiratif : il est « le plus grand des Romains<sup>122</sup> », ne trouve de véritable adversaire qu'en Vercingétorix, chef unificateur et patriote<sup>123</sup>, mais surtout pas en Pompée, médiocre intrigant<sup>124</sup>. La cause du malheur de César vient de ce qu'il « eut le malheur de mépriser un sénat méprisable et le faible d'ambitionner le titre de roi<sup>125</sup> », alors que le peuple est d'accord avec lui. Les portraits moraux sont rapides : Cicéron est un « vaniteux<sup>126</sup> », Octave un froid politique qui cache son visage cruel après la victoire d'Actium<sup>127</sup>. Devenu Auguste, ce dernier « déguise la monarchie sous les formes républicaines<sup>128</sup> » pour ne pas froisser le sénat, mais le rend de fait inoffensif. Virgile,

---

<sup>118</sup> Un ancien séminariste, « un jour qu'il avait vu Charles lire un petit abrégé d'histoire romaine assez sec, lui fit présent de l'*Histoire romaine* de Lefranc où les événements et les personnages étaient décrits avec plus de relief et de couleur », Leon S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, p. 36. Nguyen, *Aux origines de l'Action française : intelligence et politique vers 1900*, p. 115. L'inventaire de la bibliothèque de Maurras confirme la présence de cet ouvrage et donne des précisions : Émile Lefranc, *Histoire romaine, depuis la fondation de Rome jusqu'à la destruction de l'Empire d'Occident*, [1<sup>ère</sup> éd. Meyer, 1833], Perisse frères, 1839. Le fait que le livre est en état moyen et coupé confirme qu'il a bien été lu. Pour une raison inconnue, ce livre n'est pas référencé dans la liste d'Alain Choppin (alors que plusieurs manuels de langue latine du même auteur sont référencés), *Les Manuels scolaires en France de 1789 à nos jours*, INRP-Sorbonne, 1988, t. 3. Une édition du manuel de Lefranc est consultable en ligne : <https://books.google.fr/books?id=jZSeZ88a4lwC>

<sup>119</sup> Émile Lefranc, éd. cit., 1837, p. 30.

<sup>120</sup> « Hors la couronne d'or et le sceptre, les consuls conservèrent les insignes de la royauté, la robe de pourpre, la chaise curule, et les faisceaux des licteurs. Le nom de roi, sans doute, avait quelque chose de sacré puisqu'on ne l'abolit pas entièrement ; on attacha ce titre au *roi des sacrifices*, nouveau magistrat qui portait les ornements royaux refusés aux consuls » Émile Lefranc, p. 38

<sup>121</sup> 1837, p. 214.

<sup>122</sup> 1837, p. 240.

<sup>123</sup> 1837, p. 219-223.

<sup>124</sup> 1837, p. 224-225.

<sup>125</sup> 1837, p. 237.

<sup>126</sup> 1837, p. 242-243. Lefranc appuie sa violente affirmation sur un portrait de Cicéron par Montesquieu.

<sup>127</sup> 1837, p. 254 et 261.

<sup>128</sup> 1837, p. 262.

Horace et Ovide parviennent enfin à mettre Rome au « niveau<sup>129</sup> » de la Grèce. Le choix de ce manuel n'est donc en rien anodin et prédispose Maurras à plusieurs pensées qu'on retrouvera plus tard.

L'heure n'est pas encore à la politique mais à l'engouement naïf. L'apprentissage de ce qui deviendra les poussives « langues et cultures de l'Antiquité » a lieu dans un climat d'« allégresse », dont Maurras aime se souvenir, comme dans ce récit rétrospectif :

Il y a quelque part un petit garçon de huit ans qui, lorsqu'il lui plaît de renaître, m'apporte dans ses yeux l'allégresse des primitifs.

Je le revois, tel qu'il était sous les tilleuls et les lauriers-roses de sa Provence et penché sur le livre qu'il lisait du matin au soir. L'*Odyssée* était sa passion. Il en peuplait les jeux, le sommeil, en parlait sans cesse, ne sachant qu'admirer le plus du courage, de la patience ou de l'art du héros<sup>130</sup>.

Ce texte apparemment enfantin est très riche d'enseignement sur les évolutions de la réception de l'Antiquité. Maurras reprend plusieurs lieux communs en leur donnant un sens nouveau. Il associe un souvenir de vacances et un souvenir scolaire, une admiration classique pour le héros et un engouement sentimental pour la lecture solitaire.

Maurras réunit donc ici les deux *topoi* ordinairement opposés du récit d'enfance : le souvenir de l'école qui enferme dans un lieu et dans une tâche jusqu'au soir<sup>131</sup> et le souvenir des vacances où l'on dispose de toute une journée libre pour flâner dans la campagne. Maurras est un des rares qui rêve d'Homère « sous les tilleuls ». Rien à voir avec les souvenirs pesants d'un Stendhal, d'un Hugo ou d'un Vallès<sup>132</sup>. Sans doute peut-on y voir un appel du pied aux réformateurs scolaires du tournant du siècle. Nous retrouvons ici l'admiration pour les grands hommes à la suite des *Vies des hommes illustres* ou du *De Viris*, mais dans un vocabulaire sensible d'« allégresse » et de « passion ». Rappelons que l'école n'encourageait pas la lecture privée, jusqu'à « très tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>133</sup> », pratique susceptible de mettre les élèves au contact de mauvais livres et de mauvaises idées. Lire seul et avec passion l'*Odyssée*, qui n'est pas au programme du primaire public<sup>134</sup>, pourrait donc être tout à fait subversif. À côté de ces souvenirs

---

<sup>129</sup> 1837, p. 262.

<sup>130</sup> *Anthinéa*, 1901, Préface.

<sup>131</sup> Le souvenir de Vallès est tout différent, jusqu'à l'odeur : « À deux minutes de là, le collège moisit, sue l'ennui et pue l'encre ; les gens qui entrent, ceux qui sortent, éteignent leur regard, leur voix, leur pas, pour ne pas blesser la discipline, troubler le silence, déranger l'étude.

Quelle odeur de vieux !...

[...] je vais m'enfermer là-dedans jusqu'à huit heures du soir. À ce moment-là, mademoiselle Balandreau revient et me ramène. J'ai le cœur bien gros quelquefois et je lui conte mes peines en sanglotant. »

<sup>132</sup> Albert Léonard, « La formation au latin dans le souvenir de Vallès (L'Enfant) et de Stendhal (Vie de Henry Brulard) », dans Georges Cesbron et Laurence Richer (dir.), *La Réception du latin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1996, p. 143-153.

<sup>133</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 500. Voir aussi p. 412.

<sup>134</sup> Gardons-nous cependant de considérer Homère comme un auteur scolaire, car on le trouve assez peu dans les programmes scolaires à partir des années 1800 avant la 3<sup>e</sup> (il figure dans le programme de 4<sup>e</sup> seulement de

plus ou moins exacts, nous lisons deux informations sur des infléchissements dans la connaissance de l'Antiquité : la littérature antique n'est plus la seule science humaine, mais une « passion ». En plein Premier Empire, Auguste Comte avait reçu un exemplaire de *l'Iliade* : lors du Second Empire, *l'Odyssée* est préférée à *l'Iliade*. *L'Odyssée* n'est pas lue comme une épopée merveilleuse mais comme un roman psychologique et moral avec des personnages fascinants, avant de devenir un récit de voyage, précédant *Anthinéa*.

Vient l'entrée au collège, en 8<sup>e</sup>, en 1876. Ces années permettent la réussite scolaire de Maurras mais aussi le début de ses difficultés avec la venue de la surdité. Sa famille déménage de Martigues à Aix<sup>135</sup> pour offrir aux deux frères Maurras de meilleures études. À Aix, Maurras a « tout découvert sur le plan de la connaissance » mais a vécu aussi une « diminution<sup>136</sup> » personnelle.

Maurras aussi remporte des prix : « pendant quatre ans, il remporte le premier prix de latin » écrit Stéphane Giocanti<sup>137</sup>, sans préciser de quel exercice il est question. Yves Chiron précise le « premier prix de version latine<sup>138</sup> », de la 7<sup>e</sup> à la 4<sup>e</sup>, et enchérit : « dès la classe de 7<sup>e</sup> et jusqu'en troisième, chaque fin d'année scolaire le vit figurer au palmarès pour une dizaine de prix et d'accessits<sup>139</sup>. » Maurras remporte aussi des prix en thème latin et version grecque, mais rarement en thème grec, ainsi que dans les autres matières, en français, histoire et géographie<sup>140</sup>. Maurras est doué, mais sélectif : « il ne faut pas se figurer un élève brillant en toutes disciplines<sup>141</sup> ». Il peut réussir en science, mais ne le veut pas toujours. Il faut préciser que les « disciplines » se sont encore diversifiées : il faut même apprendre l'anglais, outre les sciences. Maurras a du goût pour les matières classiques, mais il méprise les matières nouvelles, surtout l'anglais<sup>142</sup> :

---

1849 à 1851, et jamais dans les niveaux inférieurs). Voir André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*. Si Maurras lit Homère à 8 ans, ce serait plutôt par innutrition familiale qu'obligation scolaire.

<sup>135</sup> Le déménagement de la famille de Martigues à Aix n'a pas de rapport avec l'Antiquité, mais si l'on tient absolument à en voir un, on pourrait y voir le déménagement de Delphes à Pompéi. Maurras aurait eu l'idée de comparer Martigues à Delphes dans un texte non publié, *Delphes en Provence* (résumé dans la bibliographie de Roger Joseph et Jean Forges, 1980, p. 264). Par ailleurs, Victor Nguyen décrit la ville d'Aix dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> comme une ville déchue, sale, ennuyeuse, où l'aristocratie s'encanaille. Louise Colet en aurait dit : « C'est Pompéi » (Victor Nguyen, p. 133-134).

<sup>136</sup> Cité par Victor Nguyen, p. 121.

<sup>137</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 38.

<sup>138</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 37.

<sup>139</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 36. Il paraît que la liste complète des prix est accessible dans la maison familiale du Chemin de Paradis à Martigues. On peut la trouver aussi dans un supplément très difficile d'accès des *Cahiers Charles Maurras*, n°12-14-16-22, dans un texte nommé « Maurras tel qu'il fut », écrit par Roger Joseph. Nous reproduisons en annexe ce document sans dépôt légal, à faible tirage et disséminé dans les *Cahiers*.

<sup>140</sup> Voir à nouveau l'annexe en fin de document.

<sup>141</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 36.

<sup>142</sup> Il découvre tôt l'anglais comme en témoignent ses accessits de 7<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> et son prix de 5<sup>e</sup>.

la plus grande utilité pratique que cette étude [de l'anglais] m'ait procurée, c'est de m'avoir initié à la notion de barbarie : la première fois que la grammaire d'Elwall<sup>143</sup> me montra, au détour d'une feuille, le tableau des verbes irréguliers, ces horribles formes saxonnes qui tranchent si curieusement sur la masse à demi latine du vocabulaire anglais passèrent devant moi comme les Cimbres et les Teutons de Plutarque devant le camp romain<sup>144</sup>, farouches, hurlantes, difformes et sans aucun rapport avec ce que je sentais. Jamais verbes en *mi* ne me firent telle impression<sup>145</sup>.

Ce texte étonnant rejette l'anglais au nom de l'Antiquité. L'instinct de l'enfant est antique : ce qu'il « sent », ses « impressions », sont antiques. À l'inverse, l'anglais est un élément étranger, perçu dans la catégorie antique du « barbare », qui oppose précisément ceux qui parlent grec et les autres, ceux qui crient des propos inintelligibles. Maurras se met-il donc du côté des Grecs ? En associant les deux Antiquités, un épisode de l'histoire romaine et des verbes de la conjugaison grecque, il se situe ici dans l'entre-deux cicéronien, donc comme un latin, né dans un pays latin, qui aurait appris le grec. Le reste du texte nous apprend que le problème ne concerne pas toutes les langues vivantes, mais les langues non latines, et que les camarades de Maurras étaient du même avis sur l'inutilité d'apprendre l'anglais pour un Provençal.

Maurras conserve aussi le souvenir de lectures. Le premier jour du collège, Maurras a lu des extraits d'*Athalie*<sup>146</sup> dont il se souvient 49 ans plus tard. La pièce se trouve régulièrement dans les programmes nationaux de 5<sup>e</sup> et de 4<sup>e</sup>, à côté d'*Esther*, mais Maurras en entend parler dès la 8<sup>e</sup> par une anthologie. Il faut dire que cette tragédie de forme antique mais de sujet biblique, destinée dès son écriture à un public scolaire, permet de réconcilier tout le monde, partisans des Anciens ou des Modernes, public et privé, abbés et hussards en formation<sup>147</sup>. Les biographes donnent aussi un nom de manuel, le *Jardin des racines grecques*<sup>148</sup>. Maurras citera ailleurs les *Conciones* et *De Viris*<sup>149</sup>. Contrairement à aujourd'hui où les manuels scolaires ne sont destinés à durer qu'un temps, voués à disparaître à chaque changement de programme, les manuels cités ici nous relient avec l'éternité. Le *De Viris* date de 1779 et est au programme de la 5<sup>e</sup> depuis qu'il y a des

---

<sup>143</sup> Alfred Elwall, 1818-1889, est l'auteur de plusieurs manuels d'anglais dans les années 1850-1860.

<sup>144</sup> Plutarque, dans la *Vie de Marius*, raconte que des Cimbres et des Teutons, particulièrement laids et bruyants, harcèlent le camp romain de Marius, qui défend à ses soldats de se battre en attendant un oracle.

<sup>145</sup> Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française*, p. 37, *Gazette de France*, 9 mars 1902. *Quand les Français ne s'aimaient pas*, NLN, 1916, p. 122-123.

<sup>146</sup> Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française*, p. 140-141 et Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 35, qui s'appuient sur *La Musique intérieure*, Grasset, 1925, p. 22-23.

<sup>147</sup> Il serait hors de notre sujet de nous étendre sur le programme de la littérature française étudiée par Maurras, pour sûr limité aux classiques du XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>148</sup> « Il retient allègrement des vers du *Jardin des racines grecques* de Lancelot. » Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 38, décrit par André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 367, confirmé par l'inventaire de la bibliothèque : « Le jardin des racines grecques, [1<sup>ère</sup> éd. 1657,] Belin Eugène librairie, 1870, 314, annotations ms, mauvais état : mors cassés, dos décollé, manque la page de titre. » On trouve plusieurs auteurs, éditeurs, annotateurs de divers *Jardin des racines grecques* (Gail, Régnier, Larousse), ce qui fait douter de l'attribution au seul Claude Lancelot et ne permet pas d'identification précise d'une édition. Le *Jardin* contient en général un lexique grec, mettant en valeur les racines et leurs dérivés, et différents suppléments, traité de grammaire, dictionnaire étymologique du français, dictionnaire des prépositions grecques.

<sup>149</sup> Maurras, *L'Avenir de l'Intelligence*, 1922, p. 3 [préface absente de l'édition de 1905]. Aucun de ces titres n'est dans l'inventaire de la bibliothèque de Martigues.

programmes (il avait été avancé aux classes élémentaires jusqu'en 1880), et le *Jardin*, dont la première édition remonte à 1657, est au programme de la 4<sup>e</sup> depuis qu'il a été réédité en 1806<sup>150</sup>.

Le *De viris* permet d'apprendre en même temps le latin, l'histoire antique, l'admiration pour les grands hommes et le français<sup>151</sup>. Le *Jardin* est un manuel pour apprendre le vocabulaire grec et les étymologies du français. Certaines éditions incluent aussi un enseignement de grammaire, mais le centre du *Jardin* est un lexique, c'est-à-dire un dictionnaire bilingue qui propose des équivalences de mots entre deux langues, avec la particularité d'insister sur les « racines » communes des mots grecs d'une part et des mots français d'autre part.

Ce tableau des premières années du collège de Maurras montre donc une permanence d'éléments de l'enseignement classique, transmis par un collège diocésain tenu par des ecclésiastiques, mais il laisse aussi deviner que cette permanence est menacée par les changements politiques violents du XIX<sup>e</sup> siècle et relativisée par l'introduction de nouvelles matières. Qu'arrive-t-il au tournant des années 1880-1882 ? Le collège d'Aix n'est pas concerné par l'exclusion des congrégations en 1880, qui chasse encore une fois les jésuites et dont le rappel ici permet d'imaginer l'inquiétude des populations<sup>152</sup>. Un climat d'inquiétude touche aussi les matières antiques, dont Ferry repousse l'étude comme on l'a vu. Pour autant, Maurras ne rapporte pas de souvenir précis d'un moment où le ministère aurait changé de position vis-à-vis de l'Antiquité<sup>153</sup>, alors que Ferry, en outre, « supprime le discours latin, les vers latins, l'étude du *Conciones*, la composition latine du baccalauréat et les 'principales notions de rhétorique et de littérature classique' de l'oral<sup>154</sup> », ce qui devait toucher Maurras. Il n'évoque pas non plus le remplacement de la rhétorique par l'histoire littéraire<sup>155</sup>. Ce qui frappe surtout Maurras, c'est un événement personnel, de taille, sa surdité. Plus question alors de suivre le collège comme les autres, il faudra un professeur particulier, l'abbé Penon.

Maurras prend conscience de sa surdité pendant une version latine et en a la confirmation en cours de mathématiques :

---

<sup>150</sup> André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 367.

<sup>151</sup> André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 365.

<sup>152</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 38.

<sup>153</sup> Pas de souvenir dans les textes autobiographiques du moment du changement, mais Maurras a compris plus tard ce qui s'est passé, comme en témoigne cet article politique daté de 1891 : « La République aura traité les études secondaires et l'enseignement supérieur comme l'école primaire. [Il faudra dire] quelle conspiration ourdie contre l'ordre français et l'esprit humain représenta la guerre sournoise faite par l'Université à Fustel de Coulanges. Dans les lycées et les collèges, le grec a été sacrifié et la part du latin réduite depuis les absurdes décrets qui ont morcelé l'ancien baccalauréat ès lettres. Gambetta se plaignait, en 1874, que l'Université s'en tint aux méthodes des jésuites et gardât le vers latin. La défaite de l'ordre moral a ruiné le vers latin avec tant d'autres choses. » Propos reproduit dans *Les Cahiers Charles Maurras*, n°30, 1969, tiré de *Le Salut social*, 1891 (nous recopions les indications des *Cahiers* en avouant que nous n'avons pu identifier plus précisément ce *Salut social* de 1891).

<sup>154</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 758.

<sup>155</sup> Dans la citation que nous avons déjà donnée, qui indique que Penon « montrait parmi les livres autre chose que des ressemblances d'époques, ou des différences d'auteurs : leur esprit et leur âme », Maurras n'oppose pas la rhétorique à l'histoire littéraire, mais deux conceptions de l'histoire littéraire, une abstraite et une biographique.

Un jour, en troisième, on dictait une version latine, exercice où je n'étais pas mauvais ; d'ordinaire, le texte dicté, au fur et à mesure que je le prenais, me dévoilait les grandes lignes de son sens. Cette fois, non seulement la signification générale m'échappait, mais je ne reconnaissais plus les mots du vocabulaire, qu'ils fussent rares ou familiers. Le lendemain, je fus appelé au tableau noir pour y poser des chiffres à la dictée. Ce fut un désastre. Pas un qui fût exact. J'entendais si mal qu'il fallait craindre de ne plus entendre du tout<sup>156</sup>.

Encore une fois, ce texte est riche d'enseignement. La version latine est d'abord une dictée latine : il ne suffit pas de traduire en français correct, il faut déjà transcrire correctement le latin<sup>157</sup>. Le sens n'apparaît pas par mot à mot en consultant frénétiquement un dictionnaire mais d'une manière « générale », en entendant l'oral. Cela suppose un *bagage* de vocabulaire important, que Maurras possède, capable de distinguer les mots rares des mots familiers. Nous n'avons pas d'indication pour discerner si le texte dicté est un texte d'auteur ou un texte recomposé, nous ne connaissons ni sa taille ni son sujet. Nous ne trouvons pas non plus d'indication sur le professeur, sa manière de dire le latin, de réagir au handicap. Cette sélection dans l'information à dire ou à ne pas dire suggère que Maurras a conscience que la dictée latine est un exercice peu familier pour ses lecteurs plus jeunes.

Le deuxième enseignement de cette citation concerne la surdité. Maurras est devenu sourd, c'est-à-dire qu'il a perdu en grande partie l'audition, mais pas entièrement. Il ne distingue plus les mots du professeur adressés à la classe, mais des sources postérieures montrent qu'il était capable de comprendre les paroles qu'on lui adressait spécialement.

Heureusement, l'apprentissage de Maurras put continuer entre 1882 et 1885 grâce aux cours particuliers donnés très régulièrement par l'abbé Penon jusqu'au bac. Celui-ci était professeur au collège d'Aix et ne put entendre cette « tragi-comédie » sans proposer son soutien. Il est très probable que la figure de Penon fut déterminante dans le classicisme de Maurras. Guillaume Métayer écrit même : « L'influence de son maître l'abbé Penon le conduisit à abandonner ses admirations romantiques et leur préférer Homère, Virgile, Lucrèce et, dans la continuité, Racine, La Fontaine, les classiques français<sup>158</sup>. » Il ne faut pas exagérer non plus à ce moment-là la résurgence du combat des abbés classiques contre les Modernes romantiques, parce que la tradition scolaire ne conduit nullement à aimer les romantiques<sup>159</sup>, que les goûts de Maurras

---

<sup>156</sup> Maurras, *Tragi-comédie de ma surdité*, 1951, p. 10.

<sup>157</sup> La dictée latine ne pose probablement pas les problèmes de la dictée française, puisqu'en latin toutes les lettres se prononcent (mais comment prononcer la ponctuation ?).

<sup>158</sup> Guillaume Métayer, *Anatole France et le nationalisme littéraire, scepticisme et tradition*, Éditions du Félin, p. 59.

<sup>159</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 425, la liste des auteurs recommandés pour l'école depuis 1801 montre : « la vénération pour la littérature latine et pour quelques écrivains grecs, la longue méfiance éprouvée pour les genres littéraires qui ne trouvent pas une caution dans l'Antiquité classique, l'hostilité aux innovations du romantisme, les résistances à la poussée de la littérature contemporaine ». À l'inverse, il semble que ce soient les abbés enseignants qui parlent des romantiques.

et de Penon étaient éclectiques<sup>160</sup> et que les deux figures n'ont pas le même rapport au classicisme<sup>161</sup>. Mais cette citation montre que le classicisme de Maurras a été profondément marqué par cet abbé, ce qui justifie qu'on approfondisse cette relation pédagogique, régulièrement évoquée mais rarement approfondie, et très éclairante sur la culture antique de Maurras.

Qui est donc l'abbé Penon<sup>162</sup> ? Jean-Baptiste Penon (1850-1929) est un étonnant abbé enseignant, nommé évêque en 1911, associant dans sa pensée et son enseignement des traits classiques et modernes, conservateurs et innovants. Il n'a pas laissé d'écrits personnels et ne semble pas avoir beaucoup voyagé (il est né et mort dans les Bouches-du-Rhône), mais ses nombreux discours montrent des connaissances très étendues et solides. Nos recherches n'ont pas permis d'établir d'où il tirait sa vaste culture classique, s'il était autodidacte, formé un peu ou entièrement à l'université<sup>163</sup>. Il avait l'étoffe pour diriger une Université catholique mais ne l'a pas voulu<sup>164</sup>. Pour les Anciens, il maîtrise Horace et Virgile, pour les Modernes, il lit Taine<sup>165</sup> et

---

<sup>160</sup> Stéphane Giocanti cite de nombreuses références modernes abordées par Maurras pendant sa scolarité, ce qui contredit le tableau un peu rigide d'une école qui ne transmettrait que les grands classiques : Lamartine, Hugo, Déroulède, Béranger dans *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 39, Musset et Mistral p. 41, Chateaubriand, Hugo encore et Baudelaire p. 45. Pour les auteurs plus anciens, Homère, Virgile, Dante, Pascal et plus tard Lucrèce. Cet écart entre le classicisme des programmes et le romantisme des lectures est-il dû à l'enseignement privé, à la qualité de l'enseignement à Aix, à des lectures clandestines ? Il n'est pas possible d'invoquer la date tardive dans le siècle, parce que les programmes n'intègrent Rousseau, Lamartine et Hugo qu'à partir de 1895, c'est-à-dire après notre période. Une remarque de l'abbé Penon confirme l'écart persistant mais décroissant entre les lectures personnelles et les programmes scolaires, lorsqu'il demande à Charles de « faire trêve à [ses] lectures » de littérature contemporaine, qu'il considère comme « une de [ses] débauches littéraires de Seconde » à lui aussi, mais avec lesquelles il était « moins familier » que Charles, *Dieu et le Roi*, p. 68. Yves Chiron est sensible à cette question dans *La Vie de Maurras*, p. 48, où il précise qu'un autre abbé, un « original », explique non seulement Racine et Chateaubriand, mais « s'avance aussi à présenter Victor Hugo, auteur encore vivant » et que les élèves découvrirent « par eux-mêmes » Musset et Mistral.

<sup>161</sup> Victor Nguyen donne une citation de Maurras non référencée mais précise, p. 156 : « Et Maurras nous a mis en garde contre l'illusion rétrospective qui pousserait à voir en ce prêtre le « moniteur » ou le « prémoniteur de l'ordre classique, catholique ou royal ». Nous y reviendrons dans la deuxième grande partie.

<sup>162</sup> Comme ce personnage est peu connu et très lié à notre sujet, nous nous permettons de donner ici toutes nos sources sur sa vie et son enseignement. Une notice lui est consacrée dans *Le Personnel épiscopal bourbonnais*, Montluçon, 1970, de Georges Rougeron. Un article plus personnel lui est consacré par René Rancœur dans les *Études maurrassiennes*, 4, « Monseigneur Penon, maître de Charles Maurras et évêque de Moulins. » p. 235-250. On peut lire aussi Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française*, p. 155-161, quelques renseignements dans la correspondance de Tisserand ; Boutang cite souvent la correspondance mais ne s'intéresse pas à la biographie de Penon, un site amateur mais documenté : <http://www.simianedemain.fr/penon.html>

<sup>163</sup> À l'Université catholique de Lyon, en 1921, il a promu le rayonnement de la haute culture dans les campagnes, a défendu l'idée que les prêtres les mieux formés pouvaient se plaire dans les campagnes les plus reculées et amener la population locale à l'Église. Il est tentant de rapprocher cet idéal de prêtre cultivé et retiré avec sa vie personnelle. La référence précise du discours accessible à la BnF est « Discours de S.G. mgr Penon, évêque de Moulins », dans Facultés catholiques de Lyon, *Assemblée générale des évêques et séance solennelle de rentrée du 9 novembre 1921*, p. 5-28. MFICHE 8-R-30964.

<sup>164</sup> René Rancœur, « Monseigneur Penon », p. 249, qui s'appuie sur l'article funèbre de Maurras dans *L'Action française*, 8 Octobre 1929 : « *Quel grand recteur d'Université catholique il eût fait !* » En italiques dans le texte.

<sup>165</sup> René Rancœur, « Monseigneur Penon », p. 238, et Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 50.

Maistre<sup>166</sup>. En politique, hostile à la fois à l'absolutisme et à la Révolution de 1789, il n'est pas loin du catholicisme libéral<sup>167</sup> au début de sa vie publique, avant d'évoluer personnellement vers *L'Action française*. C'est probablement lui qui oriente Maurras vers le journalisme, par ses relations avec des catholiques libéraux de Paris. Ce qui nous importe le plus, c'est que, d'après Maurras, il est un excellent humaniste, qui « passait à juste titre pour le premier latiniste et le premier helléniste du diocèse<sup>168</sup> ». L'affirmation est impossible à vérifier, mais il est vrai que Penon cite régulièrement et abondamment dans ses discours les auteurs classiques, les textes bibliques et les encycliques en latin. Il promeut même publiquement une méthode pédagogique, favorable à la « culture classique intégrale gréco-latine<sup>169</sup> », remettant à la mode les pratiques jésuites, refusant la séparation des disciplines et prenant l'Antiquité comme point de départ de toute science<sup>170</sup>.

Qu'est-ce que la culture antique de Maurras doit à l'abbé Penon ? Nous disposons de nombreuses informations sur la place de l'Antiquité dans leurs cours particuliers, grâce aux souvenirs de Maurras et à la correspondance que les deux hommes se sont échangée plus tard. Maurras se souvient de l'étendue de la culture de Penon et de ses qualités de pédagogue et de penseur :

Sa voix distincte et mesurée, facilement haussée à l'enthousiasme, montrait parmi les livres autre chose que des ressemblances d'époques, ou des différences d'auteurs : leur esprit et leur âme ; en marge des programmes d'écoles et d'examens, j'étais exercé au plaisir de voir, comparer, juger ; de quelle utilité me furent ces premières études parallèles qu'il suggérait entre une fable d'Ésope, d'Horace, de Phèdre et une fable de La Fontaine ! Et son Virgile ! Et son Homère ! Et son Lucrèce ! Et son Sainte-Beuve ! Et son Taine<sup>171</sup> !

Cette éducation est marquée par un point de vue subjectif et original, une « voix » qui montre l'« esprit » et l'« âme » des auteurs ; par la liberté, « en marge des programmes » ; par une méthode de pensée, qui exerce à « voir, comparer, juger » et s'appuie sur des « parallèles ». Penon ravive la pratique vieillissante du « parallèle », qui remonte à l'Antiquité et avait été réactualisée pour aborder les auteurs français<sup>172</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on n'étudiait pas le français comme une matière, mais les auteurs français étaient « retenus pour leur caractère exemplaire comme traducteurs ou comme imitateurs<sup>173</sup> ». Les fables de La Fontaine, les oraisons de Bossuet, *La Henriade* de Voltaire, servent à initier les élèves aux modèles antiques. Mais la méthode de Penon

---

<sup>166</sup> Sa perception du pouvoir temporel du Pape dans *L'Église et les libertés publiques* fait régulièrement penser à *Du Pape*. Il cite explicitement Maistre dans *La Formation religieuse des petits enfants*. C'est lui aussi qui prête à Maurras l'*Examen de la philosophie de Bacon, (Dieu et le Roi, p. 81)*

<sup>167</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 51.

<sup>168</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, l'ordre et le chaos*, p. 45. Tiré de *Tragi-comédie de ma surdité*, III et d'Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 45.

<sup>169</sup> Discours à Lyon de 1921, p. 20.

<sup>170</sup> Discours à Lyon de 1921, p. 19-22.

<sup>171</sup> Maurras, *Tragi-comédie de ma surdité*, p. 28.

<sup>172</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 421.

<sup>173</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 423.

semble innovante, soit parce qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on avait perdu de vue les modèles antiques, soit qu'on ne se servait de cette méthode que pour expliquer les Anciens et que Penon s'en sert pour expliquer les Modernes, soit qu'on n'avait pas intégré Sainte-Beuve et Taine au corpus des imitateurs ? Penon lui-même définit sa méthode dans un discours de rentrée de l'Université catholique de Lyon. Il ne présente pas sa méthode comme nouvelle, mais comme une méthode de « compénétration » et de « vivification » : cette méthode « frappe » et est « impressionnante » pour les jeunes esprits, elle permet de « donner non seulement un intérêt très vif, mais une portée surnaturelle à l'explication de nos auteurs classiques, même les plus païens, par un rapprochement de leurs plus belles pensées, de leurs plus belles images, avec tel texte de l'Écriture, tels extraits des Pères de l'Église, de nos grands auteurs chrétiens<sup>174</sup> ». Que l'on ne se laisse pas tromper par une ressemblance superficielle avec de vieilles idées : l'originalité de cette méthode est de moderniser la vieille approche apologétique, où l'on étudie les auteurs païens en vue d'étudier les auteurs chrétiens, par un ajout véritablement littéraire. Les « belles images » des « auteurs classiques » permettent d'expliquer les « grands auteurs » de l'histoire littéraire.

De fait, le jeune Maurras a écrit de nombreux parallèles<sup>175</sup> et se souvient plus tard lui-même de la pertinence de l'exercice. Sa culture antique est donc définie par relation avec les auteurs modernes : il juge La Fontaine tantôt inférieur à Horace, tantôt complémentaire à Ésope et vivifiant pour Phèdre. Maurras élève ne va pas jusqu'à formuler une théorie de l'imitation, mais il n'est pas question que le Moderne n'ait le choix qu'entre la copie ou l'oubli de l'ancien. Les deux sont des « émules<sup>176</sup> » pour peindre l'âme humaine.

Un deuxième souvenir, plus précis encore, nous permet d'imaginer le contenu des cours de Penon. Parallèlement au commentaire des grands auteurs, Penon a appris à Maurras la langue grecque. Le ton de la citation suivante est plus polémique, parce que le texte est tiré d'une lettre à Penon lui-même, de son vivant, au cours d'une querelle sur le classicisme :

Voyons, faut-il vous rappeler des souvenirs qui nous sont communs, et dont vous êtes, il me semble, un peu responsable ? D'excellents professeurs de grammaire m'avaient fait apprendre par cœur et du même cœur oublier les verbes en grec et la terrible table des verbes irréguliers : vous faut-il rappeler que vous me découvrites les merveilles d'*Iphigénie* ? Avez-vous perdu la mémoire du plaisir que je pris, grâce à vous, en lisant pour la première fois l'admirable prière, et le divin  $\eta\delta\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\ \psi\omicron\varsigma\ \lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$ <sup>177</sup> [sic]. Je dois estropier le texte, j'oublie les esprits, les accents ; mais enfin le voilà ! C'est aussi écrasant que le carnet d'Arton<sup>178</sup> ; vous m'avez rendu philhellène. Et Homère,

<sup>174</sup> Discours à Lyon, 1921, p. 19-20. Nous reviendrons sur cet argument à la fois jésuite et maistrien.

<sup>175</sup> Plusieurs sont publiés dans les *Cahiers Charles Maurras*. Dans le CCM 22, on trouve « Le rat de ville et le rat des champs dans Horace et La Fontaine » et « Le Lion et le Moucheron dans Ésope et chez La Fontaine ». Dans le CCM 27, « Le Loup et le Chien dans Phèdre et dans La Fontaine ».

<sup>176</sup> CCM 27, p. 49.

<sup>177</sup> Note d'Axel Tisserand : Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1250. Le texte grec correct comprend des accents, que nous ne corrigeons pas parce que leur absence fait l'objet d'un commentaire.

<sup>178</sup> Mêlé au scandale de Panama, Arton possédait un carnet de preuves incriminant une centaine de députés.

n'en avons-nous pas déchiffré ensemble des chants entiers ? Je ne serai pas si ingrat que de l'oublier<sup>179</sup>.

Penon a donc appris à Maurras la grammaire grecque, la littérature grecque dans la langue grecque, lui a fait « déchiffrer » Homère et Euripide. Quinze ans plus tard, Maurras se souvient d'une citation grecque, même sans esprit ni accent.

Mais le ton tourne à la dispute. Cette question de l'éducation à l'Antiquité fait débat entre les deux hommes entre 1895 et 1901, parce que Maurras a fait paraître des écrits suspects de paganisme, *Le Chemin de Paradis* et *Anthinéa*. On peut opposer deux formules significatives, séparées de quatre ans, dans leur correspondance. Penon avait écrit : « Vous êtes devenu plus classique que moi<sup>180</sup> ». Maurras conclut la lettre émue susmentionnée, où il rappelle l'enseignement de Penon : « vous m'avez rendu philhellène<sup>181</sup>. » Chacun se rejette la responsabilité d'une faute antique. La première affirmation formule plus qu'un constat, c'est le regret d'une transgression et le reproche d'un ancien professeur à son élève infidèle. Maurras à l'inverse souligne sa filiation intellectuelle et sa fidélité, il n'a fait que continuer l'enseignement de son maître. Le premier s'inscrit dans la grande tradition du XVII<sup>e</sup> siècle, où les rois chrétiens apprenaient les sciences humaines dans la littérature antique, le second défend la modernité du philhellénisme culturel à l'époque de Renan<sup>182</sup>.

À la fin du lycée, Maurras découvre les grands auteurs. Pour ne pas nous éparpiller ici dans une liste à la fois trop longue et trop courte, où l'on ne pourrait distinguer assez Homère, Virgile, Platon, les historiens<sup>183</sup>, nous ne nous arrêterons que sur Lucrèce. Alors que Lucrèce est entré assez récemment au programme de la rhétorique, à la fin du ministère Duruy en 1866<sup>184</sup> (il sort du programme en 1931), l'abbé Penon fait lire à Maurras ce même Lucrèce. Ici donc les souvenirs personnels et le programme officiel concordent parfaitement. Le programme recommande des *Extraits* de Lucrèce, ce qui renvoie à une édition, un choix de 50 textes, précédés d'une significative préface. Le commentateur de cette édition fait comprendre qu'il est préférable de lire

---

<sup>179</sup> *Dieu et le roi*, 2007, p. 417-418, lettre de Maurras de 1897.

<sup>180</sup> *Dieu et le roi*, 2007, p. 369 et 34, lettre de l'abbé Penon du 27 septembre 1892.

<sup>181</sup> *Dieu et le roi*, 2007, p. 417-418, lettre de Maurras du début 1897.

<sup>182</sup> Penon reproche à Maurras son « renanisme », *Dieu et le roi*, 2007, p. 395.

<sup>183</sup> Nous avons indiqué en annexe quels textes ont figuré aux différents programmes, avec un résumé du thème de l'œuvre au programme lorsqu'il nous a paru significatif. Chez les historiens, on s'intéresse notamment aux textes militaires et liés aux Germains, actualité oblige.

<sup>184</sup> André Chervel reproduit une note officielle qui indique que la présence de Lucrèce est bien perçue comme une nouveauté : « Les *Extraits* de Lucrèce sont compris au nombre des auteurs latins désignés pour l'explication et la récitation dans la classe de rhétorique des lycées. » (*Les Auteurs français, latins et grecs*)

Lucrèce par extraits justement, pour éviter ses erreurs religieuses mais profiter de son ingéniosité littéraire<sup>185</sup>. L'approche de Penon et de Maurras est-elle semblable ? Maurras écrit :

Par-dessus tout autre, Lucrèce m'habitait. Il m'avait été révélé par celui de mes maîtres auquel je dois le plus, pour ne pas dire tout, M. l'abbé Penon [...]. Ses citations, ses commentaires, sa mélancolique et tragique interprétation du Poème de la Nature ont décidé de la prédilection de ma vie pour ce coin de triste forêt dans ce champ lumineux des deux antiquités. Je n'ai trouvé que dans Lucrèce un pareil goût d'humanité amère et de force tranquille, un sens si clair de notre rapport avec le destin et avec nous-mêmes<sup>186</sup>.

Le commentaire n'est pas limpide pour un lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle à qui l'on a appris que Lucrèce était un auteur épicurien et riant, en avance sur son temps parce qu'il émancipe de la religion et connaît les atomes. Le style de Maurras, qui s'appuie sur une connivence disparue avec son lecteur, cette perception en réalité commune au XIX<sup>e</sup> siècle du pessimisme de Lucrèce<sup>187</sup>, n'aide pas à comprendre, associant des métaphores : la « forêt » dans le « champ » ; des interprétations philosophiques : « rapport avec le destin » et des considérations morales : « mélancolique et tragique interprétation », « triste forêt », « humanité amère ». Les contrastes sont violents : triste et lumineux, amère et tranquille. Lucrèce est un auteur contrasté, qui ne fuit pas les conflits. Maurras ne reprend pas le caractère moralisateur du commentateur mais reste dans le domaine des mœurs : Lucrèce met des mots sur la souffrance existentielle.

Une expression pose malgré tout problème : que désigne le « champ lumineux des deux antiquités » ? Serait-ce le lien entre l'antiquité païenne et chrétienne ? Maurras cite plus bas un extrait de Lucrèce, cité aussi par le manuel et commenté ainsi par l'éditeur : « La sombre philosophie de Lucrèce ne lui montre dans notre globe qu'imperfections : mille fléaux, mille ennemis y attaquent l'homme, l'être le plus misérable de la création. » Cette lecture de Lucrèce rappelle la réception classique de Lucrèce : Joseph de Maistre estimait que « son tempérament sombre et mélancolique le [porte] à voir les choses en noir<sup>188</sup> ». Lucrèce est donc une sorte de Pascal pré-chrétien. La comparaison de Lucrèce avec Pascal est sous-jacente à cette interprétation de Lucrèce. Un critique a pu avoir accès à une dissertation de Maurras portant précisément sur la comparaison entre Lucrèce et Pascal. Il résume ainsi le travail de Maurras :

---

<sup>185</sup> « Cependant, malgré toutes les erreurs dont abonde l'œuvre du poète latin, on ne saurait se lasser d'admirer sa verve intarissable, l'incomparable souplesse avec laquelle il se joue des idées les plus ardues, la richesse de ses descriptions, la majesté et l'ampleur de ses tableaux, que notre Buffon semble plus d'une fois avoir reproduites dans sa prose magnifique. » p. V.

<sup>186</sup> *La Musique intérieure*, préface.

<sup>187</sup> Chateaubriand va chercher chez lui « les plus beaux... et les plus tristes passages ... sur la vie » (MOT, livre III, chap. 6) et il l'associe au livre de Job. Senancour va aussi chercher chez Lucrèce une vision désespérée de la fragilité humaine face à un univers aux lois impénétrables, où tout est voué à la destruction. Merci à Fabienne Bercegol pour cette remarque.

<sup>188</sup> *Essai sur le principe générateur*, Œuvres, éd. cit., p. 399.

Pour lui [Maurras], Lucrèce est le dernier mot du paganisme philosophique et Pascal le dernier mot du christianisme. Tous deux poussent leurs principes jusqu'au paradoxe. Leurs doctrines sont extrêmes. Pascal veut « abêtir » la raison et nous conduire au désespoir. Lucrèce, dans le vide désolant que fait sa destinée, nous propose la mort comme terme de nos travaux<sup>189</sup>.

Ici l'exercice de comparaison semble plutôt obscurcir (dans le sens herméneutique et psychologique) la pensée des deux auteurs que l'éclairer. Maurras ne lit donc pas Pascal à la lumière de Lucrèce, mais Lucrèce à l'ombre de Pascal, renversant l'exercice traditionnel du parallèle.

À côté de Pascal, nous disposons de renseignements sur les lectures de l'année de philosophie, moins directement antiques, mais qui nous intéressent pour leur dimension potentiellement contre-révolutionnaire : Taine et Joseph de Maistre, dont nous avons vu que Penon était bon lecteur, saint Thomas d'Aquin, ainsi que d'autres références plus hétéroclites comme Gautier ou Lamennais. Maurras explique même qu'il « relit » Maistre<sup>190</sup>, avant de le traiter avec désinvolture comme un « farceur<sup>191</sup> ». Chacune de ces références nécessiterait une étude approfondie, qui nous éloignerait de notre sujet<sup>192</sup>. Nous pouvons seulement déduire de cette liste qu'il n'y a pas d'unité politique dans les lectures que Maurras et Penon évoquent dans leur correspondance<sup>193</sup>. Il n'est pas ici question de Comte, dont la récupération traditionaliste n'est probablement pas encore possible.

La richesse des informations sur l'éducation de Maurras à l'Antiquité dépasse donc de beaucoup celle sur nos deux autres auteurs et nous permet d'avoir une idée très précise des compétences de Maurras. À Penon, il évoque ses révisions avant la première partie du bac : « *Criton* s'est laissé déchiffrer sans la moindre difficulté, *Antigone* de même ; mais *Iphigénie* ! C'était la troisième fois que je la revoyais, hé bien ! ses chœurs me cassent la tête. [...] En revanche, je lis couramment Lucien, Hérodote n'est pas bien malin<sup>194</sup>. » La prose grecque ne pose donc aucun problème, mais les vers du chœur d'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, où l'ordre des mots est inhabituel

---

<sup>189</sup> Marcel Decremps, « Maurras entre Lucrèce et Pascal », *Écrits de Paris, revue des questions actuelles*, fondé par René Malliavin, n° 495, décembre 1988, p. 55-64.

<sup>190</sup> *Dieu et le Roi*, p. 81.

<sup>191</sup> Il ne nous est pas facile d'expliquer cette étrange qualification : est-ce une plaisanterie de l'élève pour provoquer son professeur trop admiratif ? Est-ce une manière d'exprimer son étonnement devant la pensée de Maistre ? plus précisément, son étonnement devant son traitement des citations, comme semble le faire penser la suite de la phrase : « il m'a confirmé dans ma conviction que les idées d'un homme ne peuvent passer dans le cerveau d'un autre sans s'y détériorer plus ou moins » ?

<sup>192</sup> Certaines études ont été faites : pour Thomas d'Aquin, voir Michael Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français*, p. 98-101 ; pour Taine, voir « Taine et Maurras » de François Léger, *Études maurrassiennes*, 1, 1972, qui reprend l'article paru dans la *Revue des deux mondes*, mai 1968, 2 ; pour Maistre, voir Tony Kunter, *La Contre-Révolution pour héritage*.

<sup>193</sup> Penon « ne se soucia jamais d'exposer une théorie politique particulière », Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 51.

<sup>194</sup> *Dieu et le Roi*, lettre du 28 Août 1884.

et le vocabulaire plein de périphrases<sup>195</sup>, sont difficiles pour lui<sup>196</sup>. Nous apprenons aussi que pour déchiffrer un texte grec, le dictionnaire ne suffit pas : Maurras s'appuie sur une traduction, qu'il confronte probablement à l'original<sup>197</sup>. Après la préparation du bac, nous aborderons la question des épreuves du bac dans la sous-partie suivante.

Une note pessimiste domine donc l'expérience personnelle de Maurras, mais l'école lui a plu. L'éducation à l'Antiquité pendant les années de collège lui a même procuré du « plaisir » – le mot revient presque dans toutes les citations –, par contraste avec une période difficile humainement et socialement. Ce plaisir est multiple, plaisir de comprendre, plaisir de dépasser une difficulté, plaisir de s'approcher de ce qui était lointain. L'Antiquité n'est plus la norme, mais l'exception. Le plaisir est peut-être aussi celui de se distinguer, de pouvoir déchiffrer un code que de moins en moins de personnes pourront déchiffrer. Les souvenirs de Maurras devenu adulte, parce qu'il a effectué ses études secondaires dans un temps de grands bouleversements, ne se concentreront donc pas sur la soumission à une obligation institutionnelle du latin mais sur le souci de préserver un enseignement mis à mal par l'élan des réformateurs.

Au cours de ce parcours comparé, nous percevons des constantes et des évolutions. Le modèle jésuite reste une référence pour le XIX<sup>e</sup> siècle, non parce qu'il serait appliqué uniformément, mais parce qu'on le connaît, qu'on le regrette ou le déteste, et que l'on s'y réfère régulièrement. Ainsi, « la culture des humanités et la pédagogie jésuite » feraient « l'admiration de Comte<sup>198</sup> ». Maurras sait, d'après une phrase déjà citée, que « Gambetta se plaignait, en 1874, que

---

<sup>195</sup> Nous pouvons appuyer notre jugement sur celui formulé par un Grec lui-même, Aristophane, qui décrit le style d'Euripide comme technique et asservi au rythme iambique : *Les Grenouilles*, v. 826-829 ; 1202 sq (édition CUF, 1967 p. 125 et 142).

<sup>196</sup> Nous avons eu la chance de consulter, par l'intermédiaire de Nicole Maurras, deux cahiers scolaires de Maurras autour d'Iphigénie. Le premier comprend des notes sur le texte grec d'*Iphigénie à Aulis*. Le début du cahier contient le relevé scrupuleux de tous les mots du texte grec, regroupés en groupe de quelques mots, disposés en colonnes. Sur la colonne adjacente est écrite une traduction française « mot à mot ». On aperçoit une marque de pli entre les deux colonnes : une manière probablement de cacher le français pour mémoriser le grec. À partir du vers 471, probablement plus à l'aise, Maurras ne recopie plus le grec et écrit tout de suite la traduction. Le cahier continue en alternant grec et français, jusqu'à la fin de la pièce d'Euripide. Ajoutons que certaines pages sont corrigées avec un autre stylo et agrémentées de caricatures d'hommes en armes, d'un magistrat en robe et du chimiste Turpin (il semble qu'on puisse lire les noms de Zola et d'Olivier sous les caricatures de militaires). Le lecteur moderne ne peut que s'incliner devant ce travail minutieux d'un lycéen, qu'on exige à peine d'un agrégatif aujourd'hui. Le second cahier, signé et daté du 1<sup>er</sup> Mai 1883 de la main de Maurras, contient un « parallèle littéraire entre l'Iphigénie de Racine et celle d'Euripide », suivi d'une analyse de *Phèdre*. Le parallèle s'appuie sur des citations du grec. Racine est plus grandiose qu'Euripide, mais parfois « inférieur à son modèle » (p. 3) par son manque de simplicité. Maurras généralise : « Ce qui caractérise la différence du théâtre grec et du cothurne français, c'est la simplicité sans bassesse qui règne dans le premier quand les circonstances le demandent ; ainsi dans Racine, le serviteur parle comme un avocat, tandis qu'il y a dans Euripide un naturel qui n'ôte rien au charme de la pièce » (p. 5). Nous avons publié ce cahier dans la revue *Anabase*, n°25, 2017, accompagné d'une introduction qui détaille les sources de Maurras.

<sup>197</sup> « Je n'ose me lancer dans ce grec sans autre secours que mon dictionnaire », *Dieu et le Roi*, p. 74.

<sup>198</sup> Juliette Grange, *Auguste Comte : la politique et la science*, Odile Jacob, 2000, p. 256.

l'Université s'en tint aux méthodes des jésuites et gardât le vers latin. » On est tenté d'entrer dans une équation qui associe latin, jésuite et réaction, mais ce serait oublier d'une part que les progressistes ne sont pas tous hostiles au latin, et d'autre part que le latin et les jésuites sont aujourd'hui plus vivants que les thèses de nos auteurs. Ce qui évolue, c'est la place de l'Antiquité dans les savoirs. Le lecteur aura peut-être remarqué que nous avons croisé pour chaque auteur le nom de Cicéron : Cicéron passe du statut de symbole de toute éducation pour Maistre, modèle pour toutes les disciplines, à source d'anecdote-pour-perdre-son-temps-à-faire-de-la-rhétorique pour Comte puis à individu médiocre de l'histoire romaine, ce qui reproduit en petit la diminution de la place de l'Antiquité, mise en concurrence avec les sciences et avec les langues parlées. D'une totalité englobante, l'Antiquité devient une introduction puis un appendice à la littérature française, à l'histoire et à la philosophie modernes.

### Les études supérieures

On estime que le nombre d'étudiants de l'Enseignement supérieur français a doublé entre 1830 et 1870, passant de 4350 à 9600, ce qui constitue respectivement 1% de la population française puis 2,5%<sup>199</sup>. Ces quelques chiffres, malgré leurs lacunes, confirment l'originalité de nos trois auteurs d'avoir suivi des études longues. Dans cette partie nous aborderons la place de l'Antiquité dans les épreuves du baccalauréat puis pendant les études et lors des diplômes de sortie, en fonction du parcours de nos trois auteurs. Le baccalauréat, ordinairement présenté comme le « premier grade universitaire », voie d'accès principale pour l'entrée à l'université, ne concerne pas Maistre, parce que l'examen a été fondé en 1808. Comte, qui vise l'École polytechnique et non pas l'Université, qui prépare son concours au lycée, n'a pas besoin du baccalauréat<sup>200</sup>. Seul Maurras le passe, en deux étapes comme aujourd'hui, une littéraire et une plus spécialisée. Comme le baccalauréat est organisé par l'Université – en l'occurrence, Maurras le passe à la faculté des lettres d'Aix-en-Provence –, nous le traitons dans cette sous-partie.

Nous avons vu la place de l'Antiquité dans la préparation du bac de Maurras, mais l'Antiquité est présente aussi directement dans ses épreuves, deux épreuves de langue, grecque et latine, probablement des versions extraites d'une sélection d'auteurs classiques<sup>201</sup>. La composition latine a été aussi supprimée du bac en 1880<sup>202</sup>, quoique l'esprit des sujets donnés dans les années suivantes en garde des traces, comme nous allons le voir. Le sujet de composition française aurait

---

<sup>199</sup> Nous nous appuyons sur les chiffres donnés par Paul Gerbod dans *Histoire mondiale de l'éducation*, de 1815 à 1945, Mialaret et Vial (dir.), PUF, 1981, p. 309, rapportés à l'évolution de la démographie française entre 1830 et 1870.

<sup>200</sup> Bruno Gentil, *L'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 16.

<sup>201</sup> Maurras fait une liste de ses révisions, qui correspondent aux programmes du lycée, dans *Dieu et le Roi*, p. 74.

<sup>202</sup> André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 680-682.

pu faire appel à des connaissances directement antiques, mais Murras tombe sur une lettre à écrire, de Turgot à Voltaire :

Turgot retiré au château de la Roche-Guyon chez la duchesse d'Enville écrit à Voltaire pour le remercier de l'appui qu'il lui a prêté pendant son ministère, pour lui expliquer les causes de sa disgrâce et lui exprimer son inquiétude pour l'avenir du roi, de la monarchie et de la France<sup>203</sup>.

Ce sujet, qui stupéfierait probablement les bacheliers d'aujourd'hui, a une apparence fortement historique : il suppose de connaître les grands traits de la vie de Turgot, la relation de celui-ci avec les philosophes, les problèmes économiques et politiques des années 1770. Murras se sort très bien de ces attentes, dresse correctement la liste des réformes de Turgot et cite même le mot de Louis XVI qui flatte Turgot tout en le mettant à la porte : « il n'y a que vous et moi qui aimions le peuple<sup>204</sup> ».

Ce qui nous intéresse davantage ce sont les attentes rhétoriques de l'exercice. Une fois le contexte identifié, le sujet donne clairement le plan à suivre et les idées à exprimer. Le bachelier sera donc évalué sur l'élégance de son *elocutio* plus que sur sa manière d'inventer ou d'organiser les idées. Le candidat doit savoir écrire une lettre amicale, dans un registre de langue proche de celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou au moins soutenu, il doit exprimer de la reconnaissance, se défendre contre des critiques, montrer une généreuse empathie. *L'ethos* de Turgot sera tour à tour l'ami, l'avocat et l'homme politique. L'étude de la copie de Murras fait penser que le candidat maîtrise ces différentes attitudes et est nourri par la rhétorique antique. Les différents *ethos* à adopter ainsi que le thème de l'exil politique évoquent naturellement le modèle de tout art épistolaire : Cicéron. La copie de Murras présente même plusieurs similitudes avec une lettre de Cicéron<sup>205</sup> : Cicéron et le Turgot de Murras sont tous les deux reconnaissants envers leur influent destinataire et ami<sup>206</sup>, impliqués dans une réforme controversée, fiscale pour Turgot, agraire pour Cicéron<sup>207</sup>, intermédiaires dévoués mais broyés entre les puissants et le peuple<sup>208</sup>, souffrants avec l'État<sup>209</sup>, sensibles à la métaphore platonicienne du gouvernant comme un pilote dans un navire qui

---

<sup>203</sup> Le sujet a été publié originellement sous forme de dossier, édité par l'Association des Amis de la Maison du Chemin de Paradis, distribué sans dépôt légal. Le texte a été ensuite diffusé (pillé ?) sur différents sites Internet.

<sup>204</sup> Ce mot est régulièrement cité dans les ouvrages historiques de l'époque. La Harpe rappelle ce mot.

<sup>205</sup> Cicéron, *Ad familiares*, I, 9, *Correspondance, texte établi et traduit par L.-A. Constans*, 1960, CUF, t. III, p. 126 sq. La correspondance d'exil de Cicéron a été étudiée récemment dans *L'exil au miroir de la Correspondance de Cicéron*, revue en ligne *Interférences*, 2015.

<sup>206</sup> Cicéron, éd. cit., I, 9, 1, p. 126. Murras-Turgot se présente à Voltaire comme « un ami qui vous est si dévoué » et Cicéron justement enchérit sur l'« amitié » en évoquant de la « dévotion » pour Lentulus.

<sup>207</sup> Cicéron, éd. cit., I, 9, 8.

<sup>208</sup> Le faux Turgot rapproche le comportement du roi et celui du peuple : « quelle déplorable faiblesse chez ce monarque, quelle ignorance chez ce peuple », Cicéron avait cité Platon : « tels gouvernants, tels citoyens ».

<sup>209</sup> Turgot s'est « attaché à l'État et [...] souffre de toutes ses douleurs », comme Cicéron a « souffert pour l'État tant de maux et tant d'épreuves » (I, 9, 10).

apparaît dans les deux lettres<sup>210</sup>. Maurras-Turgot aussi adapte son style à son propos, il exprime son amitié avec des éloges, il plaide sa cause avec des balancements réguliers entre « les uns », « les autres » et lui-même, il se soucie de l'avenir de son pays en accumulant les questions ouvertes au futur. Notre idée n'est pas de démontrer que Maurras a copié Cicéron le jour de l'épreuve, mais que ce sujet, apparemment historique, met en valeur la culture antique et rhétorique des élèves. Le résultat de cette épreuve le montrera : Maurras a satisfait aux différentes attentes du sujet, de rhétorique antique et d'histoire moderne, en associant habilement les lieux communs de l'écriture cicéronienne au contexte nouveau<sup>211</sup> : ainsi Turgot, l'ami des philosophes, loue les « conquêtes de la raison » et craint le « retour à un passé dangereux » dont Voltaire nous a délivrés.

Le travail impressionnant de l'élève, qui travaille tous les étés de 1884 et 1885, parce que ses épreuves ont lieu vers septembre<sup>212</sup>, qui traduit les orateurs, historiens, dramaturges grecs et latins, annoté les livres les plus ambitieux des Modernes, apprend des chronologies du V<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>213</sup>, et le soutien solide de l'abbé Penon permettent à Maurras de briller au bac. Au premier bac, il « a excellé en latin et en grec<sup>214</sup> », a été « premier de sa classe en français et langues anciennes<sup>215</sup> » ; au deuxième bac, après un premier échec, il est « reçu premier en philosophie et en sciences<sup>216</sup> ». Maurras obtient apparemment deux mentions, une simple pour le premier bac<sup>217</sup> et une « bien » pour le second<sup>218</sup>. Nous manquons de détails pour apprécier exactement les éloges des biographes, comprendre pourquoi le premier échec à la deuxième partie n'est pas un échec, par rapport à qui Maurras fut premier (ils n'étaient que six en classe de philosophie<sup>219</sup>) mais il semble bien que le bac a été une véritable réussite dans la scolarité de Maurras.

La place de l'Antiquité en tant que discipline est modifiée dans les études supérieures. On n'apprend plus les langues antiques parce qu'elles sont suffisamment connues, mais on s'appuie sur l'Antiquité pour expliquer le droit, la science et l'histoire des Modernes. Dans le choix d'une

---

<sup>210</sup> Maurras-Turgot écrit : « je suis comme le pilote qui s'attache au vaisseau qu'il gouverne » et Cicéron écrit : « c'est un art, pour un navigateur, de savoir céder à la tempête », 1, 9, 21, p. 141.

<sup>211</sup> La situation des deux hommes n'est pas la même : Cicéron est revenu à la politique lorsqu'il écrit cette lettre en 54 av J.-C. alors que Turgot découvre la retraite ; la différence politique est aussi importante, entre le régime du consulat et la monarchie de Louis XVI, et entre la critique directe que répète Maurras-Turgot contre le peuple et celle de Cicéron qui ne se plaint que des puissants.

<sup>212</sup> En 1884, à cause d'une épidémie de choléra ; en 1885, à cause de l'échec à la première session.

<sup>213</sup> *Dieu et le Roi*, p. 73.

<sup>214</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, l'ordre et le chaos*, p. 51.

<sup>215</sup> *Dieu et le Roi*, note d'Axel Tisserand 19 p. 204, qui s'appuie sur Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 50.

<sup>216</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, l'ordre et le chaos*, p. 54.

<sup>217</sup> « Il y a eu évidemment un parti pris de ne pas vous donner la mention bien » lettre de Penon, *Dieu et le Roi*, p. 74.

<sup>218</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras*, p. 54 ; Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 55, qui s'appuie probablement sur Roger Joseph, *Maurras tel qu'il fut*, p. 42, que nous reproduisons en annexe.

<sup>219</sup> Yves Chiron, *La Vie de Maurras*, p. 51-52.

orientation, le goût de nos auteurs pour l'Antiquité n'est pas déterminant : Joseph suit les pas de son père François-Xavier dans la magistrature, Comte inquiète ses parents par son intérêt pour les sciences, Maurras handicapé par sa surdité ne peut rejoindre la marine et déménage à Paris pour suivre des études d'histoire et devenir journaliste.

Maistre a reçu la formation la plus exigeante du point de vue des connaissances antiques, parce que, à la faculté de droit de Turin dans les années 1770, il a probablement reçu ses cours et réussi ses examens en latin. Quelles sont nos preuves ? Les riches procès-verbaux des examens qu'a passés Maistre et les publications des professeurs de cette faculté, rédigés en latin. Plus difficile à déterminer est la répartition entre l'écrit et l'oral. Le latin pourrait très bien être la langue de l'écrit et l'italien la langue de l'oral<sup>220</sup>.

Les textes des procès-verbaux de licence et doctorat de Maistre sont très instructifs, mais pas toujours compris, ce pourquoi nous les reproduisons et proposons une traduction en annexe. Ils indiquent le grade concouru, la date, le nom des professeurs présents, le sujet de l'examen et donnent des indices sur le déroulement de l'épreuve. Toutes ces informations sont écrites en latin, ce qui signifie au moins que le latin est la langue écrite des actes officiels de l'Université. Bruno Berthier et Jean Rebotton ont réussi à établir l'identité de plusieurs professeurs et à avoir une idée de leurs publications<sup>221</sup> : les professeurs de la faculté de Turin, comme Francesco Antonio Chionio<sup>222</sup>, Carlo Sebastiano Berardi<sup>223</sup> et Innocent-Maurice Baudisson, écrivent bien leurs livres en latin. Nous ne sommes pas sûrs que Maistre ait eu précisément ces professeurs, mais cela donne une bonne indication sur la langue du savoir.

Quels sont les problèmes de compréhension que posent les procès-verbaux<sup>224</sup> ? Il s'agit d'évaluer l'implication personnelle de Maistre dans ce travail. Plusieurs biographes indiquent que Maistre aurait « soutenu une thèse<sup>225</sup> », Jean Rebotton regrette même que « le texte de cette thèse

---

<sup>220</sup> L'italien ou plus précisément le piémontais (REM 11, p. 16).

<sup>221</sup> Bruno Berthier, « Les liens du procédé argumentaire maistrien », *Rencontres autour de Joseph de Maistre*, éd. cit., p. 142 et Jean Rebotton, « L'Empreinte des commencements », Dossier H, p. 55. En contre-argument il faut citer les publications françaises de l'abbé Innocent-Maurice Baudisson (1737-1805), abbé cité dans les deux procès-verbaux : *Essai sur l'union du christianisme avec la philosophie*, Berton, 1787 et *Coups d'œil sur les avantages du commerce*, Soissons, Waroquier/Paris, Leclerc, 1789. Mais le même Baudisson a aussi écrit *Orationes pro Comite Prospero Balbo* en 1780.

<sup>222</sup> Voir l'article « Chionio, Francesco Antonio » dans le *Dizionario biografico degli Italiani* : [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-antonio-chionio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-antonio-chionio_(Dizionario-Biografico)/)

<sup>223</sup> On trouve plusieurs graphies : « Carlo Sebastiano » ou « Caroli Sebastiani » Berardi, prêtre et professeur de droit canon (1719-1768), mort avant l'arrivée de Maistre à l'université de Turin. Un article est disponible dans le dictionnaire cité précédemment.

<sup>224</sup> François Descostes ne donne pas le nom de « procès-verbal » mais nous l'employons dans le sens de « écrit relatant ce qui a été dit ou fait dans une réunion, une assemblée ou une circonstance officielle » (TiLF).

<sup>225</sup> François Descostes, p. 113 : « Maistre soutenait sa thèse de licence » ; Georges Goyau, *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre*, Perrin, 1921, p. 47, « L'une des thèses qu'en 1771 Maistre avait soutenues devant l'Université de Turin pour obtenir le grade de licencié » ; Jean Rebotton, « L'empreinte des commencements », p. 55 « on sait qu'en 1771 il soutint une thèse ».

[n'ait], jusqu'ici, pas été retrouvé ». Cependant le procès-verbal relativise cette implication par trois indices : d'une part l'expression *thesibus sorte ductis* signale simplement que le « sujet » a été tiré au sort et qu'il ne faut surtout pas identifier cette épreuve d'un doctorat obtenu en un an avec le doctorat tel qu'il se passe aujourd'hui<sup>226</sup> ; d'autre part, du fait qu'un public assez nombreux ait été présent et que le procès-verbal insiste sur cette présence, *coram, interfuere*, et un éventuel échange *argumentati sunt primo loco*, etc. (à moins que ces professeurs n'aient été que des rapporteurs lisant un rapport ?), il semble bien que l'examen ait eu lieu à l'oral. Georges Goyau ne s'est pas trompé en évoquant avec regret : « quelles argumentations de légiste tombèrent, ce jour-là, des lèvres juvéniles du futur auteur du *Pape* ! » Enfin le troisième indice se trouve dans le sujet précis à traiter. Les questions font penser à un exercice qui se pratique encore pour les *Master* italiens d'aujourd'hui plutôt qu'à nos thèses françaises, à savoir une question de restitution de connaissances précises portant sur un chapitre de livre appris précédemment. Il ne s'agit pas de rassembler des informations éparses ni de formuler une réponse personnelle, mais d'apprendre précisément plusieurs volumes arides. Il est ainsi très facile de répondre quand on a le livre sous les yeux, ce qui est notre cas, favorisé en outre par la traduction française de Jean-Baptiste Dantoine<sup>227</sup>. Chaque question posée lors de cette « soutenance » renvoie à un chapitre précis<sup>228</sup>, qui est même parfois indiqué, comme le chapitre 14<sup>229</sup> mentionné dans la première question (voir l'annexe).

Ces études juridiques en latin ont-elles influencé l'écriture de Maistre ? Même si les études n'expliquent pas tout, la réponse paraît évidente<sup>230</sup>, tant les références de Maistre, sa manière d'écrire et de réfléchir font penser aux principes juridiques latins, soit aux règles du droit romain, soit à la manière latine de formuler des règles. Ces deux acceptions se manifestent selon différents degrés dans les œuvres de Maistre, en fonction de l'appartenance de l'œuvre au domaine politique

---

<sup>226</sup> Nous pouvons aussi extrapoler les remarques de Paul Gerbod : « En France, jusque dans les années 1880, la licence ès lettres était un examen surtout oral que le candidat pouvait affronter un an après le baccalauréat ès lettres ; dans la première partie du siècle, la thèse de doctorat était des plus minces et la soutenance assez formelle. » *Histoire mondiale de l'éducation*, t. 3, p. 312.

<sup>227</sup> Nous nous appuyons sur les ouvrages de ce juriste lyonnais du début du XVIII<sup>e</sup> siècle (*Grand Dictionnaire universel du 19<sup>e</sup> siècle*) très commodes pour nous parce qu'ils donnent les traductions des termes de droit latin en français, tout en respectant l'ordre des textes latins. Nous n'avons pas cependant d'indication précise pour identifier les manuels de Maistre.

<sup>228</sup> La première question de droit civil sur les contrats est traitée p. 94-99 des *Règles du droit civil*, Lyon, Plaignard, 1710 [plusieurs rééditions]. La question de droit canon sur les possessions des Pontifes dépasse nos compétences, peut-être aussi à cause d'erreurs de copie : *copotestas* n'est attesté nulle part, *ex genus ecclesiastica dispositione* nous laisse perplexe. La question de droit civil au doctorat, le crime par intermédiaire, est traitée p. 440 des *Règles du droit civil*. La question des obstacles à l'obtention d'un bénéfice vacant est abordée p. 15-24 des *Règles du droit canon*, Lyon, Plaignard, 1720.

<sup>229</sup> Cette référence ne se trouve pas dans les textes de Dantoine, peut-être mais dans ce texte d'un cardinal jésuite, Juan de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, Lugduni/Lyon, 1646, t. 2, section XIV, p. 90 : *An contractus factus sub conditione de futuro fiat validus posita conditione, absque novo consensu contrahentis*.

<sup>230</sup> J-Y Pranchère, p. 41-42.

ou philosophique. Bruno Berthier pose la question de la pertinence du vocabulaire politique de Maistre, s'il n'a discuté le droit qu'en latin : « le vocabulaire politique [...] n'est encore qu'assez mal assuré dans la langue 'vulgaire' [...] pour quelqu'un qui, comme tous ses confrères jurisconsultes des horizons les plus lointains de l'Europe d'alors, n'a jamais disputé qu'en latin autrefois, sur les bancs de l'université, le détail des dispositions de la loi romaine. » Maistre conteste lui-même qu'on calque le français sur le latin sans tenir compte des « idiotismes ». Cela dit, les œuvres de Maistre sont régulièrement ponctuées de maximes de droit formulées en latin ou proches de tournures latines : *fustum admonitio*, *flagellorum castigatio*<sup>231</sup>, *ne partes ad arma veniant*<sup>232</sup>. Maistre invente aussi des maximes absurdes : « Avant d'effacer l'Évangile, il faut enfermer les femmes<sup>233</sup> ». Il reprend également le style sentencieux pour donner à sa pensée la force de la loi : « nul homme n'est puni comme juste, mais toujours comme homme<sup>234</sup> ». La discussion sur la souveraineté du peuple est marquée par les distinctions juridiques, comme entre le représentant et le mandataire<sup>235</sup>. La preuve la plus solide de l'imprégnation juridique romaine de Maistre se trouve dans la correspondance. En 1816, un interlocuteur a mal identifié une sentence latine : « ce n'est pas là du tout le droit romain<sup>236</sup> » rétorque notre juriste. Sa réponse est à la fois très précise et entourée du voile des souvenirs lointains. Il donne trois références bibliographiques pour distinguer entre la loi des Douze Tables, le Digeste de Justinien et les lois d'Honorius et Arcadius. Mais il accompagne ses conseils de modalisations : « si je ne me trompe », « je crois me rappeler », « le titre m'a échappé ». Il reconstitue une sentence latine, « quoique je ne l'aie pas lue depuis trente ans au moins », ce qui approche des années de formation, vers 1770. En tout cas, ce mélange de précision et de précaution fait nettement penser à un souvenir scolaire.

Cette imprégnation ne relève pas de l'ornement pédant, mais elle structure l'écriture. Bruno Berthier a étudié les ouvrages que Maistre a écrits pendant qu'il était magistrat, en mettant en valeur leur « précision terminologique<sup>237</sup> » et l'attention à l'« enchaînement de l'argumentaire<sup>238</sup> » dans ces textes, deux arguments qui confirment que la formation juridique de l'auteur a eu un effet sur son écriture. L'analyse peut être étendue aux essais de la maturité, jusque dans la structure de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*.

<sup>231</sup> *Digeste*, 48, 19, 7 cité dans les *Soirées*, *Œuvres*, éd. cit., p. 652.

<sup>232</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 219.

<sup>233</sup> *Éclaircissement*, *Œuvres*, éd. cit., p. 823.

<sup>234</sup> *JSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 688.

<sup>235</sup> *Considérations*, *Œuvres*, éd. cit., p. 222.

<sup>236</sup> Lettre de Saint-Petersbourg au Prince Korlowski, 2(14) février, 1816, *OC*, t. XIII, p. 250

<sup>237</sup> Bruno Berthier, « Les liens du procédé argumentaire maistrien », éd. cit., p. 151.

<sup>238</sup> Bruno Berthier, « Les liens du procédé argumentaire maistrien », éd. cit., p. 158.

Pierre Glaudes suggère prudemment que son « mode d'exposition n'est sans doute pas étranger à la formation juridique de Maistre<sup>239</sup> », ce qui nous pousse à mener l'enquête à notre tour.

Au premier mot du titre et à l'absence de titres intermédiaires, le lecteur moderne est rassuré, rien du dogmatisme d'un traité, rien de cicéronien : le modèle serait anglais<sup>240</sup>. Cependant la suite du titre, qui met en valeur les « constitutions politiques », et la disposition du texte en paragraphes numérotés<sup>241</sup> rappelle un autre genre, celui du commentaire de droit latin, forme que Maistre s'approprie et transforme, comme nous allons le montrer.

Le commentaire juridique est composé de plusieurs livres thématiques et de sections qui sont chacune organisées autour de la discussion d'un principe ; la discussion est étayée par des distinctions et des citations d'autres lois et d'autorités, exactement référencées ; le but est de distinguer le cas général et le particulier, les cas où la loi s'applique et les cas où la loi ne s'applique pas<sup>242</sup>. Dans quelle mesure le texte de Maistre suit-il cette forme ? Le texte de Maistre s'apparenterait à une section unique centrée sur l'exposé d'une seule « règle générale » : « que nulle constitution ne peut être écrite<sup>243</sup> ». L'absence de titres intermédiaires rend le découpage difficile, mais non pas impossible, parce que Maistre revient très régulièrement et explicitement à l'énoncé de la règle initiale, en la précisant et l'amplifiant. Nous proposons donc un découpage en six ensembles d'une dizaine de paragraphes, distingués par des critères formels et thématiques : entre les ensembles, le rappel de la règle générale<sup>244</sup> ; au centre, l'énoncé d'une nouvelle règle intermédiaire<sup>245</sup>. Le premier ensemble énonce que toutes les lois ne sont pas écrites, le deuxième explique que les écrits catholiques sont un mal nécessaire, le troisième que le pouvoir politique peut s'appuyer sur un principe religieux, le quatrième que la création et la réforme humaines sont à considérer de même, le cinquième que l'homme ne peut choisir le nom des choses, le sixième conclut que l'hostilité à Dieu entraîne une destruction rapide. Certes Maistre n'assujettit « pas la pensée à la linéarité du discours rationnel<sup>246</sup> » pour suggérer des intuitions et des analogies, mais on ne peut dire que l'organisation de l'*Essai* soit « assez lâche ». Les deux principales différences structurelles que nous voyons avec le commentaire juridique sont la petite taille du texte de

---

<sup>239</sup> Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre essayiste », p. 124-125, repris dans les *Œuvres*, éd. cit., p. 355.

<sup>240</sup> L'essai serait un « genre anglais marqué par la philosophie d'outre-Manche [...], il est dans sa nature de s'édifier contre l'usage rhétorique – la *dispositio* cicéronienne », Pierre Glaudes et Jean-François Louette, *L'Essai*, Armand Colin, 2011, p. 138.

<sup>241</sup> Le texte est composé de 67 sections, ce qui fait penser à une construction en trois parties.

<sup>242</sup> Ainsi sont composés les commentaires de Dantoine et les *Pandectae* de 1749 Pothier.

<sup>243</sup> *Essai sur le principe générateur*, *Œuvres*, éd. cit., p. 382.

<sup>244</sup> Ces énoncés structurants sont tenus dans les sections 1, 13, 28, 37, 46, 57 et 66 ;

<sup>245</sup> Les nouvelles règles intermédiaires se trouvent en 9, 21, 33, 40, 53, 60.

<sup>246</sup> Introduction, *Œuvres*, éd. cit., p. 354.

Maistre et l'aspect bien plus rédigé de son texte, qui n'affiche aucun titre intermédiaire et ne propose pas de navigation par index<sup>247</sup>.

Outre le fait d'adopter une structure proche du commentaire juridique, Maistre développe un style d'écriture juridique. Nous avons déjà mentionné l'énoncé fréquent de « règles ». Ce terme est un terme juridique, défini par le *Digeste* comme un énoncé court et général, d'où l'on peut déduire une multitude de conséquences et qui frappe la mémoire<sup>248</sup>. Prenons plusieurs énoncés de règles : « Rien de grand n'a de grands commencements », « Que l'homme n'a pas, ou n'a plus, le droit de nommer les choses » ou « Il est défendu à l'homme de donner de grands noms aux choses dont il est l'auteur, et qu'il croit grandes ». Ces sentences, que Maistre nomme avec variété « axiomes », « principes » ou « règles », par leur style impersonnel et leur vocabulaire non spécialisé, seraient facilement exprimées en latin. Elles se distinguent de la « loi », plus spéciale et précise, d'après une distinction que Maistre reprend au *Digeste*. C'est exactement le *Digeste* que Maistre traduit en ouverture du texte : « Parmi les lois qui nous gouvernent, les unes sont écrites et les autres ne le sont pas<sup>249</sup>. » Le texte ne peut être organisé de manière plus systématique, parce qu'il ne s'agit justement pas d'enfermer la multiplicité du réel, fait de « combinaisons multipliées par myriades de millions », sous une loi écrite discutable mais d'énoncer une règle mystérieuse et efficace.

Nous sommes donc en mesure de confirmer que les études de droit en latin structurent l'écriture de Maistre.

Dans le cursus de Comte, ni les langues antiques ni les textes antiques ne sont plus une matière d'enseignement après ses quatorze ans : « À l'âge de quatorze ans il a donc terminé ses études classiques<sup>250</sup> ». On trouve cependant une épreuve de version latine au concours de Polytechnique<sup>251</sup> et un enseignement de « grammaire et Belles-Lettres » dans l'École, quoique relégués à une place secondaire. Bruno Gentil explique que c'est peut-être de ce manque de

---

<sup>247</sup> C'est le cas aussi de l'édition originale de 1814, qui termine le livre sur le mot « fin » après le 67<sup>e</sup> paragraphe.

<sup>248</sup> *Regula est quae rem qua est, breviter enarrat* (*Digestae*, 50.17.1), glosé par Dantoine, *Les Règles du droit civil*, 1720, préface : « Au premier chef. La règle est une maxime générale qui s'explique en peu de mots et qui dans sa brièveté sert néanmoins à la décision de plusieurs difficultés lorsqu'il ne se trouve pas de loi spéciale qui les décide. [...] Au second chef. Le propre d'une règle est de s'expliquer succinctement et dans un style énergique et concis, tous ces [sic] termes portent coup » (pages non numérotées).

<sup>249</sup> *Essai sur le principe générateur*, Œuvres, éd. cit., p. 369 ; *Digestae* 1.1.6 : *Hoc igitur ius nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto*.

<sup>250</sup> Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 15.

<sup>251</sup> On retrouve les consignes des épreuves dans le livre de Bruno Gentil et dans l'*Almanach royal pour les années 1814 et 1815 présenté à sa majesté par Testu* : <https://books.google.fr/books?id=kTRgAAAAcAAJ> p. 500-502, mais pas les sujets exacts.

formation littéraire approfondie que vient le refus de Comte de travailler son style<sup>252</sup>. On peut supposer que l'Antiquité ne disparaît pas non plus de la formation scientifique, puisque les scientifiques font remonter l'origine des sciences modernes aux scientifiques antiques, comme nous allons le voir<sup>253</sup>.

Henri Gouhier a publié le programme des épreuves pour être admis à l'École polytechnique. Au concours, les étudiants doivent répondre à des questions d'arithmétique, algèbre, statistique, puis, en septième place : « Les candidats sont tenus de traduire, sous les yeux de l'Examineur, un morceau d'un auteur latin, en prose, de la force de ceux qu'on explique dans la seconde ou dans la troisième classe : ils feront ensuite l'analyse grammaticale de quelques phrases françaises de leur traduction<sup>254</sup>. » Une note est destinée à ceux qui pourraient avoir envie de faire l'impasse sur une matière accessoire : « On rappelle que plusieurs candidats qui ont concouru les années précédentes, n'ont pas été admis, quoique suffisamment instruits en mathématiques, parce qu'ils ne l'étaient pas assez dans les langues française et latine, ou qu'ils dessinaient mal, ou enfin parce que leur écriture n'était pas lisible. Le Jury d'admission continuera à être très sévère sur ces trois articles. » Le latin ne vient donc pas en premier, ne nécessite pas un haut niveau<sup>255</sup>, mais l'École insiste pour qu'il soit connu. Comte, qui a été premier sur la liste du Midi<sup>256</sup>, a nécessairement subi et réussi cette épreuve, pour laquelle il n'a peut-être pas eu de préparation pendant son année de « mathématiques spéciales », mais à laquelle il avait été formé depuis l'enfance.

Que devient l'Antiquité après le concours, dans l'enseignement littéraire et dans l'enseignement scientifique ? L'École maintient un enseignement littéraire, affiché comme temporaire pour pallier les insuffisances des écoles centrales de la Révolution<sup>257</sup>. En revanche, la langue latine est supposée connue avant l'entrée à l'École. Un professeur incarne l'enseignement littéraire : François Stanislas Andrieux<sup>258</sup>, sur lequel nous allons nous attarder parce qu'il est significatif des bouleversements de l'époque. Il fait penser aux vieilles comtesses de Barbey

---

<sup>252</sup> Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 17.

<sup>253</sup> Nous y reviendrons en troisième partie.

<sup>254</sup> Henri *La Jeunesse d'Auguste Comte*, t. I, p. 268.

<sup>255</sup> Le niveau est fixé : « Les candidats doivent être assez instruits dans la connaissance de la langue latine pour expliquer les offices de Cicéron ». Cité par Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 16.

<sup>256</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 26.

<sup>257</sup> À cause des écoles centrales de la Révolution, « en 1806 la plupart des élèves n'avaient pas fait d'études classiques : il s'agissait de combler un manque évident de culture littéraire. Dans l'avenir, précise le conseil, les élèves arriveront possédant les langues française et latine ; le cours n'embrassera plus que l'art d'écrire et ses applications au service de l'ingénieur ». Bruno Gentil, *Auguste Comte*, p. 51.

<sup>258</sup> François-Guillaume-Jean-Stanislas Andrieux, né à Strasbourg en 1759 et mort à Paris en 1833, d'après le *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*. Nous détaillerons plus bas les sources anciennes sur Andrieux. Nous n'avons pas trouvé de monographie critique récente, à part la notice qui lui est consacrée comme collaborateur de *La Décade philosophique*, dans *La Décade philosophique comme système*, PUR, 2003, t. 1, p. 29-30. Plus ancien, mais plus approfondi, le chapitre d'Henri Gouhier dans *La Jeunesse d'Auguste Comte*, 1933, t. I, 159-168.

d'Aurevilly, élégantes et légères, nées sous Louis XV, « du temps de Laclos<sup>259</sup> », qui ont traversé la Révolution sans en tirer aucune leçon<sup>260</sup>. Ce professeur incarne un parfait contre-modèle de nos trois auteurs, contemporain de Maistre, professeur de Comte et contre-argument vivant du classicisme de Maurras, mais qualifié aussi régulièrement qu'eux de « classique ». Comment la personnalité d'Andrieux imprègne-t-elle son enseignement et a-t-elle pu influencer Comte ?

Les témoignages anciens sur Andrieux sont nombreux, de Thiers à Stendhal, en passant par Jules Janin, Sainte-Beuve, Lamennais, Berlioz et les Goncourt<sup>261</sup>, parce qu'Andrieux a été un professeur renommé et populaire, à l'École polytechnique mais aussi au Collège de France. Il est aussi célèbre parce qu'il est l'auteur d'histoires en vers et de pièces de théâtre. Mais ces témoignages sont aussi contradictoires, Andrieux étant lié à une autre figure polémique de l'époque, Voltaire. Pour nous, il est significatif qu'Andrieux soit bon connaisseur de l'Antiquité, mais pas de n'importe quelle Antiquité. Jules Janin le considère comme le « dernier des Romains en comédie, en tragédie, en rhétorique ». Sainte-Beuve précise : il est « nourri de l'Antiquité », « intimement versé dans Horace », connaissant même le grec, mais un grec « un peu *dix-huitième* siècle<sup>262</sup> » selon la mode d'*Anacharsis*. Pour les Anciens, il préfère donc Horace à Virgile, pour le Grand Siècle, La Fontaine à Bossuet<sup>263</sup>. Quand on le désigne comme « classique », c'est pour sauver soit le défenseur du bon goût des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles hostile au romantisme nouveau<sup>264</sup>, soit le défenseur des subtilités de la langue française<sup>265</sup>, avec une nuance de nostalgie pour ce qui est aimable et désuet. Classique ne signifie donc pas partisan des Anciens, quoique le subtil

---

<sup>259</sup> *Une vieille maîtresse*, dans *Œuvres romanesques complètes*, Honoré Champion, 2014, p. 114.

<sup>260</sup> D'après Thiers, pour Andrieux, la Révolution « ne prouvait rien, et toutes les opinions de 89 demeuraient vraies, même après l'événement. [...] Ayant peu souffert de la Révolution, il en était moins ému que d'autres ». Thiers, qui prit le siège vacant d'Andrieux, *Discours de réception à l'Académie française*, 1834.

<sup>261</sup> D'après une recherche par index dans le corpus critique des Classiques Garnier. Nous excluons Nisard et Brunetière qui n'abordent que l'œuvre littéraire d'Andrieux et non son enseignement. Nous ajoutons Lamennais d'après l'article de Christian Maréchal sur lequel nous reviendrons : « Auguste Comte, Andrieux, Lamennais et l'école polytechnique », de Christian Maréchal, *Le Correspondant*, 25 février 1921, p. 628-656. Berlioz a parlé d'Andrieux dans ses mémoires, Calmann-Lévy, 1878, p. 36.

<sup>262</sup> *Portraits littéraires*, Renduel, 1836, t. 1, p. 350 et 353. Andrieux cite Horace dans son *Cours de grammaire et de Belles-lettres*, p. VII.

<sup>263</sup> Il considère le *Discours sur l'histoire universelle* comme une « déclamation fort peu instructive, à moins qu'on n'y veuille étudier les formes d'un style hardi et rapide qui n'est qu'à cet écrivain, ou plutôt à cet orateur. » « Cours de Grammaire et Belles-Lettres », *Journal de l'École polytechnique*, 1810, p. 229. Cela a choqué : Christian Maréchal, « Auguste Comte, Andrieux, Lamennais et l'école polytechnique », p. 641.

<sup>264</sup> Le *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle* décrit sa position : « À toutes les époques de sa vie, Andrieux ne cessa de cultiver les lettres avec passion. Disciple des deux grands siècles littéraires qui ont précédé la Révolution, cet esprit charmant en conserva l'empreinte et les traditions au milieu des circonstances terribles et des événements prodigieux dont il avait été témoin et où il avait joué un rôle. Libéral en politique et classique en littérature, tel il resta jusqu'à la fin, malgré l'Empire et la Restauration, malgré les nouvelles doctrines littéraires, qu'il combattit dans ses dernières années avec l'énergie juvénile de la conviction. » Mary Pickering le qualifie de « neoclassical playwright », *Auguste Comte, an intellectual biography*, Cambridge University Press, 2006, p. 45.

<sup>265</sup> Bruno Gentil, s'appuyant sur Sainte-Beuve, le dit aussi classique : « C'était un pur classique, épris de pureté grammaticale et littéraire » (*L'Enfant terrible*, p. 50).

professeur ait écrit un *Anaximandre*, un *Brutus* et de nombreuses imitations des poètes anciens<sup>266</sup> : Andrieux manifeste des opinions de Moderne. Il faut être moral, cultiver la grâce<sup>267</sup> ; l'éloquence ancienne ne doit pas être « servilement suivie<sup>268</sup> », la rhétorique moderne a changé et nécessite de travailler davantage l'écrit que ne le faisaient les Anciens<sup>269</sup>.

Pourquoi la référence à Voltaire s'impose-t-elle ? Comme Joseph de Maistre, François Andrieux adresse un texte au pape, mais pour lui demander de changer de discours et de dire la vérité, « pour la première fois » :

C'est ainsi qu'exploitant l'humaine extravagance,  
Nous savions en tirer fortune, honneurs, puissance,  
Et d'un manteau sacré couvrant nos passions,  
Vendre à deniers comptants les absolutions<sup>270</sup>.

Manipulateurs, vaniteux, débauchés, cupides : le pape et les prêtres doivent se repentir et adopter le culte de l'« Être unique et suprême » prêché ensuite par Andrieux. Socrate même aurait été « victime des prêtres ». Sainte-Beuve pourra apprécier ici les belles dièses, mais Jules Janin ne nous parle que de « rhétorique rasant le sol » et d'« enseignement taquin, étrié, à voix basse<sup>271</sup> ». Une brochure anonyme, attribuée à Lamennais, va plus loin : « Frénétique d'impiété, il calomnie sans pudeur une religion qu'il ne connaît pas<sup>272</sup> ». Et pour comble du vice, Andrieux aurait conseillé à ses élèves la lecture de Voltaire. Dans cette époque de troubles, où la légitimité du nouveau pouvoir restaurateur est contestée (Comte étudie à Polytechnique de 1814 à 1816), la référence à Voltaire ne peut être anodine : elle est une des causes du succès des cours d'Andrieux auprès de la jeunesse et de sa disgrâce auprès des puissants.

---

<sup>266</sup> Ses poèmes et fables sont innombrables d'après *La Décade philosophique comme système*, t. 2, table originale des matières. Citons pour les premiers : « Hymne guerrier et patriotique, imité de Tyrtée », *Décade philosophique*, avril-juin 1794 ; « Imitation de Tibulle », sept-nov 1794 ;

<sup>267</sup> Nous pensons aux critiques que font les Modernes à l'encontre d'Homère, immoral et grossier, dans Noémie Hepp, *Homère en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, 1968. Andrieux cite un rapport de Polytechnique, p. V : « l'étude des lettres, en accoutumant l'esprit à des plaisirs plus délicats, prévient ou combat les goûts honteux ou grossiers, modère la violence des passions, et dans leurs excès même, conserve à l'homme quelque chose de sa dignité. »

<sup>268</sup> *Cours de grammaire et de belles-lettres*, p. XII. Cette source semble discutable parce qu'elle s'adresse à l'administration de l'École polytechnique et ne se permet donc pas de fantaisie. Le but affiché du cours d'Andrieux et d'aider à exprimer ses idées, surtout pas à cultiver la poésie.

<sup>269</sup> Ibid, p. IX.

<sup>270</sup> *Épître au Pape*, Paris, [brochure sans date], p. 9 [numérisée sur Gallica].

<sup>271</sup> *Histoire de la littérature dramatique*, 1853-1858, t. III, p. 82.

<sup>272</sup> Cette brochure ne comporte pas de nom d'auteur imprimé. Son attribution à Lamennais est considérée comme évidente par Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, 1933, t. 1, p. 121, et soulignée par Christian Maréchal, « Auguste Comte, Andrieux, Lamennais et l'école polytechnique », 1921, p. 641. L'exemplaire de la BnF propose aussi Gabriel Lamé comme auteur, ce qui est moins probable, étant donné que Lamé était élève de Polytechnique et ne pouvait se contenter de parler par oui-dire. Rappelons les arguments de Christian Maréchal, spécialiste de Lamennais, qui trouve des points communs entre Lamennais et cette brochure dans leur rapport à la force (p. 639), le refus de réagir aux contre-attaques (p. 646), la confiance dans le soutien de l'État pour la religion (p. 648). L'auteur lui-même est docteur agrégé, éditeur et auteur de livres sur Lamennais. Ce qui manque cependant c'est l'explication de l'occasion. Pourquoi Lamennais s'est-il attaqué à ce moment à cette école et à ce professeur ?

À quoi ressemblent ses cours ? Ils ont certainement connu des évolutions, Andrieux n'a pas enseigné la même chose au même endroit et pendant toute sa vie. Le professeur semble moins libre à Polytechnique qu'au Collège de France. L'intitulé de son cours a varié, entre « grammaire et belles-lettres » à Polytechnique<sup>273</sup>, « littérature française et morale » au Collège de France. Le mot de rhétorique n'apparaît nulle part à cause de sa connotation péjorative. L'objectif du cours de Polytechnique est davantage « professionnalisant » : étant donné que les élèves sont destinés à devenir ingénieurs et à rédiger « des mémoires, des projets, des rapports<sup>274</sup> », ils doivent apprendre à rédiger leurs idées : « Il s'agissait à l'époque d'un cours sur *l'art d'écrire* afin de donner aux élèves 'la méthode et le goût nécessaires pour ranger en ordre leurs idées et les exprimer avec pureté, concision, simplicité<sup>275</sup>. »

Cet objectif nécessite donc bien un enseignement rhétorique, doublé d'une formation du « goût ». Andrieux définit lui-même son programme :

Faire connaître aux élèves les règles de la grammaire, le génie de leur langue, les principes de la littérature et les ouvrages classiques qui doivent leur servir de modèle pour former leur style et les mettre en état d'écrire avec méthode, clarté et élégance, sur toutes les matières qu'ils pourraient avoir à traiter<sup>276</sup>.

Il ne s'agit pas de s'interroger sur la spécificité de la littérature ou sur l'interprétation des textes mais de connaître les règles de l'écriture. Il faut d'abord maîtriser les « règles » et les « principes », avant d'aborder, non pas tous les textes, mais seulement les « classiques » qui sont des « modèles ». Mais ce classicisme méthodologique est trompeur, comme nous l'avons vu : les « classiques » ne se limitent pas à ceux qu'on croit, Andrieux peut y ajouter les auteurs français du XVIII<sup>e</sup> siècle, Voltaire, Rousseau, Montesquieu. Les références à Voltaire sont en effet très nombreuses dans le sommaire de son *Cours de grammaire et de belles-lettres*, ce qui ne veut pas non plus dire qu'Andrieux fasse un cours d'anticléricalisme. Il loue avant tout la belle correction grammaticale des écrits de Voltaire. Mais dans une époque troublée, la grammaire n'échappe pas aux querelles partisans :

Quelles tristes pensées ne viennent pas saisir l'esprit, quand on songe que l'enseignement public a été livré à un homme qui tantôt puise dans les romans de Voltaire ses leçons de *morale*, tantôt va chercher ses modèles d'éloquence à la tribune de la Convention<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> Il nous reste deux sources volumineuses et de première main : un volume autonome, le *Cours de grammaire et de belles-lettres*, Perronneau, s. d., accompagné d'un rapport officiel et une partie du *Journal de l'École polytechnique*, « Cours de grammaire et de belles-lettres, sommaire des leçons sur l'art d'écrire », Imprimerie impériale, 1810.

<sup>274</sup> *Cours de grammaire et de belles-lettres*, p. X.

<sup>275</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 50, qui cite Belhoste, *La formation d'une technocratie*.

<sup>276</sup> Cité dans Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 51, qui se réfère à *La Formation polytechnicienne*.

<sup>277</sup> Cité par Christian Maréchal, p. 641.

Il faut rester prudent dans l'appréciation de ce texte, parce que cette source polémique n'a pas suivi les cours d'Andrieux à Polytechnique en personne<sup>278</sup>. La critique est grossière, elle ne différencie pas les différents usages possibles de Voltaire, elle généralise : « l'enseignement public a été livré » et réduit l'étendue de la culture d'Andrieux en n'évoquant que les noms polémiques, alors qu'Andrieux cite sans cesse Boileau et Racine. La référence à la Convention apparaît une seule fois dans le cours d'Andrieux, comme exemple de style élevé<sup>279</sup>. La définition du corpus des auteurs classiques est donc variable, en fonction de la coïncidence du goût d'une époque, de ses valeurs et des principes faussement éternels de la grammaire française.

L'Antiquité, qui comme on l'a vu occupe une place importante dans la sensibilité d'Andrieux, passe au second plan à Polytechnique, à cause, dit-il, de la méconnaissance présente des langues antiques par les élèves : « L'instituteur parcourra donc les chefs-d'œuvre qui existent dans notre langue (et dans la langue latine, quand les élèves seront en état de l'entendre)<sup>280</sup>. » La connaissance de la langue latine a été perdue, mais la phrase ne présente pas cette réalité comme un progrès, qui irait dans le sens de l'histoire. La construction de « quand » suivi d'un futur peut être interprétée comme une tournure hypothétique, « si les élèves étaient en état de l'entendre, ce qui n'arrivera plus jamais », mais aussi simplement temporelle, « lorsque les élèves seront à nouveau en état de l'entendre » : l'espoir d'un futur meilleur est permis.

Quel est l'effet de ce cours sur Comte ? On ne peut faire ici que des hypothèses, parce que Comte et Andrieux n'ont pas laissé la même correspondance que Maurras et Penon. Comte et Andrieux ont tous les deux participé aux troubles de Polytechnique, à leur manière, Comte comme « un des meneurs les plus zélés<sup>281</sup> » et Andrieux comme « influence<sup>282</sup> ». Ils ont été tous les deux exclus en 1816<sup>283</sup>. Comte a conservé une fidélité à son ancien professeur en allant suivre ses cours au Collège de France. Il le constate en 1817 : « son cours est fort suivi, et la salle est toujours pleine deux heures avant qu'il n'arrive<sup>284</sup> ». L'affirmation de vérité générale, confirmée par le « toujours », montre l'assiduité de Comte pour suivre ce cours. Du point de vue de la pensée, Bruno Gentil a relevé plusieurs « échos » entre eux, l'anticléricisme, le concept d'altruisme, ainsi qu'un engagement dans les débats contemporains autour de Condillac et de

---

<sup>278</sup> L'auteur explique honnêtement sa démarche : « Pour en juger avec connaissance [du cours de belles-lettres], j'ai lu les sommaires des leçons sur l'art d'écrire, imprimées dans le journal de l'École, et je me suis convaincu que » *Quelques réflexions sur l'École polytechnique*, p. 4, cité aussi par Christian Maréchal, p. 640.

<sup>279</sup> *Cours de grammaire et de belles-lettres*, p. 125.

<sup>280</sup> *Cours de grammaire et de belles-lettres*, p. XIV.

<sup>281</sup> Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, 1933, p. 121.

<sup>282</sup> *Quelques réflexions sur l'École polytechnique*, 1816, p. 14.

<sup>283</sup> Christian Maréchal, p. 638.

<sup>284</sup> *Correspondance générale et confessions*, 1973, t. 1, p. 21.

Destutt de Tracy, le souci d'une méthode expérimentale appliquée à la grammaire et à la logique<sup>285</sup>. Du point de vue de l'écriture, on pourrait aussi approcher le découpage des « cours » d'Andrieux avec les « cours » de Comte. Les termes génériques s'approchent : des « sommaires » jusqu'aux « leçons ». Tous les deux sont des professeurs qui forment la jeunesse, dans la durée, leçon après leçon. Mais le recours constant et explicite aux exemples, citations, noms d'auteur chez Andrieux ne se retrouve pas chez Comte, qui cherche la généralisation et non le plaisir de la lecture. Le statut de la littérature de même diffère entre les deux, de modèle pour l'un à délasserment<sup>286</sup> pour l'autre. Les œuvres de Comte sont destinées à survivre aux cours de Comte, pour fonder une nouvelle école, alors qu'Andrieux est un passeur. Ni maître, ni modèle, Andrieux incarnerait donc plutôt un « de ces nombreux machinistes qui plantent au seuil de chaque vie le premier décor<sup>287</sup> », d'après l'image d'Henri Gouhier.

Les études supérieures de Maurras constituent un sujet fuyant, étant donné que Maurras n'a pas suivi le parcours prévu, à cause notamment de sa surdité. Penon ne s'en est pas inquiété : « il n'y aurait aucune raison de s'obstiner », la « licence ès lettres » ne lui serait pas « fort utile en dehors de l'enseignement<sup>288</sup> ».

Quelle place eut l'Antiquité dans les études de Maurras ? Maurras s'est inscrit en Licence d'Histoire à la Sorbonne, mais ce choix n'est pas exclusif de son goût pour les autres matières. Par le biais du personnage du *Mont de Saturne*, qui présente bon nombre de similitudes avec Maurras, quoique n'étant pas exactement lui, Maurras explique :

Je tournai mes yeux de tous les côtés. Un mien cousin, médecin, m'ayant passé un gros tome d'anatomie, c'est tout juste si je ne décidai une prompte inscription à la Faculté. Cependant, je « faisais » une licence d'histoire : jamais prise, jamais passée ! À la suite d'une longue maladie de croissance, la relecture de ma géométrie d'écolier me tentait d'un retour improbable aux sciences exactes. Quelques mois de rue d'Ulm ne me calmaient pas. J'allais à tout comme la limaille à l'aimant et, s'il est clair que je retournais vite aux deux mêmes pôles préférés, la Philosophie et la Poésie, je me disais aussi : « l'Hébreu ? le Grec ? Pourquoi pas ? »<sup>289</sup>

Ce texte mentionne des lieux, des fréquentations<sup>290</sup>, un désir immense de savoir qui n'arrive pas à se fixer. Dans la correspondance, le lecteur suit pas à pas le parcours de Maurras. D'abord le jeune étudiant est plein de projets : « réapprendre le peu de grec, de latin et d'anglais que j'ai su dans le temps », afin de « [lire] (en leur langue) les documents historiques ». Les problèmes se

---

<sup>285</sup> Bruno Gentil, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, p. 52. Henri Gouhier développe ces points, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, p. 162-167.

<sup>286</sup> Bruno Gentil, p. 52.

<sup>287</sup> Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*, p. 166.

<sup>288</sup> *Dieu et le Roi*, p. 113-114.

<sup>289</sup> *Le Mont de Saturne*, chapitre II.

<sup>290</sup> L'allusion à la rue d'Ulm ne semble pas attestée historiquement. Maurras ne mentionne pas l'École normale dans sa correspondance de 1885-1886. Peut-être confond-il avec l'Institut catholique ? Voir plus bas.

multiplient assez vite, non pas à cause d'une « maladie de croissance » mais à cause de la surdité : « À la Sorbonne, les élèves sont trop nombreux, il n'y a pas moyen d'approcher assez des professeurs pour leur faire entendre raison ». Plus clairement encore, il écrit : « si j'avais le temps et si je n'étais pas sourd, j'irais toute une année au lycée Charlemagne écouter [les leçons d'Elie Rabier] ». Il cherche des alternatives, comme l'Institut catholique<sup>291</sup>, où, d'après l'abbé, les professeurs sont « plus dévoués à leur besogne », des rendez-vous personnels avec les professeurs<sup>292</sup>. Signe du décalage entre les évolutions du secondaire et les exigences de l'Université, Penon l'encourage à la composition latine : « je sais que vous avez assez à faire sous ce rapport ; nous avons bien un peu négligé ce pauvre discours latin en faveur des auteurs français<sup>293</sup>. » À la fin de cette année de licence d'Histoire, il abandonne le système universitaire pour aller dans le journalisme philosophique.

Les informations dont on dispose sur les cours d'histoire sont assez légères. On sait que Maurras s'est informé des programmes : « le livre premier [des histoires de Tacite] est au programme de la licence<sup>294</sup> ». Il donne comme nom de professeur Paul Thureau-Dangin<sup>295</sup>, dont il a tenté de suivre les cours, qu'il a rencontré. Ce dernier était professeur d'histoire contemporaine, non d'histoire antique<sup>296</sup>. Maurras remplace l'absence de cours par ses lectures : « J'ai enfin déniché le 3<sup>e</sup> volume de Thureau-Dangin<sup>297</sup>. » Mais l'histoire ne l'intéresse pas complètement :

Les histoires modernes m'excèdent, quant à l'histoire ancienne, je ne puis souffrir que les temps héroïques et préhistoriques, à savoir les trois premiers chapitres qui ouvrent toutes les histoires de la Grèce. Je ferai un piètre licencié d'histoire ... quand je le serai<sup>298</sup>.

Son intérêt semble se préciser, partagé entre deux domaines, les poètes anciens, Virgile et Lucrèce<sup>299</sup>, et l'actualité de la philosophie, Schopenhauer, Kant, Spinoza et les français, Rabier, Charles, un peu de Maistre et de Comte. A-t-il suivi Fustel de Coulanges duquel son ami Amouretti fut l'élève ? Son intérêt pour Fustel de Coulanges semble se développer plus tard. Pour conclure, la formation de Maurras doit plus à ses lectures en bibliothèque et à ses échanges avec l'abbé Penon qu'à ses études :

il se décourage vite de ne pouvoir suivre aucun cours du fait de son infirmité. En revanche, il se montre un bourreau de travail : lectures innombrables à la bibliothèque Sainte-Geneviève, à

---

<sup>291</sup> *Dieu et le Roi*, p. 90 et 93.

<sup>292</sup> Thureau-Dangin a « fait la grimace quand je lui ai parlé de journalisme », février 1886, *Dieu et le Roi*, p. 94.

<sup>293</sup> P. 93.

<sup>294</sup> *Dieu et le Roi*, p. 88.

<sup>295</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 55.

<sup>296</sup> Il a soutenu une thèse sur le droit romain, éditée en 1861, mais ses publications de maturité, à partir de 1880, portent surtout sur la monarchie de Juillet.

<sup>297</sup> *Dieu et le Roi*, lettre du 2 Avril 1886, p. 107.

<sup>298</sup> *Dieu et le Roi*, p. 107.

<sup>299</sup> *Dieu et le Roi*, p. 96.

l'Arsenal ou à la bibliothèque de la Sorbonne, annotations, rédaction d'articles. Il parfait son latin pour éviter les traductions de Lucrèce<sup>300</sup>.

### Conclusion partielle

La formation de nos auteurs montre la place incomparable du savoir antique mais aussi sa diminution au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Apprendre la langue latine à l'école est une nécessité évidente pour tous les élèves, quelle que soit leur orientation plus tard. L'histoire grecque fait aussi partie du bagage de l'homme éduqué. Le parcours de nos trois auteurs révèle aussi des particularités. Maistre et Maurras parlent de leur éducation classique comme d'un bon souvenir, qu'ils veulent transmettre aux générations futures, alors que Comte s'en moque.

Que reste-t-il de ces études dans les œuvres que nous étudions ? Il reste pour Maistre l'habitude de lire et de citer, de ne pas parler seulement en son nom, pour Comte, une tendance à saisir un esprit général, pour Maurras le goût des classiques. Aujourd'hui, nous nous méfions des généralisations, surtout celles qui « essentialisent » les peuples, qui affirment par exemple que les Romains sont manuels et les Grecs intellectuels. Dans les manuels scolaires pourtant, on trouve de telles affirmations, qui se retrouvent chez nos auteurs. Concernant les citations, Maistre a la pratique la plus rigoureuse, proche des exigences actuelles, permettant d'identifier une édition précise, quoiqu'il abrège les titres qui lui semblent connus. Nous pouvons enfin établir un canon des auteurs scolaires, dont le souvenir perdure dans la mémoire de l'adulte, Cicéron en premier lieu, puis Homère et les poètes, d'abord Horace et Virgile, puis Ovide et Lucrèce.

---

<sup>300</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 55.

## Chapitre 2 : conscience et pratique des langues antiques dans la maturité

Dans ce chapitre, nous étudierons les pratiques scolaires de la maturité, en trois parties, la production de texte en langue latine, puis le rattrapage des lacunes en grec. Nous étudierons également un objet moins explicite, la présence à l'esprit de ces langues dans l'écriture du français, ce que nous nommons la « conscience des langues antiques », notamment par le recours à l'étymologie, qui intéresse également nos trois auteurs. On pourra se demander parfois si ces analyses ne se trouveraient pas mieux placées en troisième partie, partie qui aborde plus la création, alors que cette partie-ci envisage plus l'imitation. Nous étudions ici ce qui relève d'une pratique scolaire, qui comporte un degré supérieur d'imitation que de continuation, ce qui ne veut pas dire qu'on n'y retrouve parfois des éléments de continuation. La différence entre ces deux parties est aussi une différence de point de vue : dans cette partie nous évaluons la conformité de l'écriture de nos auteurs au canon attendu, du point de vue du professeur. La question ici est avant tout d'évaluer si le texte latin écrit par nos auteurs est écrit en bon latin. Dans la troisième partie, à l'inverse, nous étudierons la création pour elle-même. La question sera plutôt de voir ce qui est remarquable dans les œuvres, non ce qui est fidèle à la norme. L'objectif de ce deuxième chapitre est toujours le même : montrer que l'innutrition antique est fondamentale pour comprendre la pensée et l'écriture en français de Maistre, Comte et Maurras.

### Écrire en latin au XIX<sup>e</sup> siècle

C'est uniquement dans l'œuvre de Maistre qu'on trouve des textes d'une certaine ampleur écrits en latin. Il ne s'agit pas pour l'humaniste savoyard seulement de recopier des citations d'un texte ancien mais bien de produire un texte original. L'édition complète de ses œuvres comprend en effet deux textes intégralement écrits en latin, les *Réflexions sur l'ouvrage de Méthode* de 1812 et la dédicace de *Du Pape* de 1820<sup>301</sup>. L'intérêt de ces textes est double : donner un outil d'évaluation de la maîtrise du latin par Maistre et repérer d'éventuels échos entre son style français et son style latin.

La première question est débattue. La qualité du latin de la dédicace au Pape a été fortement contestée par un lecteur du Vatican, qui lui reproche un « style vraiment barbare et

---

<sup>301</sup> Il paraît que certaines lettres non publiées seraient aussi écrites en latin, d'après Dominique Traire, « Huit lettres de Jean Potocki à Joseph de Maistre (1805-1814) », RHLF, 2013/1, n° 133, p. 136, mais nous n'avons pas trouvé ces lettres.

indigne d'un écrivain qui a fait dans son œuvre l'apologie de la langue latine<sup>302</sup> ». À l'inverse, le commentaire de l'ouvrage de Méthode montre une « parfaite aisance<sup>303</sup> » dans l'usage du latin. Rappelons que « barbare » n'a pas seulement un sens ethnique ou moral, mais peut avoir un sens grammatical. Le « barbare » c'est celui qui ne parle pas bien une langue, qui invente des mots, confond les lettres, écrit des « barbarismes<sup>304</sup> ». La production de Maistre en langue latine est-elle donc « vraiment barbare » ?

Cette petite querelle nous a conduit à entreprendre notre propre étude de la lettre au Pape, à proposer une traduction minutieuse<sup>305</sup> et à conclure sur la mise en doute de l'authenticité de la lettre qui a été retrouvée dans les archives du Vatican. Le lecteur dispose en effet de deux versions du texte, publiées par Jacques Lovie et Joannès Chetail : celle présente au Vatican qui comprend en effet de nombreuses fautes graves de latin et celle publiée par le libraire lyonnais Vitte en 1884, qui n'est pas parfaite, mais qui est moins « barbare » que la première. Joseph de Maistre serait-il donc un mauvais latiniste ? On pourrait le croire en ne lisant que la première version, pleine en effet de barbarismes étranges : « adprobavissa » au lieu d'« adprobavisse », « censui » pour « consui », « obserantem » pour « absecrantem », « actatem » pour « aetatem », « predentium » pour « credentium ». Inventer une forme grammaticale qui n'existe pas est bien une forme de « barbarie ». Mais si l'on observe bien ces confusions, on remarque vite qu'en réalité elles relèvent d'abord de problèmes de graphie plutôt que de grammaire. Étant donné que nous connaissons les graphies de Maistre, dont les « e », les « a » et les « o » se ressemblent souvent et que nous disposons par ailleurs de toutes les preuves de son excellente maîtrise du latin, nous pouvons légitimement lever le reproche de barbarie des épaules de Maistre et le renvoyer sur un copiste ignorant du latin ou négligent. N'est-ce pas évident dans la transformation de « nefanda » en « mesanda » ? Cet adjectif verbal dont la racine « mes- » n'a aucune signification en latin est formé sur une confusion graphique entre le nombre de ponts du « n » et du « m » et entre la graphie ancienne du « f » et celle du « s ».

Le problème graphique étant levé, il reste un problème syntaxique et stylistique. Les éditeurs de 1966 ont eu l'impression que le texte avait « été écrit en français puis traduit au lieu d'avoir été travaillé en pleine pâte latine<sup>306</sup> », ce qui expliquerait non pas des « barbaries » mais des

---

<sup>302</sup> *Du Pape*, Droz, 1966, p. xxx. Le nom de l'auteur de cette lettre n'est pas donné.

<sup>303</sup> Latreille, « Joseph de Maistre et la langue latine », p. 366.

<sup>304</sup> Quintilien a défini différents sens de « barbarisme », après le sens d'emprunt à un vocabulaire étranger et celui de parole prononcée sous l'effet de la colère, c'est le sens d'ajout, retranchement ou inversion d'une lettre ou d'une syllabe dans un mot quelconque. Maistre emploie ce sens du mot « barbarie » : « Il arrive quelquefois à M. Grouvelle de prendre totalement congé de la langue française, et alors il devient un phénomène, un miracle de barbarie. » *Observation critique sur une édition des lettres de Mme de Sévigné*, OC, VIII, p. 36.

<sup>305</sup> Nous donnons en annexe la version latine retenue du texte ainsi qu'une proposition de traduction personnelle, dans la mesure où, à notre connaissance, aucune traduction n'en a jamais été faite.

<sup>306</sup> *Du Pape*, 1966, Introduction, p. 30.

« gallicismes », malheureusement non cités par l'éditeur. Notre étude nous a montré en effet que le latin de cette lettre était difficile<sup>307</sup>, à cause de longues phrases, de propositions qui s'enchaînent dont le subordonnant se retrouve loin du verbe<sup>308</sup>, à cause d'ablatifs nombreux, aux fonctions multiples<sup>309</sup>, de termes de vocabulaire imagé pas toujours classique<sup>310</sup>. Ces difficultés expliquent peut-être pourquoi la traduction n'a jamais été publiée à notre connaissance. Mais ces difficultés sont bien des difficultés de mise en français d'un texte aux longues périodes que ne dédaignerait pas un latin.

Le texte n'est pas non plus dépourvu d'échos avec la pensée de Maistre ni de beautés. Le texte mêle timidité et arrogance, timidité du laïc qui craint que « quelque chose de païen ne tombe de sa plume », arrogance du catholique qui dénonce son siècle, le vice<sup>311</sup>, la manipulation<sup>312</sup>, l'impiété<sup>313</sup>. Plusieurs passages sont bien rythmés : « je te donne, te voue et te dédie cet ouvrage » ou « me voici jeté à tes genoux, te demandant et te suppliant », la signature en tant que « très soumis, très dévoué et très obéissant ». Maistre intègre aussi des citations déjà latines, de psaumes, de prophètes, de la liturgie. Le grand nombre d'épithètes élogieuses pour le Pape est sans doute nécessaire, mais celle-ci paraît originale : « le plus grand et le plus bienveillant défenseur de toutes les Lettres ». La litote suivante place le Pape en maître du cosmos : « ce n'est pas en vain que Dieu t'a donné au spectacle des hommes et des anges<sup>314</sup> ». Le style est incontestablement très soutenu.

Ce texte est donc difficile à évaluer, étant donné l'absence de véritable édition de référence, revue et corrigée par l'auteur en vue d'une publication. L'édition complète par Vitte brille par « l'absence totale de renseignements historiques et critiques sur les manuscrits publiés et les éditions antérieures<sup>315</sup> ». Le lecteur ne peut donc apprécier pleinement la deuxième version, celle plus correcte graphiquement, qui pourrait être fidèle à un manuscrit perdu ou mal classé, de la main de Maistre lui-même, ou bien corrigée par l'éditeur.

En contraste avec ce court texte, les *Animadversiones in librum Methodii* ou *Réflexions critiques d'un chrétien dévoué à la Russie sur l'ouvrage de Méthode* révèlent une tout autre maîtrise. Le texte est

---

<sup>307</sup> Nous remercions M. François Ripoll de bien avoir voulu vérifier notre traduction et lever plusieurs points délicats.

<sup>308</sup> À la 5<sup>e</sup> ligne de la version de 1884, édition Droz, *quam ut* appelle trois verbes qui se trouvent 11 lignes plus bas.

<sup>309</sup> Toujours dans le premier paragraphe : *solo argumento, novo tamen, argumentorum molimine, penu deprompto*.

<sup>310</sup> *Penu philosophiae* pourrait désigner le garde-manger de la philosophie ! Le français actuel « héros » rend mal compte de la signification du latin *heroes*, même si Maistre l'emploie ailleurs.

<sup>311</sup> *Mala tempora*.

<sup>312</sup> *Mala pharmaca tam larga et nefanda*.

<sup>313</sup> *Cum impietate*.

<sup>314</sup> Nous pensons à la comparaison de Sénèque, entre l'homme de bien qui lutte contre le mal sous le regard de Dieu qui est un spectacle comparable à celui du gladiateur sous les yeux du public, dans le *De Providentia*.

<sup>315</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 13.

beaucoup plus long, près de 35 pages éditées au lieu des trois petites de la lettre. Son authenticité ne fait pas de doute, étant donné que son manuscrit est accessible dans les archives de Chambéry. Son latin ne prête pas à la critique, mais plutôt à l'éloge. Maistre y montre de l'« aisance » sur un sujet des « plus ardues » et réussit même à « s'élever jusqu'à l'éloquence<sup>316</sup> », dans un passage plein d'anaphores et de superlatifs. Maistre alterne même entre latin et grec pour donner le mot le plus juste dans la grande tradition cicéronienne. Le texte s'inscrit aussi dans la modernité. Maistre a passé en latin quelques auteurs français, comme Rousseau, qui devient *Rousseavius*<sup>317</sup> et Fénelon qui devient *Fenelonius*<sup>318</sup>. Les révolutionnaires deviennent des *novarum rerum molitores*, les protestants sont des *pseudo-reformati*, mais les catholiques restent des *catbolici*. Au-delà de ce vocabulaire, que Maistre n'a pas inventé<sup>319</sup>, notre latiniste s'est aussi livré à plusieurs thèmes, traduction de français en latin, pour Bossuet, Rousseau et Montesquieu. L'exemple qui montre peut-être la plus grande habileté dans le maniement du latin de Maistre est peut-être la phrase de Montesquieu, que l'éditeur français n'a pas véritablement traduite. L'original de *L'Esprit des lois* de Montesquieu indiquait :

Les Tartares, détruisant l'empire grec, établirent dans les pays conquis la servitude et le despotisme : les Goths, conquérant l'empire romain, fondèrent partout la monarchie et la liberté. Je ne sais si le fameux Rudbeck, qui, dans son *Atlantique*<sup>320</sup>, a tant loué la Scandinavie, a parlé de cette grande prérogative qui doit mettre les nations qui l'habitent au-dessus de tous les peuples du monde ; c'est qu'elles ont été la source de la liberté de l'Europe, c'est-à-dire, de presque toute celle qui est aujourd'hui parmi les hommes.

Maistre a traduit, résumé, réorganisé les deux paragraphes et fait un petit ajout :

et tamen Gothi isti et Germani et Cimbri, etc., *Europam*<sup>321</sup> *invexerunt quidquid est libertatis in orbe, primique mortalium consociaverunt res olim dissociabiles, libertatem et principatum* (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XVII, chap V<sup>322</sup>).

La mise en valeur de l'information est donc inverse : le plus grand paradoxe n'est pas que ce sont les Goths qui ont donné la liberté à l'Europe mais qu'on peut associer liberté et gouvernement d'un seul. La traduction mot à mot donnerait :

Et pourtant ces Goths, Germains et Cimbres *amenèrent en Europe tout ce qu'il y a de liberté sur terre et, premiers des mortels, ils associèrent des principes autrefois incompatibles, la Liberté et le Principat.*

---

<sup>316</sup> Latreille, « Joseph de Maistre et la langue latine », p. 366.

<sup>317</sup> OC, VIII, p. 372 pour le latin, 415 pour le français.

<sup>318</sup> OC, VIII, p. 373 pour le latin, 416 pour le français.

<sup>319</sup> Toutes ces expressions se retrouvent dans les livres de « néolatin » des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>320</sup> Voir *Le Mythe littéraire de l'Atlantide* de Chantal Foucier qui résume le livre de Rudbeck, Olavi Rudbeckii *Atlantica* sive Manheim, Upsalae, H. Curio, 1675-1698.

<sup>321</sup> *Europam* : le manuscrit indique *in Europam*.

<sup>322</sup> La référence est exacte.

L'édition Vitte, qui propose une mystérieuse mais utile « traduction des éditeurs », n'a pas retraduit le latin de Maistre mais a cherché le texte source de Montesquieu, et a apparemment corrigé la citation :

Et cependant ces Goths, ces Germains, ces Cimbres, etc., ont, comme le remarque Montesquieu, « cette grande prérogative, que ces nations ont été la source de la liberté de l'Europe, c'est-à-dire de presque toute celle qui est aujourd'hui parmi les hommes », et que, les premières, elles ont uni deux choses auparavant incompatibles, « la monarchie et la liberté »<sup>323</sup>.

On remarque que les « éditeurs » inconnus ont modifié la délimitation de la citation, en retirant *res olim dissociabiles* que Maistre avait pourtant souligné, même dans son manuscrit. Maistre semble donc avoir ajouté une expression pour mettre en valeur l'idée finale. Pourquoi alors avoir souligné cette expression, non pour la mettre en valeur mais bien pour la mettre sur le même plan que le reste de la citation ? Cette expression est bien une citation, mais d'un autre auteur, un véritable antique cette fois, Tacite, qui a bien écrit : *Nerva Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem*<sup>324</sup>. Maistre a donc attribué à Montesquieu une citation de Tacite. S'il y a donc bien ici une confusion, c'est une confusion toute à l'honneur de Maistre, dont l'écriture latine mêle sans effort références françaises et souvenirs de lectures latines<sup>325</sup>.

Abordons à présent la question du style. Le style latin de Maistre éclaire-t-il son style français, et inversement ? Il est sûr que la variété des postures de Maistre se reconnaît tout à fait dans ce texte, tantôt philosophe supérieur détenant le vrai sens des mots<sup>326</sup> ; tantôt juriste rigoureux citant le droit romain<sup>327</sup> ou traditionaliste faisant l'éloge de l'expérience<sup>328</sup> ; orateur enthousiaste maître de la rhétorique, avec ses anaphores<sup>329</sup>, ses exclamations, ses consécutives, et même une prosopopée<sup>330</sup> ; tantôt poète inspiré, comparant les hommes à des abeilles<sup>331</sup> ou un archevêque à une jeune fille qui se fait voir en se cachant<sup>332</sup>, le catéchisme à la voix des habitants du Tartare<sup>333</sup> ou un concile œcuménique à Polyphème, *monstrum horrendum*<sup>334</sup>, parce qu'il leur manque un organe essentiel, pour l'un un œil, pour l'autre une tête ; on voit que le poète

---

<sup>323</sup> OC, t. VIII, p. 405. Nous recopions les guillemets.

<sup>324</sup> *Vie d'Agricola*, 3, 1.

<sup>325</sup> Cette démonstration peut être facilement complétée par toutes sortes de réminiscences plus claires dans le latin de Maistre, comme « Quis furor, o cives » de la *Pharsale* p. 394 ou le « O caecas hominum mentes » attribué traditionnellement à Lucrèce p. 395. L'intérêt de cet exemple de Tacite est justement d'être moins tapageur et plus inconscient que les autres.

<sup>326</sup> OC, t. VIII, latin p. 366, français p. 406-407.

<sup>327</sup> OC, t. VIII, latin p. 374, français p. 417.

<sup>328</sup> OC, t. VIII, latin p. 374, français, p. 417.

<sup>329</sup> Il fait ses succéder quatre longues périodes commençant par *testis* ou *testes* p. 396.

<sup>330</sup> OC, t. VIII, latin p. 376, français, p. 420.

<sup>331</sup> OC, t. VIII, latin p. 370, français p. 412.

<sup>332</sup> OC, t. VIII, latin p. 378, français p. 422, qui cite Virgile, *Bucoliques*, III, 65. Maistre cite plusieurs fois ce vers. Voir OC, t. VI, p. 346.

<sup>333</sup> OC, t. VIII, latin p. 369, français p. 411, qui cite Virgile, *Énéide*, VI, 433 et 619-620.

<sup>334</sup> OC, t. VIII, latin p. 374, français p. 417.

maistrien n'est jamais loin du polémiste, avec ses faux éloges<sup>335</sup> ou blâmes francs<sup>336</sup> ; parfois enfin il redevient humble chrétien, *infimus fidelium*<sup>337</sup>, dernier des derniers n'écrivant que des « essais<sup>338</sup> ». Le texte montre donc une authentique verve, qu'on peut aller jusqu'à caractériser comme de la fantaisie.

Il est même probable que ce texte latin soit plus fantaisiste que les textes français de Maistre, grâce précisément à la langue latine. Maistre écrit même : « Si je devais publier cet écrit, je parlerais moins ouvertement, mais ici rien ne m'oblige de cacher ma pensée<sup>339</sup> ». Maistre explique le franc-parler de ce texte par sa « langue connue de peu de personnes dans cette partie du monde<sup>340</sup> ». L'obscurité du latin permet la plus grande franchise du penseur, parce que le latin est aussi la « langue des choses défendues », langue qui permet d'aborder certains sujets sans être compris de tous<sup>341</sup>.

L'écriture en latin pourrait donc être un catalyseur du style de Maistre, qui concentre tous ses effets avec plus de liberté que dans un texte soumis à la critique des francophones. Peut-on envisager en retour que le style français de Maistre soit influencé par l'écriture latine ? La question reste très délicate, il est difficile d'y répondre de manière systématique, mais ce texte densifie encore le réseau de preuves de notre intuition. Nous avons déjà évoqué une réponse, celle de la formation juridique et de la propension maistrienne à formuler des maximes. Une maxime maistrienne nous interpelle justement : *nulla res magna magnum habuit principium*<sup>342</sup>. Maistre a inventé une formule latine qui fait penser à du latin véritable<sup>343</sup>. Il la réutilise dans l'*Essai sur le principe générateur*<sup>344</sup> : « rien de grand n'a de grands commencements ». L'*Essai* a été publié en 1814, mais écrit en 1809<sup>345</sup>. Ce commentaire sur le livre de Méthode qui datait de 1805 a été écrit en 1812. Les indications des manuscrits sont cohérentes : les deux textes sont écrits en l'espace de trois ans, avec une antériorité théorique du français. Mais la parfaite concordance des deux sentences,

---

<sup>335</sup> Maistre multiplie les superlatifs à propos de l'archevêque qui serait un homme *doctissimus, cordatissimus, humanissimus et clarissimus*. OC, t. VIII, latin p. 390, français p. 435.

<sup>336</sup> Luther et Calvin sont *duae pestes illae tartareae in reipublicae christinae perniciem natae*, p. 379, « deux pestes sorties de l'enfer pour la ruine de la république chrétienne », p. 423.

<sup>337</sup> OC, t. VIII, latin p. 395, français p. 442.

<sup>338</sup> Le terme apparaît dans la traduction française. Dans la version originale, Maistre indique : *πειραστιχόν*.

<sup>339</sup> En latin, « Minus aperte, si typis loquerer ; ast hic nil vetat sensus veros expromere », OC, t. VIII, latin p. 378, français p. 422.

<sup>340</sup> OC, t. VIII, latin p. 395-396, français p. 442-443.

<sup>341</sup> Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, p. 289-295.

<sup>342</sup> OC, t. VIII, latin p. 367, français p. 409. La traduction des éditeurs est moins bonne : « aucune grande chose n'eut de grands commencements ».

<sup>343</sup> Nous pensons à la sentence de Sénèque : « *nulla res magna non aliquid habuit ruinae suae spatium* », *Lettres à Lucilius*, 91.

<sup>344</sup> *Essai sur le principe générateur*, chap. XXIII, *Œuvres*, éd. cit., p. 379. Présent aussi dans une lettre de 1815 « Je me console avec mes propres maximes ; je me dis : Souviens-toi donc de ce que tu as dit, que *rien de grand n'a de grands commencements*. »

<sup>345</sup> Une date sur le titre du manuscrit confirme : « Mai 1809 » en 2J8 vue 372. La maxime est donnée en 2J8, vue 341.

le chiasme, la répétition de l'adjectif, prouve qu'il y a là une griffe commune. La pensée française de Maistre se révèle ici encore fondue dans un moule latin<sup>346</sup>.

La question de la production de Comte en langue antique est à l'inverse beaucoup plus rapide à traiter : à notre connaissance, Comte n'a rien créé en langue antique. Ses seules phrases latines sont toujours des citations. Le plus grand degré de création latine chez Comte se trouve dans l'étrange « grille d'élaboration » de la *Synthèse subjective*, où l'on trouve de nombreux mots latins. Pour des raisons multiples<sup>347</sup>, Comte a choisi d'écrire cette œuvre en acrostiche prosaïque. Chaque première lettre de chaque phrase de chaque paragraphe forme un mot. Chaque section contient sept paragraphes, ce qui engendre huit mots, un mot par phrase et un mot qui reprend à son tour chaque initiale. Prenons en exemple la deuxième section du chapitre deuxième :

*Aliment.* Aer<sup>348</sup>, liens, imo, méditar, empli, nul, turba.

*Bonitas.* Baser, ornés, nubiles, iber, tarif, arbol, sacro.

*Candeur.* Cor, abierito, natum, decorum, édits, udire, recta.

*Discret.* Docta, igual, sincera, coram, ralos, erudito, tia.

*Formula.* Fidus, Odifran, ricas, mûrie, usité, large, arido.

*Gofredi*<sup>349</sup>. Genou, optimus, foi, rivolta, esito, done, templos.

*Hermosa.* Hiver, enfados, rosal, materno, orgue, suave, accordés<sup>350</sup>.

Au milieu de mots empruntés à diverses langues, français ou espagnol, on trouve des mots précisément latins<sup>351</sup>. Frédéric Dupin a réussi à donner du sens à certaines listes. Écrire par acrostiche permet de structurer le texte en lui-même, mais aussi de suggérer une deuxième lecture : « La condensation née des acrostiches, à différents niveaux, surdétermine ainsi le sens explicite des phrases, leur ajoutant des modulations sensibles conformes à l'idée générale que Comte développe, mais qui excèdent par leurs richesses, une sèche exposition discursive<sup>352</sup>. » Cela fonctionne pour le premier mot, « aer ». Ce mot correspond à un paragraphe sur la « défiance

---

<sup>346</sup> Nous laissons de côté la question de la réception de ce texte étonnant, traitée par Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre*, p. 219 : « But since there is no mention of the work in his surviving correspondence, we have no way of knowing what other purposes he may have had in mind, nor do we know whether the piece ever left his portfolio even in manuscript. »

<sup>347</sup> Frédéric Dupin a étudié ce sujet dans sa thèse *Synthèse et réforme de la science dans la dernière philosophie d'Auguste Comte*, sous la direction de Jean-François Braunstein, Université Paris 1, soutenue le 10 décembre 2013.

<sup>348</sup> On obtient « aer » avec les mots : « Appliqué », « Elle », « Religieusement », *Synthèse subjective*, 1856, p. 192.

<sup>349</sup> Ce « i » étonne, il faudrait un « t » pour correspondre aux mots suivants.

<sup>350</sup> Grille proposée par Angèle Kremer-Marietti dans Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions*, t. VIII, 1990, p. 593.

<sup>351</sup> Nous trouvons 17 mots latins sur cette liste de 56, ce qui fait environ un tiers de mots latins : aer, turba, bonitas, nubiles, sacro, natum, decorum, recta, docta, coram, erudito, formula, fidus, arido, optimus, materno, suave.

<sup>352</sup> Frédéric Dupin, *Synthèse et réforme de la science*, p. 169.

révolutionnaire », sur la tendance dominatrice de « l'esprit critique<sup>353</sup> ». L'état métaphysique reposerait donc sur de l'air, c'est-à-dire sur rien.

Comte n'a donc pas formé de phrase en latin, mais il a utilisé un grand nombre de mots latins pour écrire ce texte<sup>354</sup>.

Maurras se trouve exactement entre Maistre et Comte sur la question de l'écriture latine, entre le texte organisé et la liste suggestive. Il faut néanmoins remarquer un paradoxe qui ne se trouve pas chez les autres : si sa création latine a fait couler beaucoup d'encre critique<sup>355</sup>, plus que celle de Maistre, cette création est cependant microscopique, se réduisant à quatre vers, réemployés dans six œuvres :

OPTUMO.SIVE.PESSUMO  
PEJORI.TAMEN.ET.MELIORI  
UTRIQUE.NEFANDO.NUMINI.VEL.MONSTRO  
SACRUM<sup>356</sup>

La principale qualité de ces vers est d'être mystérieux, « hermétiques » même, écrit Julien Cohen<sup>357</sup>, à cause de multiples mystères : leur langue, leur sens, leur genre, leur situation et leur construction. Difficile en effet d'articuler cette juxtaposition de deux couples d'adjectifs coordonnés entre eux, qui ne qualifient aucun substantif, suivis d'un troisième couple qui emploie le vocabulaire de la religion antique, divinité et prodige monstrueux, le tout couronné par un substantif isolé du même vocabulaire, sacrifice ou offrande. Bien que les mots soient coordonnés, nous ne sommes pas loin d'une liste. Le genre de ce texte aussi est incertain. Le lecteur ne sait s'il doit y voir une « épigraphe<sup>358</sup> » destinée à une circulation ouverte, ou plus précisément une « inscription<sup>359</sup> » qui indique la destination d'un bâtiment, ce qui expliquerait les caractères

---

<sup>353</sup> *Synthèse subjective*, 1856, p. 192.

<sup>354</sup> Ce sommaire acrostiche comprend 27 listes de sept mots plus un, multipliés par sept paragraphes.

<sup>355</sup> Bruno Goyet, « Récits d'enfance et de jeunesse dans l'œuvre de Charles Maurras, entre stigmatisation et revendication », *Genèses*, 2/2002, (n° 47), p. 62-83. <http://www.cairn.info/revue-geneses-2002-2-page-62.htm> (consulté le 21/02/2017). Nous donnerons plus loin les références de Stéphane Giocanti, Yves Chiron, Nicole Maurras et Maurras lui-même.

<sup>356</sup> Nous donnons ici la disposition des vers qui nous a paru la meilleure, permettant le découpage le plus clair des propositions, avec les majuscules et les points de l'inscription latine monumentale.

<sup>357</sup> *Esthétique et politique dans la poésie de Charles Maurras*, thèse soutenue à Barcelone, 2014, I, p. 266.

<sup>358</sup> Maurras a désigné ces vers comme « épigraphe romaine de ma composition » (*L'Action française et la religion catholique*, p. 36), « épigraphe » (*Dieu et le roi*, p. 501).

<sup>359</sup> Maurras décrit une « inscription latine » dans sa lettre à Charlotte de La Salle, Cahier de l'Herne, p. 205. Maurras écrit même : « je vous confesse tout bas que j'avais pris un certain plaisir il y a 12 ans, à tailler dans la pierre cette épigramme d'imprécation et de dévotion. » *Dieu et le roi*, p. 504.

majuscules et les points pour séparer les mots, ou bien une « dédicace<sup>360</sup> » plus ciblée, qui s'adresserait à un destinataire identifié, une divinité, un ami de l'auteur ou un modèle poétique. Est-ce plutôt un poème, un « madrigal<sup>361</sup> », c'est-à-dire un compliment galant de quelques vers libres ? Mais ces vers ne suivent pas un schéma métrique régulier de poème latin. L'on est encore plus étonné de constater que ces vers qui servaient à introduire des textes politiques dans les deux premières éditions se retrouvent à conclure des recueils poétiques dans les deux dernières occurrences. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de donner des clés de lecture, qui ont déjà été données par les critiques et par Maurras lui-même, mais de constater l'ambiguïté grandissante du code latin et les métamorphoses de ce texte. Comme la jeune fille à laquelle Maistre compare l'archevêque russe, Maurras en se cachant attire un regard qui n'est pas toujours le bon. Le premier mouvement de Maurras a en effet été de créer un code amoureux dans les années 1900, puis, réagissant à une incompréhension religieuse et politique dans les années 1910, il a dû décoder ce texte dans le but de rendre manifeste sa dimension poétique dans les années 1920. Nous suivrons ces trois mouvements.

Les premières occurrences de ces vers sont en effet difficilement compréhensibles, non seulement à cause de leur langue et de leur sens, mais aussi de leur place dans les livres. Le texte apparaît la première fois en exergue d'un chapitre provençal d'*Anthinéa* de 1901<sup>362</sup>, chapitre consacré à des réflexions philosophiques à partir de l'histoire et de la géographie de la campagne de Martigues. La position sous le titre du chapitre fait penser à une dédicace, dont le destinataire ne serait pas nommé. Mais l'occurrence la plus mystérieuse est celle de *l'Enquête sur la Monarchie*, texte éminemment sérieux et politique : les vers apparaissent au milieu d'une page blanche, juste après la page de justification de tirage, mais sous une forme incomplète, comme une série de lettres qui font penser soit à un acronyme officiel du type « O.F.M<sup>363</sup>. », proliférant en un jeu

---

<sup>360</sup> « mystérieuse dédicace » (*Dieu et le roi*, p. 501).

<sup>361</sup> « simple madrigal un peu triste, adressé à un être qui a tenu dans ma vie une place immense » (*Dieu et le roi*, p. 502)

<sup>362</sup> *Anthinéa*, Livre VI, « Le retour et le foyer, notes de Provence », Chapitre « L'Étang de Marthe et les hauteurs d'Aristarchê », exergue, qui donne ces vers en majuscules, les mots séparés par des points, disposés sur quatre lignes, décalés à droite, édition Juven de 1901 :

« OPTVMO. SIVE. PESSVMO. PEIORI.  
TAMEN. ET. MELIORI. VTRIQUE  
NEFANDO. NVMINI. VEL. MONSTRO.  
SACRVM. »

<sup>363</sup> OSP pourrait signifier Ordre de Saint-Paul, ou « Oblate Sisters of Providence »

« cabalistique<sup>364</sup> », ou un acrostiche poétique, qui retient non pas la première lettre de chaque vers mais bien de chaque mot<sup>365</sup> :

O. S. P.  
P. T. E. M.  
V. N.  
N. V. M.  
S.

Aucune fois, les vers ne sont accompagnés de note et évidemment le reste des livres ne les commente jamais. Maurras a ainsi obtenu une série de « treize lettres majuscules, composant un hiéroglyphe qui a beaucoup intrigué les gens<sup>366</sup> ».

L'effet produit est probablement inverse à l'effet voulu, ce simple « souvenir personnel », d'ordre privé, qui ne devait être compris que d'une seule et oublié par tous les autres, ne devait pas allumer « un peu partout » de si « vives curiosités<sup>367</sup> ». Dans une lettre privée en effet, écrite vers 1909, Maurras explique son poème à l'unique lectrice prévue, femme inaccessible à qui Maurras doit dire adieu<sup>368</sup> : « Quant à leur sens, il m'est arrivé de vous le confier et même de vous le paraphraser dans ces anciens vers que je vous prie de me laisser vous redire une dernière fois<sup>369</sup> :

Essence pire que le Pire  
Et meilleure que le Meilleur  
Aucune langue ne peut dire  
Les deux extrêmes de ton cœur

Mais à ce double sanctuaire  
Déesse ou monstre, ô seul Esprit  
De mon ombre et de ma lumière  
Ce double hommage soit inscrit<sup>370</sup> »

L'allusion à « ces anciens vers » indique des échanges antérieurs aux différentes publications, probablement en français, sans préciser toutefois si le texte latin est antérieur au français. On peut supposer toutefois que le latin est antérieur, étant donné qu'on dénombre plusieurs traductions françaises concurrentes, qui ajoutent bien des mots au texte. Si les vers avaient été écrits pour traduire le texte français cité ci-dessus, on peut supposer qu'ils auraient été

---

<sup>364</sup> *La Gageure folle*, p. 62.

<sup>365</sup> *Enquête sur la Monarchie*, fascicule « La Gazette de France », 1903, 1 qui concorde avec l'édition Nouvelle Librairie nationale, 1909. Remarquons que la disposition sur cinq lignes sépare davantage les groupes de mots que l'inscription complète sur quatre lignes.

<sup>366</sup> Lettre à Charlotte de La Salle, citée par Nicole Maurras dans « Optumo sive pessumo... », Cahier de l'Herne, p. 205.

<sup>367</sup> Lettre à Penon, *Dieu et le roi*, p. 501.

<sup>368</sup> Sur la relation entre Maurras et Charlotte de la Salle, on pourra consulter le petit *Ixixe, le grand amour de Maurras* d'Yves Chiron qui a eu accès aux lettres d'amour de Maurras (Niherne, BCM, 2008).

<sup>369</sup> Lettre à Charlotte de La Salle, Cahier de l'Herne, p. 205.

<sup>370</sup> Nous recopions la version (qui ne contient pas de ponctuation) du cahier de l'Herne.

plus complets. Maurras a préféré le latin, réputé pour son caractère elliptique et sa beauté mystérieuse<sup>371</sup>.

La lettre est néanmoins claire sur l'intention du poème. Il s'agit d'évoquer l'ambivalence de l'amour passion, l'alternance de joie et de souffrance que ressent l'amant, sa folle idolâtrie pour l'être désiré, idées qui se retrouvent dans d'autres œuvres contemporaines de Maurras, ce qui donne du poids à cette interprétation<sup>372</sup>. Mais le texte a circulé et des interprétations radicalement différentes en ont été faites, probablement à cause de la situation de ces vers, très peu privée et discrète.

Ces vers seraient une profession de foi déviante, suspecte d'« effroyables impiétés<sup>373</sup> » ; ils constitueraient une « dédicace blasphématoire » qui exprimerait un « nihilisme manichéen<sup>374</sup> », si on les traduit ainsi :

Au Très Bon – et au Très Mauvais,  
Du moins au Pire et au Meilleur,  
L'un et l'autre à ne pas nommer –  
Divinités – ou Monstre-offrande<sup>375</sup>.

Il s'agirait donc d'un « redoutable message métaphysique<sup>376</sup> », dont s'amuse Stéphane Giocanti, une pièce à charge dans les « controverses religieuses » sur le « manichéisme<sup>377</sup> » de Maurras, l'affirmation d'une dualité bénéfique et maléfique de la divinité. L'affaire devenant de plus en plus publique, ce poème devient un document dans le procès de *L'Action française* et des œuvres de Maurras par le Vatican. Nous attarder sur le procès nous éloignerait de notre sujet et nous ferait déborder de notre période, mais une partie du débat nous intéresse parce qu'il interroge l'écriture latine : tout le problème ne vient-il pas de ce que Maurras aurait écrit du mauvais latin ? L'accusation l'assure, la défense le nie. Maurras explique les cas, le datif éthique qui indique le destinataire de l'hommage, le complément du comparatif qui se trouve à l'ablatif : le sens correct de ces vers « apparaîtrait à tout élève de septième », c'est-à-dire de CM2. L'abbé Jules Pierre le prend au mot et demande son avis à un élève de septième, qui conclut après analyse : « mon professeur trouverait que ce sont là de bien grosses fautes<sup>378</sup> » ! L'abbé se dit « désolé de rendre à ce fin lettré la leçon de latin élémentaire qu'il a essayé de [lui] donner<sup>379</sup> ».

---

<sup>371</sup> « dans son ellipse éternelle, notre beau latin ne se prête pas toujours au vrai sens des idées », préface de *La Musique intérieure*, 1925, p. 107.

<sup>372</sup> « L'amour n'est pas un dieu, enseignait la sagesse antique ; l'amour n'est qu'un démon, tout ensemble bon et mauvais. » *Les Amants de Venise*.

<sup>373</sup> *Dieu et le roi*, p. 502.

<sup>374</sup> *L'Action française et la religion catholique*, p. 36.

<sup>375</sup> *Dieu et le roi*, p. 502-503. Une autre traduction du même ordre est donnée dans *La Gageure folle*, p. 53.

<sup>376</sup> *Le Chaos et l'ordre*, p. 208.

<sup>377</sup> Yves Chiron, *Ixixe, le grand amour de Maurras*, chapitre 5.

<sup>378</sup> *La Gageure folle*, 1926, p. 56.

<sup>379</sup> *La Gageure folle*, 1926, p. 55.

Chacun se prêtant les pires intentions du monde et Maurras ne pouvant révéler ses amours pour une respectable femme mariée, la réception du texte se brouille. Les arguments se révèlent finalement aussi peu fondés les uns que les autres, étant donné le caractère fondamentalement elliptique de ces quelques vers, qui font bien penser à une inscription latine, avec son système d'abréviations mystérieuses pour toute personne qui n'est pas épigraphiste, élèves de septième compris. L'abbé Penon, dont les qualités linguistiques ont déjà été ici reconnues, donne raison à Maurras, en attribuant ces vers à quelque Juvénal ou Martial, ce qui rend notre poète très content : « je suis fier, très fier, je vous assure, qu'un latiniste de la force de Votre Grandeur ait subodoré quelque parfum de vraie Antiquité dans ces quelques lignes qui sont du premier mot au dernier absolument de ma main<sup>380</sup> ».

Face à la polémique, Maurras doit donner une traduction publique de ses vers, ce qu'il semble faire à contrecœur, donnant publiquement une moitié de traduction<sup>381</sup>, en privé une version complète<sup>382</sup>. Lorsqu'ils réapparaîtront dans une œuvre nouvelle dans les années 1920, ils le seront sous forme de traduction :

Essence pire que le Pire  
Et meilleure que le Meilleur  
Quelle est la langue qui peut dire  
Les deux abîmes de ton cœur !

Mais à ce double sanctuaire,  
Déesse ou Monstre, ô seul esprit  
De mon ombre et de ma lumière,  
L'unique hommage soit inscrit<sup>383</sup>.

Étant donné le grand nombre de traductions déjà proposées, de la main de Maurras lui-même, nous nous sentons autorisé à ne pas proposer de traduction. Entretenir le mystère est une des fonctions de ce latin comme de cacher un message aux vulgaires, susciter la curiosité, s'inscrire dans la grande histoire de la littérature.

Le latin de création est devenu « étranger<sup>384</sup> » pour tous. Écrire en latin au début du XX<sup>e</sup> siècle, en dehors d'un texte savant, c'est nourrir un code imparfaitement secret, suspect d'hérésie,

---

<sup>380</sup> *Dieu et le roi*, p. 503-504.

<sup>381</sup> *L'Action française et la religion catholique*, p. 36.

<sup>382</sup> « Offrande (ou hommage) à (l'être) meilleur et pire que le pire et que le meilleur, l'un et l'autre impossibles à nommer, divinité ou mort », *Dieu et le roi*, p. 502.

<sup>383</sup> Dernier poème des *Inscriptions*, Librairie de France, 1921, p. 32, repris dans *La Musique intérieure*, Grasset, 1925, p. 329, qui réduit le texte au début : O. S. P. au centre de la page, puis « OPTUMO. SIVE. PESSUMO. »

<sup>384</sup> *L'Action française et la religion catholique*, p. 36.

qui déjoue l'école, travail où l'on ne peut plus distinguer le cancre du *fort en thème*, qui ne permet plus la communication.

L'écriture latine de Maistre et Maurras ne se révèle donc pas telle qu'on l'attendait, une écriture scolaire, relevant uniquement de la reproduction stérile, en écho lointain à de laborieux exercices de thème. Ces trois textes que nous avons étudiés montrent à l'inverse une créativité exceptionnelle, une connaissance fine des mécanismes linguistiques du latin qui a été contestée au nom d'arguments plus *ad hominem* qu'*ad rem*, une étonnante *παρηγορία*, liberté de ton, qui prouve par contraste toutes les autocensures du français, un franc-parler qui s'exprime d'autant plus facilement qu'il n'est compris que d'un petit nombre.

### L'apprentissage du grec

Si le latin est bien le principal savoir que l'école européenne moderne tente de transmettre, ce n'est pas le cas du grec. L'enseignement du grec n'a jamais été au centre des systèmes scolaires, ce qui ne veut pas dire non plus qu'on n'entende jamais parler de grec à l'école. Mais si l'on veut apprendre le grec, il faut choisir de se spécialiser en grec ou de l'apprendre en dehors de l'école. Cette situation générale se confirme dans le cas de Maistre, qui écrit en 1810 :

Le relâchement général de la discipline moderne avait déjà chassé le grec de l'enseignement commun, parce que réellement les jeunes gens élevés dans ce que nous appelions mollesse ne suffisaient plus à ce travail ajouté à celui du latin ; mais ces mêmes jeunes gens étaient des trappistes en comparaison des vôtres<sup>385</sup>.

Les causes pour Maistre de cette négligence sont autant morales – la discipline souffre d'un « relâchement général » ce qui rend les jeunes gens de plus en plus « mous » –, que pédagogiques : « On ne leur apprendra rien parce qu'on veut leur apprendre tout », écrit-il plus bas.

Maistre a donc étudié la langue grecque après sa scolarité, « cette langue si belle et si difficile<sup>386</sup> », il l'a apprise avec difficulté mais passion, au point de « finir par acquérir une excellente connaissance de la langue grecque<sup>387</sup> », d'après Richard Lebrun. Le biographe établit même une chronologie de l'intérêt du magistrat pour la langue grecque antique, d'après une étude statistique de ses bibliothèques : peu informé juste après ses études, dans les années 1770, Maistre acquiert des ouvrages en grec entre 1788 et 1792, puis sa connaissance de la langue lui permet de lire des ouvrages unilingues et de prendre des notes en grec, jusqu'à atteindre une somme

---

<sup>385</sup> Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie.

<sup>386</sup> Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie.

<sup>387</sup> Le paragraphe complet est cité et identifié dans la note suivante.

« abondante » de citations en grec dans ses registres de lecture<sup>388</sup>. Cette progression se constate également par la suite. Quand Maistre cite Platon dans les *Considérations sur la France* de 1797, il cite une traduction<sup>389</sup> ; quand il le cite dans l'*Essai sur le principe générateur*, il cite sa traduction<sup>390</sup> ; dans les *Soirées*, il donne aussi sa propre traduction<sup>391</sup>.

Maistre montre donc bien un intérêt pour la langue, distinct de celui de la « civilisation ». Il cherche à maîtriser la langue pour lire les ouvrages en langue originale mais aussi pour comprendre la langue elle-même, comme un linguiste. Dans les *Soirées*, il évoque une étude :

Je pourrais vous montrer dans un de ces volumes manuscrits que vous voyez là sur ma table, plusieurs pages chargées de mes pieds de mouche, et que j'ai intitulées *Parallélismes de la langue grecque et de la française*<sup>392</sup>.

Ses notes de lecture contiennent plusieurs pépites semblables, comme aussi un petit lexique de *Versification grecque en latin*<sup>393</sup>, où il rapproche des mots grecs et des latins en fonction de la longueur de leurs syllabes. Il s'est aussi intéressé aux accents au point d'écrire tout un traité encore à ce jour inédit<sup>394</sup>, avec l'intuition que « les langues sont plus aspirées à mesure qu'on s'élève vers l'origine des choses, et qu'à mesure que le genre humain vieillit, la parole s'avance de la poitrine de l'homme sur ses lèvres<sup>395</sup> ».

Cependant la maîtrise du grec de Maistre est aussi contestée, par l'inévitable Robert Triomphe, qui continue son œuvre de démystification au sujet de la maîtrise du grec de Maistre. Pour Triomphe, les prétentions hellénistes de Maistre sont le signe d'une « vanité<sup>396</sup> » déplacée. Triomphe traque dans le moindre signe les « limites de sa compétence », les citations grecques « empruntées de seconde main, ou vérifiées hâtivement à l'aide d'une édition bilingue », *horribile dictu*, pour conclure sur l'« aveu de son effort<sup>397</sup> » coupable, l'« amère expérience personnelle, compensée de loin en loin par l'exploration douloureuse des textes originaux<sup>398</sup> ». Ainsi les commentaires érudits sur la langue grecque sont uniquement des prises de position idéologiques

---

<sup>388</sup> Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre, An Intellectual Militant*, p. 39 : « The notebooks entries in the 1770s contain only a few Greek words and phrases, but Maistre's catalogue to his first library lists some twenty works in Greek, and his account books show that in the period from 1788 to 1792 he was purchasing Greek titles. Maistre eventually developed an excellent knowledge of Greek. From 1794 on, Greek quotations become abundant in his notebooks; overall, almost 6% of the titles cited there were read in Greek. » Richard A. Lebrun ne précise pas s'il s'agit bien de grec ancien ou de grec moderne, mais nous supposons que la production littéraire en langue grecque moderne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ne devait pas atteindre Maistre.

<sup>389</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 218, qui cite la traduction Jean-Nicolas Grou : *La République de Platon, ou Dialogue sur la justice*, Brocas & Humblot, 1762, t. 1, p. 86.

<sup>390</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 377.

<sup>391</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 476, qui cite l'édition Bipont[i], 1781-1787.

<sup>392</sup> Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, *Œuvres*, 2<sup>e</sup> entretien.

<sup>393</sup> 2J9, p. 577 d'après la numérotation de Maistre, vue 347/490.

<sup>394</sup> 2J14, vue 139 à 184.

<sup>395</sup> 2J14, vue 102.

<sup>396</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, éd. cit., p. 380.

<sup>397</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 381.

<sup>398</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 381.

sur un « terrain de compétition entre les Jésuites et les Jansénistes<sup>399</sup> ». Maistre n'est donc qu'un « helléniste pour dames<sup>400</sup> », causeur vaniteux et érudit laborieux.

Au-delà du manque d'arguments de première main avancés par Triomphe, la question mérite d'être posée. À quel degré de familiarité Maistre est-il parvenu avec la langue grecque ?

Le document le plus décisif sur cette question est la traduction intégrale d'un traité de Plutarque qu'a publiée Maistre. Maistre a commencé à travailler ce texte à partir de 1808<sup>401</sup>, en a écrit une traduction en 1810<sup>402</sup>, qui est parue en 1816, en volume séparé, *Sur les délais de la justice divine, ouvrage de Plutarque nouvellement traduit, avec des additions et des notes par M. le Comte de Maistre*<sup>403</sup>. Dans son titre<sup>404</sup>, l'édition présente cette traduction comme nouvelle, originale, se référant au texte de Plutarque : un honnête lecteur attend donc une compétence linguistique et un travail méthodique pour comprendre le grec de Plutarque. Nous verrons que Maistre a en effet travaillé durement, mais que le recours au grec n'est qu'un élément secondaire dans l'élaboration de ce « nouveau texte ».

Françoise Frazier, spécialiste de Plutarque récemment disparue, a publié une étude philosophique du « dialogue<sup>405</sup> » entre les deux textes, des principales modifications de Maistre. Maistre indique lui-même les modifications qu'il a faites : marginales d'après lui, parce qu'il accorde son entière confiance à Plutarque<sup>406</sup> ; mais majeures d'après nous, dans un texte qui se prétend une traduction : Maistre a notamment changé le genre du texte, faisant du dialogue un traité<sup>407</sup>, il a développé « soigneusement<sup>408</sup> » quelques compléments et supprimé « quelques passages encore absolument étrangers à nos idées<sup>409</sup> ». Plutarque avait distribué la parole entre Patroclès, Timon, Olympicus et un « je », qui citent eux-mêmes des autorités, Platon, Hésiode, des oracles. Maistre fait disparaître les interlocuteurs au profit du seul « je » qui distribue la parole

---

<sup>399</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 379.

<sup>400</sup> Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 380.

<sup>401</sup> Voir les notes de lecture dans les archives, 2J9, p. 457, vue 243, datée à la page précédente de 1808. Ces notes d'une dizaine de pages ne comportent aucune allusion au texte grec.

<sup>402</sup> Date inscrite sur le manuscrit, « À Saint-Petersbourg, 1810 », 2J8, p. 499, vue 255.

<sup>403</sup> *Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables* ; ouvrage de Plutarque nouvellement traduit, avec des additions et des notes par M. le Comte de Maistre [...] suivi de la traduction du même traité par Amyot, Lyon-Paris, Rusand, [1<sup>ère</sup> édition 1816], 1833. L'édition de 1833 nous paraît la plus simple d'accès, ce pourquoi nous y rapportons toutes nos notes.

<sup>404</sup> Le titre de l'éditeur est conforme au titre du manuscrit, 2J8, p. 493, vue 255, daté de 1810.

<sup>405</sup> Françoise Frazier, « Le 'dialogue' de Joseph de Maistre et de Plutarque : quelques remarques textuelles sur la version maistrienne des *Délais de la justice divine* », dans Olivier Guerrier (dir.) *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2012, p. 289-305.

<sup>406</sup> Plutarque « a traité son sujet avec une rigueur et une sagesse remarquables. Ses idées n'ont pas la plus légère couleur de secte ou de localité : elles appartiennent à tous les temps et à tous les hommes. » *Sur les délais*, éd. cit., 1833, p. VI.

<sup>407</sup> « J'ai fait disparaître la forme du dialogue qui marque peu dans ce traité, et qui me gênait en pure perte ; car je ne vois pas que cette forme, quelquefois très avantageuse, produise ici aucune espèce de beauté ou de mérite réel. » *Sur les délais*, éd. cit., p. XII.

<sup>408</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. XIII.

<sup>409</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. XV.

entre les auteurs et anticipe les objections de « plusieurs personnes<sup>410</sup> » ou « certains hommes<sup>411</sup> ». Sur fond d'exactitude<sup>412</sup>, d'« étude obstinée<sup>413</sup> », de soin<sup>414</sup>, d'utile<sup>415</sup> transparence, le texte d'origine est néanmoins méconnaissable. Le mérite de Françoise Frazier est de ne pas avoir jeté la pierre sur l'infidélité de Maistre mais d'avoir insisté sur le « fruit du contact, par-delà les siècles<sup>416</sup> », sur le dialogue créateur entre les deux auteurs.

Cependant, l'article ne s'est pas intéressé à la traduction du grec, la considérant peut-être comme accessoire ou sujet trop chronophage pour le chercheur. Il nous semble cependant que le sujet est particulièrement digne d'intérêt pour notre recherche. Maistre s'est livré à un travail complexe d'élaboration d'un nouveau texte, discrètement mais profondément polyphonique, à partir à la fois du grec de Plutarque, de la traduction d'Amyot<sup>417</sup>, mais aussi d'un intermédiaire latin<sup>418</sup>, dont il ne cache pas qu'il lui a été « utile<sup>419</sup> », et de son propre fonds d'idées.

Nous allons étudier trois extraits qui nous plongent au plus près du travail de Maistre et montrent ses détours de traducteur.

Dans le préambule, Plutarque fait un jeu de mot, en associant le vocabulaire de la guerre et celui du dialogue. Il s'agit de « repousser » des attaques qu'on nous « lance » avant qu'elles ne « pénètrent<sup>420</sup> » en nous. Amyot ne traduit pas ce jeu et fait disparaître le réseau métaphorique : il s'agit de se « venger » d'attaques qu'on aurait « osé mettre en avant », avant que « notre opinion s'y attache<sup>421</sup> ». Chez Maistre, il s'agit bien d'« ôter » une attaque qu'on nous a « décochée » avant qu'elle ne « prenne racine<sup>422</sup> ». Cette plus grande proximité avec le texte grec ne signifie pas non plus que Maistre soit allé chercher le grec. Maistre indique sa source dans une note qui attribue à un autre traducteur la remarque sur cette « analogie<sup>423</sup> » : Daniel Wyttenbach, qui publie en version bilingue grecque-latine le texte de Plutarque suivi d'un recueil d'*Animadversiones*. C'est dans

---

<sup>410</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 2.

<sup>411</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 22.

<sup>412</sup> « j'ai suivi exactement l'ordre des chapitres », *Sur les délais*, éd. cit., p. XV.

<sup>413</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. XIV.

<sup>414</sup> « soigneux » *Sur les délais*, éd. cit., p. XV.

<sup>415</sup> *Sur les délais*, p. XII.

<sup>416</sup> « Le 'dialogue' de Joseph de Maistre et de Plutarque », *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 305.

<sup>417</sup> Une note barrée dans le manuscrit montre que Maistre a parfois préféré la traduction d'Amyot : « au lieu de mettre cette pensée sur le compte de Thucydide et de Plutarque, j'ai suivi Amyot » (2J8, p. 511, vue 264) [Plutarque cite Thucydide].

<sup>418</sup> Maistre semble avoir traduit intégralement une édition latine du traité de Plutarque, *Plutarchi liber de sera numinis vindicta*, de Daniel Wyttenbach, 1772, qui présente le grec et le latin sur la même page. Il en reste un morceau important dans les archives, 2J23, d'environ 160 pages. Le texte de cette traduction est parfois repris mot pour mot dans la traduction de Plutarque par Maistre.

<sup>419</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. VII.

<sup>420</sup> CUF, p. 130, 548 C. Les termes grecs sont « ἡμῶν δ' ἀμύνασθαι μὲν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ δῆπου τοὺς ἄτοπον ἢ ψευδῆ λόγον εἰς ἡμᾶς ἀφέντας, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖ πρὶν ἄμασθαι τὴν δόξαν ἂν ἐκβάλωμεν » (nous soulignons).

<sup>421</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 102.

<sup>422</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 2.

<sup>423</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 73.

cette version qu'apparaît l'image imprévue de « prendre racine<sup>424</sup> », qui n'est pas incohérente avec la nature du javelot en bois mais fait apparaître une métamorphose surprenante pour le guerrier. Si Maistre paraît plus proche du grec sur ce point, en réalité, il est plus proche de la traduction latine de Plutarque.

Françoise Frazier a remarqué que Maistre s'était privé dans cette traduction de plusieurs citations poétiques, données par Plutarque, mais non traduites par Maistre. Une image particulièrement comique ou angoissante, celle d'un thon qui se débat vainement alors qu'il a été capturé dans le filet, sert à Plutarque pour montrer que le coupable « est pris<sup>425</sup> » dès qu'il a commis sa faute<sup>426</sup>. La métaphore est filée au long de trois phrases. Amyot limite l'étendue de l'image à une subordonnée :

[Nommer punition seulement le dernier point de la punition] serait tout autant que si nous disions que le poisson, encore qu'il ait avalé l'hameçon, n'est point pris, jusqu'à ce que nous le voyons coupé par pièces et rôti par les cuisiniers.

Car tout méchant qui commet un maléfice est aussitôt prisonnier de la justice comme il l'a commis, et qu'il a avalé l'hameçon de la douceur et du plaisir qu'il a pris à le faire ; mais le remords de la conscience lui en demeure imprimé, qui le tire et le géhenne<sup>427</sup>.

Amyot continue en traduisant en vers rimé le vers de Plutarque. À l'inverse, Maistre supprime le vers et étend l'image au-delà de la proposition comparative :

Il vaudrait autant dire que le poisson qui a mordu à l'hameçon, n'est point encore pris jusqu'à ce qu'il soit grillé ou dépecé dans nos cuisines. Le crime est pour nous un véritable hameçon dont la volupté est l'amorce : à l'instant même où le méchant la saisit, *il est pris*. Il devient prisonnier de la Justice divine : sa conscience le traîne et l'agite douloureusement comme le poisson qui, ne vivant plus que pour souffrir, se débat vainement sous la main qui l'entraîne à la mort<sup>428</sup>.

Maistre ajoute une phrase sentencieuse et évocatrice : « Le crime est pour nous un véritable hameçon ». La sentence ne s'éloigne pas de l'image, elle est imprégnée d'elle. La lourde transparence de se retrouver « prisonnier de la justice » est introduite finement par le rapide « il est pris » souligné en italiques. Le « remords de la conscience » n'est pas « imprimé », mais « sa conscience le traîne et l'agite ». Ainsi le coupable ne cesse d'être un poisson entre les deux phrases, pour être pris en tant que poisson par la justice divine. Le style dense de Maistre sert véritablement de filet pour capturer la conscience du lecteur, lui faire parcourir des états angoissants, douleur, souffrance, impuissance et envisager la mort au bout de la phrase.

---

<sup>424</sup> « quam ejici e nobis satis est, priusquam radices agere queat », Wyttenbach, 1772, p. 3.

<sup>425</sup> CUF, p. 144, 554F, « ἔχεται ».

<sup>426</sup> Nous donnons ici toutes les références : *Sur les délais*, éd. cit., Maistre p. 25, Amyot p. 123 ; Wyttenbach, 1772, p. 38, manuscrit de l'édition 2J8 vue 281 et manuscrit de la traduction de Wyttenbach 2J23 vue 44.

<sup>427</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 123, orthographe modernisée par nous.

<sup>428</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 24-25.

Maistre ne se limite donc pas à la traduction d'Amyot, ni à aucune autre version qui justifierait de tels écarts avec le texte traduit. La version latine est vive aussi<sup>429</sup>, mais ne cherche pas la sentence. Son français paraît plus expressif que celui d'Amyot, plus éloigné de la « lettre » du grec par la suppression du vers et l'ajout d'une phrase mais plus proche de son « esprit » par la rapidité du style et le travail de l'image.

Notre troisième exemple concerne une citation de Platon par Plutarque<sup>430</sup>, dans un paragraphe particulièrement difficile. Maistre met en italique sa traduction et donne un terme grec en note de bas de page : ἐνάψαι<sup>431</sup>. Ce soulignement du grec pourrait faire penser que Maistre a préféré le texte grec aux traductions. Il n'en est rien, parce que toutes les versions traduisent comme lui ce passage : la nature a « allumé » notre vue, comme on « allume » un feu. Maistre s'est donc plutôt étonné de la traduction d'Amyot et de Wyttenbach et est allé vérifier le grec, qui a confirmé le terme. Dans le reste du paragraphe, Maistre se montre davantage fidèle au latin<sup>432</sup> et à lui-même ; il montre encore ses qualités d'expression française, en limitant le nombre de participes et de passifs<sup>433</sup>, d'enchâssements de subordonnées<sup>434</sup>. Il se livre également à quelques éclaircissements<sup>435</sup> ou développements orientés<sup>436</sup>, en jouant sur l'étymologie et en valorisant le caractère agissant et transcendant de l'action divine au lieu de la « participation » platonicienne<sup>437</sup>.

Ces trois exemples concordent pour confirmer trois hypothèses. Premièrement, Maistre paraît s'être appuyé avant tout sur le texte latin, qu'il a ensuite confronté aux autres versions. Deuxièmement, il ne s'est pas contenté de traduire mot à mot le texte d'un autre, mais il l'a médité, a cherché à le comprendre, à le rapprocher d'autres, à en lire des critiques. Troisièmement, il a travaillé son français dans un but de clarté et d'expressivité. D'après les critères actuels de la traduction, ce texte n'est donc pas une « traduction nouvelle » mais plutôt un

---

<sup>429</sup> Traduction personnelle : « Dès que quelqu'un a commis une faute, aussitôt il est fait prisonnier par la peine et la douceur du vice, comme un aliment dévoré sur place, sa conscience le pressant et le punissant. » *Nam ut primum quis improbe egit, jam obstrictus poenae tenetur, et suavitate vitii veluti esca illico devorata, conscientiam intus urgentem plectentemque habens* (*De Sera numinis vindicta*, 1772, p. 37-38).

<sup>430</sup> Toutes les citations seront prises aux mêmes pages, que nous ne donnons qu'ici : CUF, p. 135 ; Wyttenbach, 1772, p. 14 ; Amyot, *Sur les délais*, éd. cit., p. 109 ; Maistre, *Sur les délais*, éd. cit., p. 8.

<sup>431</sup> Ce verbe ne correspond pas à l'édition CUF actuelle, qui donne ἀνάψαι. Le sens ne change pas.

<sup>432</sup> Grec : « ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν » ; Wyttenbach : « qua homo similis Dei aliquo modo saltem redditur » ; Maistre : « par où il nous a mis en état de nous rendre, en quelque manière, semblable à lui »

<sup>433</sup> τοῖς ἔπεςθαι θεῶν δυναμένοις (550d, Cuf, p. 135) : Amyot : « à ceux qui peuvent suivre sa divinité » ; Maistre : « aux êtres qu'il a rendus capables de lui obéir. » (*Sur les délais* éd. cit., p. 8).

<sup>434</sup> Amyot : « afin que [...] notre âme apprit à le chérir [le ciel], et s'accoutumant à aimer ce qui est beau et bien ordonné, elle devint ennemie des passions déréglées et désordonnées » ; Maistre : « afin que nos âmes [...] apprissent à admirer, à respecter, à chérir l'ordre et la beauté ; à détester au contraire tout ce qui leur est opposé, à fuir toute passion déréglée ».

<sup>435</sup> Grec : « κόσμος » ; Amyot : « monde » ; Maistre : « monde, c'est-à-dire ordre et beauté ».

<sup>436</sup> Maistre ajoute de son propre chef : « si l'on peut s'exprimer ainsi ».

<sup>437</sup> Amyot : « par quelque conformité et participation de l'idée de la vertu divine » ; Maistre : « Dieu se mêlant à lui d'une certaine manière ».

commentaire personnel. Si la maîtrise du grec de Maistre n'est pas assez fluide pour se passer de tous ces appuis et traduire d'un jet, elle est néanmoins solide et ambitieuse.

En été 1897, au cours d'une visite de la Corse, Maurras tombe sur une étrange ville, Cargèse, ancienne colonie grecque. Il reconnaît chez ses habitants d'étonnantes parentés de comportement avec les anciens Grecs, comme leur pratique du dialogue et leur amour de la raison. Ce phénomène de continuité ne s'explique pas par un quelconque argument biologique, mais bien par une permanence linguistique, par la transmission de la langue grecque, qui malheureusement « perd du terrain<sup>438</sup> » :

Je pense qu'il faut déplorer la perte du grec comme un véritable appauvrissement tant pour Cargèse et pour la Corse que pour notre France elle-même. Il est des singularités morales et linguistiques qui, juxtaposées à la grande tradition nationale, l'affaiblissent en la contrariant ; celle-ci l'accroissait, puisqu'elle tendait à fortifier les éléments helléno-latins qui nous civilisent<sup>439</sup>.

Mais cette crainte de disparition est peut-être exagérée par le caractère exceptionnel de l'éducation classique de Maurras, qui ne se retrouve pas chez nos autres auteurs. Maurras en effet n'a pas dû apprendre le grec par lui-même après ses études. Nous avons vu qu'il avait atteint un niveau satisfaisant de grec au lycée, suffisant pour déchiffrer un auteur classique ou vérifier une traduction. Maurras a appris cela non pour devenir un spécialiste du grec ancien, mais parce que c'était possible et commun pour les bacheliers de sa génération. Comment se manifeste donc sa pratique du grec, puisqu'il n'a pas publié de traduction ? Il nous faut élargir notre objet de recherche, non pas à son écriture en grec, mais à sa lecture d'ouvrages bilingues, voire simplement de commentaires.

Son intérêt pour la langue grecque a continué après ses études et après notre période, mais par intermittences. Si l'inventaire de sa bibliothèque montre une acquisition régulière de volumes bilingues, « Hachette » puis « Budé », la présence d'annotations permet de préciser les dates. Maurras n'a jamais plus lu de grec que lorsqu'il était en prison<sup>440</sup> !

Certes un catalogue de bibliothèque familiale ne donne pas tous les renseignements sur les goûts d'une personne et ne permet pas de dater toutes les lectures au jour le jour, parce qu'un lecteur peut emprunter un livre ailleurs, recevoir en cadeau un livre qu'il n'aime pas mais qu'il est

---

<sup>438</sup> *Anthinéa*, 1901, livre II « Une ville grecque et française », section IX

<sup>439</sup> *Anthinéa*, *ibid.*

<sup>440</sup> Voir les échanges avec Pierre Boutang dans les années 1950 dans la biographie de Stéphane Giocanti, Flammarion, 2016.

bien obligé d'accepter<sup>441</sup>, classer indifféremment ses ouvrages personnels et ceux des autres qui vivent sous le même toit<sup>442</sup>, parce qu'il peut lire un livre bien après son année d'édition. Mais c'est tout de même un document très précieux, d'autant plus que celui de la bibliothèque de Martigues est fait de manière très scrupuleuse, avec de nombreux détails sur l'état des livres, coupés, abîmés, annotés, ou en parfait état, ce qui est plus mauvais signe.

Juste après ses études et avant 1896, Maurras ne manifeste pas d'intérêt particulier pour la langue grecque. De 1885 à 1896, on remarque dans les nouveautés de sa bibliothèque environ un ouvrage tous les deux ans qui contient du grec : en 1886, deux bilingues scolaires, un Homère<sup>443</sup> et un Aristote<sup>444</sup> ; en 1888, *La Philosophie de Platon*<sup>445</sup>, ouvrage de commentaire qui cite régulièrement les concepts en grec. Un ouvrage paraît saugrenu au milieu des Barrès, Bourget, Renan, Taine : la *Petite catéchèse* de Théodore Stoudite<sup>446</sup>, éditée en 1891, un texte bilingue grec/latin, qui contient un recueil d'homélies du IX<sup>e</sup> siècle. Le livre est coupé, débrouché et déchiré mais pas annoté. Est-ce l'esprit de *Thaïs* fraîchement parue qui a inspiré Maurras pour ce moine byzantin ? Le mystère reste entier<sup>447</sup>. En 1893, on trouve l'édition d'une adaptation d'*Antigone* qui a remporté quelques succès sur scène<sup>448</sup>, intégralement en français. En 1894, plus solide, une thèse sur Méléagre de Gadara, ouvrage pointu écrit par un professeur de grec<sup>449</sup>. En 1895, *Autour de la Grèce* de Jean Psichari<sup>450</sup> (non coupé) et une traduction de Sapho, mais unilingue française<sup>451</sup>. Rappelons que nous ne comptons pas ici les livres qui s'inspirent du domaine grec comme ceux des poètes ou des historiens, mais seulement ceux qui contiennent des écrits grecs authentiques, soit en grec, soit en traduction, soit en commentaire.

En 1896, son intérêt pour la langue grecque est ravivé par le voyage du printemps à Athènes. Maurras le prépare en acquérant plusieurs guides de voyages et revient chez lui avec des

---

<sup>441</sup> Dans ce cas, le livre reste en excellent état : par exemple l'édition par Mauriac des *Confessions* et *Réveries* de Rousseau, Cité des Livres, 1929, dédicacée par Mauriac.

<sup>442</sup> Cicéron, *Oratio pro Murena*, publié par A. Noël, Hachette et Cie, 1886 est plutôt un livre de Joseph Maurras, son frère, du fait qu'il porte comme inscription « Maurras/Rhétorique B/Louis-le-Grand/1888-1889 », ce qui ne correspond pas aux lieux et dates de Charles.

<sup>443</sup> Homère, *Odyssée*, traduction française avec le texte grec en regard par E. Sommier, Hachette et Cie, 1886, t. 1, état moyen.

<sup>444</sup> *Les Auteurs grecs expliqués d'après une méthode nouvelle par deux traductions françaises l'une littérale et l'autre juxtalinéaire présentant le mot à mot français en regard des mots grecs correspondants, l'autre correcte et précédée du texte grec*, Aristote, *Morale à Nicomaque*, Livre X, Hachette et Cie, 1886, annoté.

<sup>445</sup> Alfred Fouillée, *La Philosophie de Platon*, Librairie Hachette et Cie, 1888. L'inventaire précise un nombre de pages (342) mais pas le nombre de volumes (le catalogue de la BnF en compte 4).

<sup>446</sup> Théodore Stoudite, *Parva Cathechesis*, édition Emmanuel Auvray, Lecoffre, 1891. Ce livre est étrangement classé dans les T pour Theodori.

<sup>447</sup> Michael Sutton a cité Théodore Stoudite à propos des débats sur la séparation de l'Église et de l'État, *Charles Maurras et les catholiques français*, p. 241.

<sup>448</sup> Paul Meurice et Auguste Vaquerie, *Antigone mise à la scène française*, Calmann Lévy, 1893, Service Presse.

<sup>449</sup> Henri Ouvré, *Méléagre de Gadara*, thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Hachette, 1894.

<sup>450</sup> Calmann-Lévy, 1895.

<sup>451</sup> Sapho, *Poésies*, traduites par André Lebey, Édition du Mercure de France, 1895.

ouvrages en grec moderne, plusieurs traces unilingues du voyage à Athènes<sup>452</sup>. Signalons aussi les livres écrits par des Grecs, édités en Grèce, mais rédigés en français : Philos et Lambros, Georgiades.

En 1898, on trouve une traduction de Bacchylide de Céoas par Desrousseaux<sup>453</sup> ; en 1899, une édition scolaire de Lucien<sup>454</sup> ; en 1902, une édition du même type d'Aristophane<sup>455</sup>.

Au sujet de l'apprentissage du grec dans la maturité de Maurras, l'article d'Édouard Delebecque fournit plusieurs arguments<sup>456</sup>. Maurras continue régulièrement de chercher le grec. L'inventaire de la bibliothèque de Maurras montre aussi la présence d'éditions bilingues dans la maturité, comme l'envoi d'une édition de l'*Odyssée* de 1924 par Victor Bérard<sup>457</sup>, les *Harangues* de Démosthène de 1924<sup>458</sup>, un *Banquet* de Platon en 1929, annoté<sup>459</sup>, une édition de la *Physique* d'Aristote de 1931, une *Constitution d'Athènes* d'Aristote de 1941<sup>460</sup>, qui contient même des annotations manuscrites de la main du lecteur, l'*Iliade* de Paul Mazon en 1946<sup>461</sup>, annotée, les œuvres de César de 1947<sup>462</sup> et d'autres<sup>463</sup>.

Nous pouvons conclure cette sous-partie sur Maurras sur un tour de force linguistique de sa part : l'invention d'un mot grec, « Anthinéa », qu'il donne en titre de son livre le plus riche et complet sur l'Antiquité<sup>464</sup>. Maurras reprend le radical d'un véritable mot grec, ἄνθινος, fleuri, mais lui accole un suffixe de sa création « ea ». Ce mot lui permet de faire un lien étymologique entre les fleurs, Athènes et Florence. Ce mot lui permet de rêver d'une « *Anthinéa*, fleur du monde, printemps des pensées et des arts<sup>465</sup> ». Aujourd'hui l'étymologie entre Athènes et *anthinos* est nettement contestée, mais elle faisait débat depuis qu'un philologue allemand renommé l'avait présentée. Maurras cite à l'appui de son intuition l'Allemand Georg Curtius qui développe en

---

<sup>452</sup> Des brochures de musée et des Jeux olympiques.

<sup>453</sup> Alexandre-Marie Desrousseaux

<sup>454</sup> Hachette et Cie.

<sup>455</sup> Hachette et Cie.

<sup>456</sup> Édouard Delebecque, « Maurras et la Grèce », in *Études maurrassiennes*, Aix-en-Provence, 1, 1972, p. 39-57.

<sup>457</sup> Les Belles Lettres, 1924 ; malgré l'état d'usage des couvertures des trois tomes, un seul des trois est coupé.

<sup>458</sup> Les Belles Lettres, 1924, 2 vol.

<sup>459</sup> Traduction Léon Robin, Les Belles Lettres, 1929.

<sup>460</sup> Aristote, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, Les Belles Lettres, 1941.

<sup>461</sup> Les Belles Lettres, 1946, 2 vol.

<sup>462</sup> *La Guerre des Gaules* et *La Guerre civile*, Les Belles Lettres, 1947.

<sup>463</sup> *Saint Basile aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Abbé Fernand Bouylenger, Les Belles Lettres, 1935, contenant des annotations manuscrites de Charles Maurras. Le domaine latin n'est pas en reste, avec des éditions de Lucrèce de 1899, 1924 et 1942 particulièrement en mauvais état.

<sup>464</sup> Maurras emploie régulièrement dans ses œuvres des mots grecs, comme le pseudonyme de Criton, précis, le nom de Trophime, nourricier, expliqués par l'étymologie, dans les contes du *Chemin de Paradis*. « 'Criton' pour les Grecs signifie un esprit juste et un sens droit. » Plus tardif pour notre corpus, une étymologie est donnée pour *natura* dans *Le mont de Saturne* : ce qui va naître.

<sup>465</sup> *Anthinéa*, 1901, préface.

effet cette étymologie dans un dictionnaire renommé : le *Grundzüge der griechischen Etymologie* édité en 1879 à Leipzig<sup>466</sup>. Maurras se montre donc très familier avec la langue grecque, au point de jouer avec les étymologies les plus savantes.

### Le vocabulaire du français

Une troisième question se pose à propos de la conscience et de la pratique des langues antiques par nos auteurs, plus implicite : leur usage de la langue française reflète-t-il une innutrition antique ? Cette question est présentée du point de vue volontairement passif du « reflet » : il ne s'agit pas encore ici d'étudier l'élaboration d'une pensée, le rapport à la linguistique en train de se constituer comme science, mais d'évaluer si le vocabulaire français<sup>467</sup> de nos auteurs révèle d'une manière ou d'une autre une conscience des langues antiques. Plusieurs niveaux d'arguments sont à prendre en compte : emploient-ils les mêmes mots que leurs contemporains, font-ils allusion à des étymologies<sup>468</sup>, ont-ils créé ou remotivé des mots en s'appuyant sur des étymons antiques ? Nous étudierons tour à tour chaque auteur et constaterons à différents degrés que plus ils veulent faire de l'ancien, plus ils font du neuf.

Avant de développer cette partie qui touche à un domaine très codifié des études littéraires, la « lexicométrie », il nous faut faire un point de méthode. Si le décompte informatique du vocabulaire des auteurs de la littérature, à la fois antique et moderne, a connu un fort développement et met à disposition du chercheur de nombreux outils, pour mesurer les écarts à la norme d'une époque ou d'un genre<sup>469</sup>, il n'existe pas d'outil pour calculer le degré d'« étymologicité » d'un vocabulaire. L'étude de la réception de l'Antiquité est encore une fois annulée par son écartèlement entre les disciplines antiques et modernes. Il nous a donc souvent fallu nous appuyer plus sur des intuitions que sur des calculs rigoureux<sup>470</sup>. Cependant, nous

---

<sup>466</sup> On se demande si Maurras a lu cette étymologie directement dans l'article (*anthos*, p. 250-251), puisqu'il est rédigé entièrement en allemand, et avec un vocabulaire technique. Maurras l'a peut-être lu sinon dans *Le Vrai Dictionnaire étymologique de la langue française* de l'abbé Espagnolle de 1896 qui est dans la bibliothèque.

<sup>467</sup> Il semble que l'étude du vocabulaire soit plus pertinente sur cette question que l'étude de la syntaxe. Parce que la syntaxe du français s'est plus éloignée des syntaxes antiques, copier une tournure latine nuit à la prose française, alors que recourir à une étymologie explicite ou implicite met en valeur le texte. Il n'en est pas de même avec les textes en vers, poésie ou théâtre, où les latinismes abondent et sont appréciés. Maistre souligne qu'il se permet un latinisme, emprunté à l'*Énéide*, (3, 294) : « ils ont occupé nos oreilles », *Du Pape*, p. 326.

<sup>468</sup> Nous aborderons les fantasmes suscités par cette notion en troisième partie de la thèse, parce qu'elle montre une dimension bien plus créatrice que simplement imitatrice.

<sup>469</sup> Nous renvoyons aux travaux d'Etienne Brunet, sa thèse sur Giraudoux, ses études sur le vocabulaire de Rabelais, Victor Hugo, Émile Zola et au recueil d'articles *Comptes d'auteur*, Honoré Champion, 2009.

<sup>470</sup> Le calcul d'un tel degré serait peut-être possible, en rapprochant les familles de mots et les racines d'un auteur avec les racines d'un dictionnaire de latin et de grec, en additionnant la présence dans le contexte proche des termes associés du sens étymologique. Ce calcul permettrait de vérifier scientifiquement notre présupposé, à savoir qu'un auteur qui a étudié une langue antique, l'a traduite, l'a écrite, a un vocabulaire différent d'un auteur qui n'aurait

disposons de plusieurs outils pour mener cette étude, à côté de notre lecture personnelle : le *Dictionnaire historique* version papier, le *Trésor de la langue française informatisé*, la base *Frantext*, des éditions numériques et deux logiciels, un simple<sup>471</sup> et un complexe<sup>472</sup>. Le logiciel simple établit la liste de tous les termes employés dans un texte, qu'on peut classer par ordre décroissant d'emplois, pour recenser les mots les plus fréquents dans un texte. Le logiciel complexe permet d'évaluer si un mot est employé de manière spécifique par un auteur et de créer des représentations visuelles à partir des textes.

On pourrait craindre, en étudiant de cette manière des auteurs aujourd'hui considérés comme marginaux dans la littérature, enfermés dans une sorte de « contre-culture », ne trouver aucune information et devoir reconstruire tout depuis le commencement. Leurs textes ne se trouvent pas dans les bases de données littéraires canoniques<sup>473</sup>. Mais les dictionnaires cités, le *Trésor de la langue française* et le *Dictionnaire historique*, font une place étonnante à nos auteurs, en les citant souvent comme exemples. Le *Trésor* nous apprend ainsi que Maistre a inventé quelques mots, comme « décacheteur » ou « prosélytique » et que Maurras est un des rares usagers du verbe « bombyciner » inventé par les Goncourt. Rappelons que nos auteurs ont entretenu des rapports privilégiés avec des lexicographes, Comte avec Littré et Maurras avec Larousse. Plus récemment, Alain Rey s'est spécifiquement intéressé à Auguste Comte, inventeur de l'idée et du mot de « positivisme »<sup>474</sup>.

Pour notre vocabulaire à nous, nous n'emploierons pas les termes jargonnants de « lemme » ni les vagues « isotopies » mais nous concentrerons sur les « champs lexicaux », ou famille de mots qui partagent avant tout une forme commune, et par extension des proximités fortes de sens. Nous distinguons aussi étymon, racine et radical. « Religion » a pour étymon *religio* qui a pour racine *religare*, qui a pour radical *relig-* auquel on ajoute la désinence de la conjugaison. L'étymon est « le mot qui est à l'origine du mot que l'on étudie<sup>475</sup> », la racine est la « suite de sons que l'on considère comme l'élément de base qui est commun à tous les mots d'une famille », le

---

pas fait ces études mais écrirait tout de même en français, langue dont le lexique en lui-même présente une forte proximité avec le latin ; mais chercher à établir ce calcul serait incompatible avec la durée actuelle d'une thèse et dépasse nos compétences.

<sup>471</sup> Une recherche rapide a mis en valeur *Textstat* développé par Lionel Allorge, promoteur des logiciels libres. Les fonctionnalités de *Textstat* sont réduites, mais le logiciel fonctionne et ne nécessite pas de formation préalable.

<sup>472</sup> Nous avons eu la chance de suite une formation pour le logiciel *Iramuteq* développé par des chercheurs toulousains. Le nom du logiciel signifie « Interface de R pour les interfaces multidimensionnelles de textes et de questionnaires », il a été développé par Pierre Ratinaud et le laboratoire Lerass des Universités de Toulouse 2 et 3. Le logiciel a été développé plutôt pour un traitement quantitatif d'informations pour des enquêtes sociologiques ou des discours politiques, mais le littéraire peut s'en servir en adaptant les options.

<sup>473</sup> Mentionnons tout de même la présence dans la « prose technique » des *Constitutions politiques* de Maistre, du *Catéchisme positiviste* de Comte et du *Kiel et Tanger* de Maurras. Voir Etienne Brunet, *Le vocabulaire français de 1789 à nos jours*, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 1981, p. 778 et 797.

<sup>474</sup> Alain Rey, « La théorie positiviste des langages : Auguste Comte et la sémiotique » dans *Semiotica*, 4, 1, janvier 1971, p. 52-74.

<sup>475</sup> *Le Bon Usage*, p. 154, §143

radical est « le mot que l'on retrouve dans ses dérivés ». L'étymon se trouve dans une autre langue, le radical est dans la langue propre, la racine peut être dans l'une ou l'autre.

### La conscience sélective de Maistre

Le vocabulaire de Maistre est un sujet foisonnant. Nos recherches le mettent en valeur comme celui de nos auteurs qui a sans doute déployé le vocabulaire le plus étendu, ayant en tout cas utilisé le plus de mots différents<sup>476</sup>. Nous allons étudier plusieurs termes du vocabulaire de Maistre, du plus anodin au plus significatif : « abus », « histoire », « monde » et « providence ». Maistre se soucie généralement d'employer les mots dans leur sens originel, sauf pour le dernier dont le sens a trop évolué au cours du temps pour être réinvesti de son sens premier. Nous concluons sur son refus du néologisme.

Le texte latin de Maistre est particulièrement révélateur sur le sujet. L'auteur joue avec la composition latine de l'« abus », qui désigne le « mauvais usage d'une chose bonne<sup>477</sup> », ce qui n'est pas tout à fait le sens antique<sup>478</sup>. Mais Maistre met en garde : supprimer l'*abusus* risque de nuire à l'*usus*. Il conteste un peu plus bas le sens donné par son interlocuteur au terme d'« histoire<sup>479</sup> ». Faire l'histoire d'un événement ne signifie pas nécessairement qu'on a été témoin de cet événement, mais surtout qu'on l'a consigné par écrit : ce sont les deux sens du verbe grec *ιστορεῖν*<sup>480</sup>. « S'il n'y avait d'histoire véritable que l'histoire écrite par des témoins oculaires, ni Hérodote, ni Tite-Live, ni Moïse lui-même (si l'on excepte l'Exode) ne seraient des historiens<sup>481</sup>. »

Une étude lexicométrique montre que Maistre emploie très fréquemment des termes dont l'étymologie est transparente dans le mot français, comme « esprit », « raison » ou « monde ». Attardons-nous sur le « monde » dont Maistre semble faire un usage particulier<sup>482</sup>. Sa forme est proche d'un étymon latin et son sens a un équivalent grec. C'est le cinquième substantif le plus

---

<sup>476</sup> Nous n'entrons pas dans les calculs complexes qui permettraient de mesurer scientifiquement la « richesse lexicale » de Maistre (Brunet, *Vocabulaire de Girardoux*, 1978, p. 23-67), mais constatons que Maistre emploie plus de 18 600 mots différents dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*, c'est-à-dire un texte qui s'étend sur 330 pages A4 ; alors que Comte atteint seulement 17 200, en 1700 pages. Le *Trésor de la langue française* cite Maistre dans plus de 500 références pour des mots aussi rares qu'« aréopagite », « asymptote », « automatie », « corpusculaire », « flagellateur » ou encore « impanation ».

<sup>477</sup> OC, t. VIII, p. 404.

<sup>478</sup> Le substantif est rare en latin classique et désigne seulement l'utilisation d'une chose jusqu'à épuisement. Maistre reprend le mot au *Digeste*.

<sup>479</sup> OC, t. VIII, p. 406-407.

<sup>480</sup> Le dictionnaire Bailly confirme les deux sens. Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* les rapproche de la racine de οἶδα, savoir, d'où dérivent s'informer, puis raconter ce que l'on a appris et enfin rapporter le résultat de son enquête.

<sup>481</sup> OC, t. VIII, p. 407.

<sup>482</sup> Nous nous appuyons sur notre propre étude statistique du vocabulaire de Maistre comparé à celui de Comte et de Maurras. C'est bien dans les *Soirées de Saint-Petersbourg* que le substantif « monde » est le plus fréquent : il est moins fréquent dans *Anthinéa* et peu fréquent dans le *Catéchisme positiviste*. Nous nous appuyons sur des éditions numériques et non pas sur des textes obtenus automatiquement par « océrisation ».

fréquemment employé dans les *Soirées*<sup>483</sup>, avec différents sens. Le mot peut être lexicalisé avec un superlatif : « le plus sérieusement du monde<sup>484</sup> » ; être intégré de manière anodine dans une expression courante : « tout le monde » ou « mettre au monde<sup>485</sup> ». Suivi d'un adjectif, le monde peut désigner un domaine bien délimité : le « monde intellectuel » ou le « monde spirituel ». Mais le terme peut aussi être employé de manière plus spécifique et personnelle, plus « maistrienne ». En emploi isolé, le monde ressemble à l'univers<sup>486</sup>, l'« ensemble des choses et des êtres créés<sup>487</sup> ». Mais ce terme peut être compris de manière réductrice par une philosophie sensualiste, il ne devient alors plus que « ce monde » : « Les incrédules, pour qui ce monde est tout<sup>488</sup> ». Ce monde n'est alors plus que le lieu des passions humaines, opposé au royaume de Dieu. Seule la réunion des deux cités, terrestre et céleste, forme le « tout ». À « ce monde », Maistre oppose « le monde », qui sous-entend une idée d'unité, de régularité et d'harmonie : « il n'y a point de hasard dans le monde<sup>489</sup> », « le monde n'étant gouverné que par des lois générales » ou « l'ordre suprême est dans le monde<sup>490</sup> ». La circonstancielle « Du moment où le christianisme parut dans le monde<sup>491</sup> » ouvre une nouvelle ère : tout se tient dans le monde et un événement tel que l'apparition du christianisme doit avoir des répercussions dans tous les domaines. Ce monde est appelé à devenir le monde, pour éviter la choquante anomalie de la phrase « Les méchants sont heureux dans ce monde ». Maistre apprécie visiblement ce terme, sa richesse d'emplois et de sens. Il justifie même par deux digressions le sens premier qu'il donne à ce mot, en référence à la double origine antique du terme.

Avec le mot « monde », « nous avons adopté [le *mundus* latin] en lui donnant seulement une terminaison française<sup>492</sup> ». Le mot évoque une idée semblable au grec *cosmos*, mais Maistre reste conscient des différences entre le terme grec et le latin. Le *cosmos* grec « est évidemment nouveau dans le sens de *monde*<sup>493</sup> », c'est-à-dire qu'il a plus souvent un autre sens que celui de monde, celui d'ornement et d'ordre. Mais que ces trois idées puissent être exprimées par le même mot montre

<sup>483</sup> Il apparaît 237 fois, après « homme » / « hommes », 855 occurrences ; « Dieu » / « dieux », 409 ; « idée » / « idées », 310 ; « esprit » / « esprits », 239. Après viennent « vérité » / « vérités », 210 occurrences ; « raison » / « raisons », 171 ; « doute » / « doutes », 194 et « temps », 167. Le classement provient d'une recherche *Frantext* et les chiffres d'une recherche par mots, sensible à la casse, dans un fichier texte authentique.

<sup>484</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 578, cinquième entretien.

<sup>485</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 721, neuvième entretien.

<sup>486</sup> « Commençons donc à voir si le nombre est dans l'univers : de savoir ensuite si et pourquoi l'homme est traité bien ou mal dans ce même monde, c'est une autre question », *Œuvres*, éd. cit., p. 694, 8<sup>e</sup> entretien.

<sup>487</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, 1998, t. II, p. 2272.

<sup>488</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 460, premier entretien.

<sup>489</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 483, deuxième entretien.

<sup>490</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 498, deuxième entretien.

<sup>491</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 721, neuvième entretien.

<sup>492</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 498, deuxième entretien.

<sup>493</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 522, note XVI du deuxième entretien.

la « très grande justesse » et le « sens exquis<sup>494</sup> » des Grecs. En effet, « tout ordre est beauté », idée que Maistre étend au plan social : « la société qui est un *monde* doit être *ordonnée* comme le *monde* ». Les Latins ont « rencontré la même idée », ce qui ne veut pas dire qu'ils l'aient copiée ou empruntée. Sinon ils auraient traduit « *cosmos* ». Mais ils ont adapté l'idée à leur propre pensée et l'ont exprimée par « leur mot<sup>495</sup> » *mundus*, terme particulièrement approprié<sup>496</sup>, « excepté cependant que l'un de ces mots [le grec] exclut le désordre, et que l'autre [le latin] exclut la souillure<sup>497</sup> », l'immonde.

Comment s'est fait le passage au français ? Autant les Latins se sont montrés sages, autant les Français se présentent comme des copieurs stupides : « Quant à nous, pauvre race de barbares, nous avons tout emprunté sans rien comprendre<sup>498</sup> » ! Ce constat de barbarie surprend de la part de Maistre, parce que la Révélation devrait empêcher de rejouer le dualisme entre Grecs et Barbares, mais l'apposition ici semble relever plutôt de la pique correctrice que de l'intuition profonde.

Par définition donc, le monde est ordonné et le désordre ne peut être que dans les représentations. L'emploi du terme par Maistre au sens plein montre bien la conscience qu'il a de l'origine antique du mot. C'est précisément en recourant à ce substantif qu'il justifie l'inexistence du hasard, alors qu'il aurait pu écrire « il n'y a point de hasard » dans la nature, dans la vie, dans l'histoire. Il a bien écrit « il n'y point de hasard dans le monde<sup>499</sup> », non pas pour une raison philosophique ou poétique (« nature » est un terme plus philosophique et présente plus de proximité sonore avec « hasard ») mais bien étymologique, pour souligner l'ordre et la cohérence de l'univers. La question sémantique de l'ordre du monde en soulève une autre : cet ordre est-il immanent ou transcendant ? Le monde génère-t-il son propre ordre ou bien est-il guidé par une puissance extérieure, une providence ?

Le terme de « Providence » est aussi un mot dont l'étude est intéressante pour notre sujet, quoique plus décevant dans ses conclusions. Le mot a été conceptualisé dans l'Antiquité autour de la pensée stoïcienne : Sénèque l'a utilisé en titre de son *De Providentia*. Il apparaît chez Maistre dans le sous-titre des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence » et dans une quarantaine d'occurrences<sup>500</sup>. Le terme latin est formé sur un verbe de

---

<sup>494</sup> *Sur les délais*, Rusand, 1833, p. 79 ou OC, t. V, note V, p. 451.

<sup>495</sup> Expression présente dans les deux textes cités, *SSP* et *Sur les délais*.

<sup>496</sup> Le *Dictionnaire historique de la langue française* confirme la forte parenté de sens avec le *cosmos*. *Mundus* peut être un adjectif, qui signifie propre, élégant. En substantif il peut désigner le trousseau de la mariée, la parure féminine, les éléments de la voûte céleste puis les habitants de la terre (1999, p. 2272).

<sup>497</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 498, deuxième entretien.

<sup>498</sup> *Sur les délais*, 1833, p. 79.

<sup>499</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 483, deuxième entretien.

<sup>500</sup> On recense une quarantaine d'occurrences dans le texte, c'est-à-dire moins que de « Locke » et de « Voltaire ».

perception oculaire, *providere*, voir au loin dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire aussi prévoir et pourvoir. Le substantif est plus abstrait, il désigne à la fois une qualité naturelle et humaine, la prévoyance<sup>501</sup>, mais aussi surnaturelle, la prévision de l'avenir ; puis attribuée au divin lui-même, la connaissance de l'avenir et la maîtrise du temps. Un épicurien tourne en ridicule ces différents sens, pour introduire son discours de vérité :

Ce que vous allez entendre, ce ne sont pas des rêveries en l'air, de vaines conjectures, il ne sera pas question d'un dieu ouvrier et architecte du monde comme celui de Platon dans le *Timée*, ni de cette *πρόνοια* des Stoïciens qui, en latin s'appelle Providence et qui fait penser à une vieille se targuant de connaître l'avenir<sup>502</sup>.

La providence serait donc la connaissance du futur, commune à Dieu et aux diseuses de bonne aventure. Sénèque précise cette définition de la providence<sup>503</sup>. La *providentia* ne relève pas pour lui d'une catégorie du savoir divin mais de son mode d'action, au point de se confondre avec le dieu lui-même, ce pourquoi Sénèque n'emploie le mot qu'au début de son traité pour se concentrer sur l'action du dieu. La définition de la Providence est rapidement esquissée, parce que le destinataire « ne [doute] pas de la Providence [mais se borne] à se plaindre d'elle ». La Providence, qui a gagné au passage une majuscule, est ce qui « régit le monde » et « commande toute chose<sup>504</sup> », ce qui donne la régularité aux éléments et distribue les biens et les maux<sup>505</sup>.

Dans l'article consacré à la providence dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, on apprend que « Providence n'a pas gardé le sens de « prévision, vues pour l'avenir<sup>506</sup> » (v. 1165), évincé par *prévision*, ni celui de « prévoyance, prudence » (v. 1300), remplacé au XVII<sup>e</sup> par *prévoyance*. Il s'est spécialisé dans le vocabulaire religieux pour désigner la suprême sagesse par laquelle Dieu conduit tout (v. 1223) et, par métonymie, Dieu gouvernant le monde ». Nous verrons que l'usage de Maistre confirme cette évolution, quoique l'érudit se montre conscient de l'origine du mot.

Maistre reconnaît à l'école philosophique stoïcienne de grands mérites, dont celui d'avoir « inventé le mot de *Providence*<sup>507</sup> », il reconnaît les qualités du texte de Sénèque, « d'ailleurs si beau et si estimable<sup>508</sup> » qui porte en titre « la *Providence* qui n'avait point encore de nom à Rome du temps de Cicéron<sup>509</sup>. » Pour être précis, il ne s'agit pas de dire que le mot n'existait pas avant Sénèque, mais que Sénèque a infléchi définitivement le sens du mot. C'est bien au terme de

---

<sup>501</sup> Cicéron, *De Inventione*, 2, 160. La vertu assemble quatre parties, la mémoire, la justice, le courage et la *providentia*, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est.

<sup>502</sup> Cicéron, *De Natura Deorum*, I, 18. Traduction Charles Appuhn.

<sup>503</sup> Pour Sénèque, la Providence décrit l'action modératrice de Dieu sur le monde : Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, 1978, p. 301.

<sup>504</sup> Sénèque, *De Providentia*, I, 1.

<sup>505</sup> Sénèque, *De Providentia*, I, 5.

<sup>506</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, 1999, p. 2989.

<sup>507</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 642, Note VII du Sixième entretien.

<sup>508</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 691, Huitième entretien.

<sup>509</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 714, Neuvième entretien.

« providence » que Maistre recourt pour traduire la *πρόνοια* présente dans le traité de Plutarque *Sur les délais de la justice divine*. L'auteur prête même un « œil<sup>510</sup> » à la Providence, ce qui pourrait concorder avec la perception visuelle originelle. Mais mises à part quelques occurrences rares, dans la plupart des cas, la Providence est plutôt pourvue d'une « main », parce qu'elle devient un nom du Dieu organisateur<sup>511</sup> ; elle est évoquée pour la répartition des biens et des maux<sup>512</sup> ; elle a des « voies<sup>513</sup> », une « marche<sup>514</sup> », un « dessein<sup>515</sup> », des « lois<sup>516</sup> », elle est capable de « donner<sup>517</sup> », elle « prête », Maistre traduit *god* dans un poème anglais par « Providence<sup>518</sup> », il en fait une sorte de puissance administrative<sup>519</sup>, l'« action<sup>520</sup> » de la Providence brille et frappe, « la Providence est la gardienne de l'ordre<sup>521</sup> », la Providence n'évoque plus une capacité de voir, mais celle d'être vue : « jamais l'ordre n'est plus visible, jamais la Providence n'est plus palpable, que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule<sup>522</sup> ». Le sens étymologique est donc relayé au second plan au profit du sens religieux et philosophique. Maistre connaît le

---

<sup>510</sup> *Sur les délais*, éd. cit., p. 28 : « Comment, sous l'œil d'une Providence juste, un tel homme peut-il vivre tranquille ? » Cette question est un développement autonome de Maistre qui ne traduit plus ni le grec ni Amyot.

<sup>511</sup> Nous voyons dans ces citations que Maistre parle indistinctement de la Providence comme de Dieu : « Nous accusons la Providence, pour être dispensés de nous accuser nous-mêmes ; nous élevons contre elle des difficultés que nous rougirions d'élever contre un souverain ou contre un simple administrateur dont nous estimerions la sagesse. Chose étrange ! il nous est plus aisé d'être justes envers les hommes qu'envers Dieu. » *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 465, premier entretien. « La Providence, pour qui tout est moyen, même l'obstacle, ne s'est pas moins servie du crime ou de l'ignorance pour exécuter cette justice temporelle que nous demandons » *SSP, Œuvres*, éd. cit., premier entretien, p. 472. Tantôt [l'homme] veut couper un chêne avec un canif, et tantôt il lance une bombe pour briser un roseau ; mais la Providence ne tâtonne jamais, et ce n'est pas en vain qu'elle agite le monde. » *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 517, deuxième entretien. « Car Dieu, dans le gouvernement temporel de sa providence, ne déroge point (le cas du miracle excepté) aux lois générales qu'il a établies pour toujours. » *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 662, septième entretien. « Certes, il était bien digne de la Providence d'ordonner que ce cri du genre humain retentît à jamais dans les vers immortels de Virgile. » *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 762, onzième entretien.

<sup>512</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 467 : « on chicanait mal à propos la Providence sur la distribution des biens et des maux ».

<sup>513</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 478.

<sup>514</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 516.

<sup>515</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 516.

<sup>516</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 577, troisième entretien : « C'est une des lois les plus évidentes du gouvernement temporel de la Providence, que chaque être actif exerce son action dans le cercle qui lui est tracé, sans pouvoir jamais en sortir. »

<sup>517</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 586, cinquième entretien : « Observez une belle loi de la Providence : depuis les temps primitifs, dont je ne parle point dans ce moment, elle n'a donné la physique expérimentale qu'aux chrétiens. »

<sup>518</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 589, cinquième entretien.

<sup>519</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 665, Septième entretien, « Si vous jetez d'ailleurs un coup d'œil plus général sur le rôle que joue à la guerre la puissance morale, vous conviendrez que nulle part la main divine ne se fait sentir plus vivement à l'homme : on dirait que c'est un *département*, passez-moi le terme, dont la Providence s'est réservé la direction, et dans lequel elle ne laisse agir l'homme que d'une manière à peu près mécanique, puisque les succès y dépendent presque entièrement de ce qui dépend le moins de lui »

<sup>520</sup> *Considérations sur la France, Œuvres*, éd. cit., p. 256, chap. IX.

<sup>521</sup> *Considérations sur la France, Œuvres*, éd. cit., p. 275, chap. X. Comme l'écrit Pierre Glaudes, la providence est une puissance de rationalité dans le vocabulaire maistrien : « Dans cet espace rationalisé par l'arpenteur divin, la Providence soustrait la nature au hasard, en lui donnant un ordre et un mouvement finalisé. » *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire*, p. 26.

<sup>522</sup> *Considérations sur la France*, chap. I, *Œuvres*, éd. cit., p. 200.

changement de sens du mot et délaisse complètement le sens étymologique. Sa Providence organise l'histoire et maîtrise le temps, mais elle ne voit pas le futur.

À côté de ces mots à la longue histoire, Maistre est aussi confronté à des mots nouveaux, qui sont formés sur des bases antiques, comme « méthodologie<sup>523</sup> », « esthétique<sup>524</sup> », « anthropologie empyrique [*sic*]<sup>525</sup> ». La composition de ces mots paraît correcte, mais leur sens étymologique est douteux, rapporté au sens historique de leurs composés. La « méthode » est déjà réflexion distanciée sur la manière, sans qu'on ait besoin de constituer une science de la méthode ; l'esthétique n'étudie pas les sensations et n'est pas une science<sup>526</sup> ; enfin on n'a pas attendu l'anthropologie pour étudier l'homme ; de plus le « y » d'« empyrique » est absurde étant donné que l'adjectif n'a rien à voir avec ἔμπυρος, torride, mais avec ἐμπειρικός, qui s'appuie sur l'expérience. L'origine allemande de ces néologismes ne favorise pas non plus leur bonne réception par Maistre : « C'est le *mal allemand* qu'il faut traiter d'abord par le *mercure parisien*, autrement nommé le *ridicule*<sup>527</sup>. » L'attitude de Maistre envers les néologismes est systématiquement critique : le néologisme est un « tort<sup>528</sup> » et même une « maladie<sup>529</sup> ». Il est inutile de chercher de nouveaux mots pour de nouvelles réalités, probablement parce qu'il n'y a rien de nouveau<sup>530</sup>. L'esthétique est un « monstre de la forêt Hercinie<sup>531</sup> », un « mot de fabrique allemande » ; la « méthode analytique<sup>532</sup> » est un « mot qui n'a pas de sens ». Cette maladie des contemporains touche même le latin, langue à laquelle on a voulu ajouter le calque *tendentia* qui est « barbare<sup>533</sup> », transformer le sens de *spiraculum* qui ne veut pas dire respiration dans la « pure latinité<sup>534</sup> », le sens de *sensus*<sup>535</sup> qui ne veut pas dire raison, généraliser le « théomaque » coupable de « théomisie<sup>536</sup> ». Avoir conscience de l'antiquité du vocabulaire français ne signifie pas non plus mélanger les langues ni que chacun invente son propre dictionnaire individuel plein d'imprécisions et de termes redondants. Signalons néanmoins que Maistre semble l'auteur d'un

---

<sup>523</sup> Le *Dictionnaire* recense une occurrence en 1829.

<sup>524</sup> Nous reviendrons sur ce mot.

<sup>525</sup> Comme pour l'esthétique, « le sens moderne [d'anthropologie] apparaît en allemand (1795, Blumenbach) et vise l'étude scientifique des caractères biologiques des humains ; dans ce sens, il passe en français au début du XIX<sup>e</sup> siècle. » *Dictionnaire*, p. 154.

<sup>526</sup> Voir l'introduction de Pierre Glaudes aux *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd.cit., p. 130.

<sup>527</sup> *OC*, t. VIII, p. 265. Une liste de mots barbares est aussi donnée p. 237.

<sup>528</sup> *Essai sur le principe générateur*, *Œuvres*, éd.cit., p. 395, note A.

<sup>529</sup> Conclusion de l'*Examen de la philosophie de Bacon*, *OC*, VI, p. 533.

<sup>530</sup> Le sénateur le conteste au comte : « Et ne dites point que tout est dit, que tout est révélé, et qu'il ne nous est permis d'attendre rien de nouveau. Sans doute que rien ne nous manque pour le salut, mais du côté des connaissances divines, il nous manque beaucoup », *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 767, onzième entretien, mais Jean-Claude Têtu l'affirme : « nous ne voulons rien de nouveau » *Lettres et opuscules inédits*, p. 93.

<sup>531</sup> *OC*, t. VIII, p. 263.

<sup>532</sup> *OC*, t. VIII, p. 187.

<sup>533</sup> *OC*, t. VIII, p. 261.

<sup>534</sup> *OC*, t. VI, p. 284.

<sup>535</sup> *OC*, t. VI, p. 364.

<sup>536</sup> *OC*, t. VI, p. 260-262.

néologisme, l'adjectif « prosélytique<sup>537</sup> », signalé par le *Trésor de la langue française*, qui sera repris par Maurras<sup>538</sup>.

### Comte bâtisseur de cathédrales lexicales

Depuis plusieurs sous-parties, nous avons délaissé Comte, parce que ses apprentissages de maturité concernent surtout les disciplines scientifiques. Pour les langues, il aurait appris l'anglais<sup>539</sup>, mais pas rattrapé son retard en grec ni entretenu son latin. Cependant Comte reste profondément marqué par sa solide formation classique, que nous avons montrée au premier chapitre et qui se manifeste dans son vocabulaire, que nous allons étudier à présent. Le plus frappant dans le vocabulaire de Comte est son caractère à la fois conservateur et novateur, l'intégration de mots récents et le rappel des sens anciens – voire l'invention de sens anciens –, sa tendance à créer de nouveaux mots et à réinterpréter les mots.

Le vocabulaire de Comte est un sujet riche, non seulement pour comprendre les écrits de Comte, mais parce que Comte a influencé notre vocabulaire. À l'inverse de Maistre, non seulement Comte a accepté les néologismes de son temps, comme « esthétique<sup>540</sup> », mais il en a créés, malgré une opposition de principe<sup>541</sup>. Comte explique sa démarche à propos de trois mots qu'il a inventés, théolâtrie, sociocratie et sociolâtrie : « L'hybridité de ces trois expressions habituelles, outre que sa nécessité l'excuse grammaticalement, est d'une haute valeur historique<sup>542</sup> ». Pour Comte, la nécessité excuse la grammaire : il faut à la fois frapper les esprits pour la « propagande », mot utilisé par Comte, et qualifier précisément le réel à la lumière de la pensée positiviste.

---

<sup>537</sup> « Si les livres paraissent dans des circonstances favorables, s'ils caressent de grandes passions, s'ils ont pour eux le fanatisme prosélytique d'une secte nombreuse et active, ou, ce qui passe tout, la faveur d'une nation puissante, leur fortune est faite » *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 632, 6<sup>e</sup> entretien.

<sup>538</sup> « tout peuple vivace est prosélytique. Ses caractères se répandent par adoption autant que par génération. » *Anthinéa*, livre II, « Une ville grecque et française ».

<sup>539</sup> En vue d'un voyage aux États-Unis. Voir Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, p. 74.

<sup>540</sup> L'adjectif, non le substantif, apparaît dans le *Cours* justement à la 53<sup>e</sup> leçon, sur le polythéisme. Comte le rapproche des facultés affectives : « par leur nature, les facultés esthétiques se rapportent surtout à la vie affective, bien plus qu'à la vie intellectuelle », début de la leçon. On dénombre ensuite 256 occurrences, dont 3 adverbes. L'adjectif se spécialise dans la 58<sup>e</sup> leçon, il ne désigne plus seulement la faculté de « sentir », mais le « sentiment du beau », toujours subordonné « à la connaissance du vrai », 1<sup>er</sup> quart. NB : dans cette sous-partie, dans la mesure où nous travaillons sur une version numérique du texte du *Cours de Philosophie positive* et que nous traitons un grand nombre d'occurrences, nous ne pouvons indiquer avec précision la page de chaque occurrence dans l'édition de référence Hermann.

<sup>541</sup> Comte justifie régulièrement ses néologismes : « Personne, d'ailleurs, ne sent plus fortement que moi les graves inconvénients scientifiques de ce néologisme pédantesque, qui sert si souvent à dissimuler le vide réel des idées ». *CPP*, 28<sup>e</sup> leçon. Même attitude : « La spontanéité avec laquelle [l'expression nouvelle de *milieu*] s'est si souvent présentée sous ma plume, malgré ma constante aversion pour le néologisme systématique, ne me permet guère de douter que ce terme abstrait ne manquât réellement jusqu'ici à la science des corps vivants. » *CPP*, 40<sup>e</sup> leçon.

<sup>542</sup> Lettre à Pierre Laffitte, 13 août 1849, *Correspondance générale*, t. V, 1982, p. 49.

Certaines créations de Comte sont même toujours d'*actualité* et citées dans le *Dictionnaire historique de la langue française* : c'est Comte qui aurait créé les substantifs de « positivisme », « altruisme » et « sociologie<sup>543</sup> ». À partir de la « sociocratie », Comte a aussi formé une série de termes dérivés, comme « sociocrate », « sociocratique » et « sociolâtrique », même si ces mots sont moins en usage<sup>544</sup>.

Dans ces mots nouveaux, on remarque que Comte ne s'intéresse pas à la beauté ou à l'harmonie sonore, mais au sens des différentes parties de ces mots, qui relèvent de l'étymologie. Comme pour Maistre, il serait tentant de s'étendre ici sur la pensée linguistique de Comte, d'autant plus que le positivisme linguistique est un vaste sujet, mais ce serait hors sujet dans une partie qui étudie l'innutrition antique. Le vocabulaire de Comte est un sujet d'étude en soi, sujet d'un petit lexique<sup>545</sup> et de plusieurs analyses<sup>546</sup>, qui montrent la dimension épistémologique d'une recherche du mot adapté à la chose, mais aussi des enjeux psychanalytiques : un philosophe qui accouche de « conceptions » n'est pas loin de « devenir femme<sup>547</sup> ». Mais son innutrition antique n'a pas été étudiée, alors que Comte fait très régulièrement des allusions à l'étymologie en tant qu'elle révélerait le sens véritable du mot. Nous étudierons d'abord ses références étymologiques explicites, puis l'usage de deux termes, « phénomène » et « positif ». Malgré un souci premier de chercher les plus fines distinctions, nous verrons que ce qui intéresse le plus Comte, ce sont les ambiguïtés.

Comte recourt dans toute son œuvre aux sens étymologiques, depuis le *Plan*, jusqu'à la *Synthèse* en passant par le *Cours*, pour des notions d'histoire antique comme le nom de « cité » mais aussi pour l'« analyse » scientifique. Ses étymologies les plus précises sont celles de « nécessaire » et de « religion ». L'adjectif « nécessaire » appartient à la langue philosophique ordinaire et il est, de ce fait, très présent dans son œuvre<sup>548</sup>. Mais le terme en réalité est ambigu : Comte lui donne deux sens, l'« inévitable » ou l'« indispensable<sup>549</sup> », ce qui nous arrive même si nous ne le voulons pas et ce qui risque de nous manquer même si nous en avons le plus besoin, d'un côté la mort et de l'autre l'aliment. Cette dualité se retrouve bien dans les textes antiques : chez Cicéron, le

---

<sup>543</sup> La formation de ce mot est contestée en dehors du *Dictionnaire* : Sieyès l'aurait utilisé dans un manuscrit inédit. Si Comte ne l'a donc pas créé aux yeux du savoir omniscient qui connaît les fonds de tous les tiroirs, il l'a au moins popularisé.

<sup>544</sup> Camus s'est souvenu de cette sociolâtrie en évoquant Comte dans *L'Homme révolté* : « Comte le savait, au demeurant, ou du moins il comprenait que sa religion était d'abord une sociolâtrie et qu'elle supposait le réalisme politique. »

<sup>545</sup> Juliette Grange, *Le Vocabulaire de Comte*, Ellipses, 2002, coll. « Vocabulaire de... ».

<sup>546</sup> Mary Pickering s'est intéressée à la formation du mot « positivisme » dans « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2, 2011, Volume 7, p. 49-67.

<sup>547</sup> Sarah Kofman a montré toutes les potentialités de son usage de la « conception » dans *Aberrations : le devenir-femme d'Auguste Comte*, 1978.

<sup>548</sup> On recense 3045 occurrences de l'adjectif avec ses composés dans tout le *Cours de philosophie positive*.

<sup>549</sup> Cité par Angèle Kremer Marietti, « Auguste Comte et la philosophie du langage », *Auguste Comte et la philosophie du langage*, 2000.

malheur peut être nécessaire<sup>550</sup> ou le secours<sup>551</sup>. L'adjectif a pris un sens plus philosophique, comme découlant d'une conséquence logique, étant inclus dans la définition. Comte cite même un « bel aphorisme politique de l'illustre de Maistre [sic] », qui montre une conscience complète du mot : « Tout ce qui est nécessaire existe<sup>552</sup> ». Mais « seule<sup>553</sup> » la philosophie positive comprend que cette dualité se retrouve dans le même mot, par l'articulation qu'elle propose entre état statique et état dynamique : ce qui nous arrive est peut-être ce dont nous avons le plus besoin.

Le terme de « religion » se trouve également ambigu. Dans le *Cours*, l'étymologie de « religion » est même qualifiée d'« ironique », parce que, « par la désorganisation générale de l'ancienne autorité théologique, les croyances religieuses sont devenues bien plus un puissant principe de discorde qu'un véritable lien social<sup>554</sup> », d'après le lien bien connu quoique contesté entre *religio* et *religare*<sup>555</sup>, « religion » et « relier ». Comte distingue donc les religions existantes de la véritable religion, qui seule réaliserait sa véritable destination<sup>556</sup>. Le prêtre de la religion de l'Humanité peut donc répondre à son interlocutrice du *Catéchisme positiviste*, qui se demande pourquoi conserver ce mot de « religion » : le positivisme ne rejette-t-il pas toute « croyance surnaturelle<sup>557</sup> » ? Le mot de « religion » est « le mieux composé peut-être de tous les termes humains<sup>558</sup> », il est l'équivalent latin du grec « synthèse<sup>559</sup> », qui s'est spécialisé dans le domaine intellectuel, alors que « religion » « comprend l'ensemble des attributs humains<sup>560</sup> ». Comte varie les synonymes pour montrer la richesse de la notion. La religion a une action sur l'intérieur de chacun : « Afin de constituer une harmonie complète et durable, il faut, en effet, *lier* le dedans par amour et le *relier* au dehors par la foi<sup>561</sup> ». Elle a une action dans la société : « La religion consiste donc à *régler* chaque nature individuelle et à *rallier* toutes les individualités<sup>562</sup> ». La religion permet donc de lier, relier, régler et rallier, le dehors, le dedans, l'individu et la société, tout à la fois. « Régler » et « rallier » sont des rapprochements séduisants du point de vue sonore et sémantique,

<sup>550</sup> Dans les *Philippiques*, X, 9, *necessarium* est coordonné à *fatalem* pour désigner le malheur, *casum*, de devoir choisir entre mort ou esclavage.

<sup>551</sup> Dans le *De Officiis*, 3, 6, *res ad vivendum necessariae* reprend *cibum*.

<sup>552</sup> *Du Pape*, p. 279 et *Six Paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 156.

<sup>553</sup> « Dans mon ouvrage fondamental, j'en ai signalé l'exemple le plus décisif, envers les deux sens du mot *nécessaire*, dont la philosophie positive a seule expliqué l'intime connexité. » *Système de politique positive*, éd. cit. II, 259.

<sup>554</sup> *CPP*, 52<sup>e</sup> leçon.

<sup>555</sup> Le Dictionnaire Gaffiot n'indique comme étymologie que la 2<sup>e</sup> forme de *relegere*, « recueillir de nouveau ». Parfois on cite aussi *relegare*, « écarter ». Le sujet est abordé très régulièrement, par exemple l'émission de Régis Debray sur France Culture le 13 Juillet 2016, « Que faut-il entendre par religion », vers la 8<sup>e</sup> minute, retranscrit dans *Allons aux faits - Croyances historiques, réalités religieuses*, Gallimard, 2016.

<sup>556</sup> « Il serait autant irrationnel de distinguer plusieurs religions que plusieurs santés », *Système de politique positive*, éd. cit. II, 1, « Théorie générale de la religion ».

<sup>557</sup> Comte, *Catéchisme positiviste*, Sandre, 2009, [1852], p. 45.

<sup>558</sup> *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 49.

<sup>559</sup> *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 46.

<sup>560</sup> *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 46.

<sup>561</sup> *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 49.

<sup>562</sup> *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 46.

mais ils semblent plus éloignés morphologiquement. On peut rapprocher sémantiquement le premier du sens propre de *religio* qui désigne l'« attention scrupuleuse », et par extension, ensemble de règles à respecter, mais la première syllabe en « re » n'est pas un préfixe : régler vient de *regula* et *regere*. Le second se compose indirectement sur le même composé *ligare* que *religare*, mais composé en *alligare*, auquel le français a remis un « r ». Mais mêler radical et préfixe, forme et sens éloigne de la rigueur linguistique. La pratique étymologique de Comte s'éloigne peu à peu de la recherche du véritable sens originel au profit de la figure de rhétorique et de l'association sonore, plus proche d'un jeu de mot.

Pour les autres références à l'étymologie, nous pouvons les classer en fonction de l'adéquation du sens moderne et du sens ancien. Avec « confession », « analyse » et « mathématique », on s'éloigne du sens ancien ; avec « musique », « esclave » et « cité », on le retrouve.

Comte est satisfait du fait que l'institution de la « confession catholique » ne soit pas conforme à l'étymologie du mot, qui suppose une réciprocité « puérile et même dangereuse<sup>563</sup> », à cause du préfixe *con-*, à la place de l'efficace « hiérarchie ». La bonne compréhension du terme « analyse » aurait dû empêcher les mathématiciens et les métaphysiciens de l'employer à contre-sens :

Faute de discipline philosophique, un terme précieux se trouva longtemps altéré par sa vicieuse consécration à des méthodes plus destinées, et même plus appliquées, à composer qu'à décomposer. Une disposition analogue poussa les métaphysiciens, surtout français, à qualifier d'*analyse* un examen quelconque, afin de ressembler aux géomètres en sorte que cette expression fut partout dénaturée<sup>564</sup>.

Un terme précieux peut être vicié : tout examen<sup>565</sup> n'est pas une analyse, parce que l'analyse qualifie étymologiquement l'opération de « décomposition », terme préférable en chimie<sup>566</sup>. Le terme emprunté à l'arabe « algèbre » aurait mieux convenu à qualifier l'opération mathématique<sup>567</sup>. Dans le cas de « confession », l'usage a corrigé l'erreur, dans le cas d'« analyse », l'usage a introduit l'erreur.

La mathématique se prétend « science unique » à cause de son étymologie contestable, en tant que toute science et connaissance, toute  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$  : « son nom rappelle beaucoup trop ce

---

<sup>563</sup> CPP, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>564</sup> *Synthèse subjective*, I, Chapitre 2, « Calcul algébrique ».

<sup>565</sup> Comte ne semble pas penser à l'étymologie apicole de l'examen.

<sup>566</sup> CPP, 35<sup>e</sup> leçon.

<sup>567</sup> On pourrait aussi s'interroger sur le terme de « synthèse », mais Comte ne l'utilise que rarement dans le

privilège initial, depuis longtemps effacé ». Il faudrait le remplacer par une « dénomination moins vague et mieux construite<sup>568</sup> ».

Parfois aussi l'usage est resté conforme à l'étymologie. La musique est le terme le plus général pour qualifier les arts libéraux, en tant qu'activités des Muses : « la seule étymologie du mot *musique* suffirait, outre l'ensemble des témoignages que fournit toute l'Antiquité, pour indiquer toujours quel fut le vrai caractère de l'art primordial, où la poésie resta longtemps absorbée dans la musique<sup>569</sup>. » La définition que donne Comte est conforme à ce qu'on lit chez Platon, qui inclut en effet la poésie dans la musique<sup>570</sup>.

Les autres conformités entre étymologie et sens présent semblent plus douteuses. Plusieurs étymologies ont été proposées pour le terme d'« esclave », qui a remplacé en français moderne « serf » plus conforme au latin *servus*. On rapproche aujourd'hui « esclave » de « slave<sup>571</sup> ». Mais l'outillage étymologique de Comte date de Bossuet. « Esclave » a la même racine « irrécusable » que le verbe « épargner », ou plutôt « conserver », *conservare* : « Suivant la lumineuse remarque de Bossuet<sup>572</sup>, la seule étymologie devrait encore suffire pour nous rappeler constamment, d'une manière irrécusable, que l'esclave n'était primitivement qu'un prisonnier de guerre dont on avait épargné la vie, au lieu de le dévorer ou de le sacrifier, selon l'usage le plus ancien<sup>573</sup> ». L'explication historique n'est pas fautive, mais l'explication linguistique l'est : Comte confond avec Bossuet l'étymologie du latin *servus* et du français « esclave », qui n'a rien à voir avec le latin classique<sup>574</sup>.

Comte semble aller trop vite aussi en donnant « cité » comme étymologie de « civilisation », ce qui prouverait que la cité est le « principal foyer, en tout temps, et surtout chez les Modernes, de la civilisation humaine<sup>575</sup> ». L'étymologie n'est pas strictement parallèle avec l'histoire : la civilisation ne provient pas de la cité, mais cité et civilisation ont une origine commune : le caractère « civil ».

Mentionnons enfin une étymologie complètement fautive : « les deux acceptions si différentes que nous offre le mot *ordre* coïncidaient essentiellement chez les penseurs primitifs,

---

<sup>568</sup> *Catéchisme positiviste* éd. cit, p. 91.

<sup>569</sup> *Système de politique positive*, éd. cit, II, 232.

<sup>570</sup> *La République*, livre III.

<sup>571</sup> Explication donnée par le Littré : « Un très grand nombre de Slaves étant devenus serfs, le mot de slave fut employé pour synonyme de serf. » Le FEW et le TLF reprennent cette idée.

<sup>572</sup> Cette note n'est pas de Comte mais de nous : « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur, ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve ; ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence, descendu du mot *servare*, conserver. » Bossuet, *Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*.

<sup>573</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, Hermann, p. 290. Le *Catéchisme* rappelle et résume l'explication : « L'esclavage, comme le rappelle encore l'étymologie latine, fut d'abord un prisonnier de guerre, épargné pour le travail, au lieu d'être détruit ou dévoré. » *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 295.

<sup>574</sup> Le *Dictionnaire historique* date de la fin du XII<sup>e</sup> siècle le latin médiéval *sclavus*.

<sup>575</sup> CPP, 56<sup>e</sup> leçon.

aux yeux desquels tout *arrangement* supposait un *commandement*. Les suprêmes *volontés*, qui partout suppléent d'abord aux *lois*, produisirent à la fois des *causes* en philosophie et des *droits* en politique<sup>576</sup>. » Comte justifie ici une de ses formules les plus marquantes, que Maurras a reprise dans *Anthinéa*<sup>577</sup>, peut-être juste philosophiquement, mais s'appuyant sur une étymologie fautive : ni le latin *ordo*, succession et arrangement<sup>578</sup>, ni le grec ἀρχή, commencement et commandement, ne contiennent cette dualité. C'est seulement en français qu'« ordre » a pris le sens de « commandement », au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>579</sup>. Comte a sans doute mélangé les sens des deux mots, le latin et le grec, comme si la vague allusion aux « penseurs primitifs » faisait de la langue des Grecs et des Latins une seule et même langue.

Pour d'autres mots enfin, Comte ne mentionne pas explicitement l'étymologie, mais ses explications s'y apparentent, comme pour le « cœur », qui est à la fois « tendresse » et « énergie<sup>580</sup> », comme le θυμός ; le « ministre<sup>581</sup> » qui est un serviteur, la « patronne » qui est une protectrice et un modèle<sup>582</sup>. Pour tous ces mots, ce qui intéresse Comte, c'est « l'heureuse ambiguïté<sup>583</sup> », l'apparente contradiction entre deux sens différents qui se trouvent réunis dans un seul mot.

Peu importe si les étymologies de Comte ne sont pas toujours exactes, ne renvoient pas toujours au latin ou au grec classique, n'impliquent pas une connaissance très poussée de la langue latine. Ce qui nous intéresse et qui se confirme bien ici, c'est, du côté de Comte, la conscience qu'il a de l'antiquité de son vocabulaire, qui l'entraîne à préférer certains mots riches plutôt que d'autres, certaines racines grecques<sup>584</sup> et latines<sup>585</sup>, qui montrent son effort permanent

<sup>576</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., II, 1.

<sup>577</sup> « Pour compléter les lois, il faut des volontés, Auguste Comte », *Anthinéa*, 1901, livre VI, chapitre « L'étang de Marthe et les hauteurs d'Aristarché ».

<sup>578</sup> Ni non plus *jussum* ou *imperium*.

<sup>579</sup> *Dictionnaire historique*, « ordre ».

<sup>580</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., I, 2, « Destination sociale du positivisme » : « Ainsi concentré, notre perfectionnement se rapporte surtout aux deux qualités morales qui importent le plus à la vie réelle, pour l'impulsion affective et la décision active, c'est-à-dire la tendresse et l'énergie, comme l'indique, dans toutes nos langues occidentales l'heureuse ambiguïté du mot *cœur* chez les deux sexes. »

<sup>581</sup> « En un mot, l'esprit doit toujours être le ministre du cœur et jamais son esclave. » *Discours sur l'ensemble du positivisme*.

<sup>582</sup> Signalons aussi l'explication du verbe *convaincre* que nous ne comprenons pas : « Ce mot *convaincre* suffirait, d'après son origine, pour rappeler l'aptitude des croyances profondes à consolider le dedans en le liant au dehors. » *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 66.

<sup>583</sup> Pour « cœur », *Discours sur l'ensemble du positivisme*, éd. cit. Pour « patronne », *Système de politique positive*.

<sup>584</sup> « faire toujours concourir la synthèse et la sympathie, afin de régulariser la synergie », *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 30.

<sup>585</sup> Le préfixe *co-* est présent dans de nombreux termes chers à Comte : conception, conservation, connaissance, connexité, combinaison, parfois même redoublé : « concours continu » ou : « Une telle continuité constitue, ma fille, le principal résultat philosophique de l'ensemble des efforts propres à la raison moderne. Car, le vrai génie théorique consiste surtout à lier, autant que possible, tous les phénomènes et tous les êtres. » *Catéchisme positiviste*, p. 110 (nous soulignons). Ou encore « Si donc on écarte tout ce qui peut se sous-entendre sans confusion, on se borne à définir le Grand-Être comme l'ensemble continu des êtres convergens. » *Système de politique positive*, éd. cit., 4, p. 30 (nous soulignons).

pour ramener les détails les plus précis à l'unité la plus solide, ou si l'on veut l'imiter, sa conception constante de la connexité des connaissances, et, du côté du lecteur contemporain, la nécessité de connaître l'évolution des mots pour comprendre les textes, non seulement leurs sens au XIX<sup>e</sup> siècle, mais aussi leur étymologie<sup>586</sup>. Comment expliquer autrement que Comte, sans aucune ironie, qualifie la femme qu'il chérit le plus, son « éternelle amie<sup>587</sup> », sa « noble compagne et [sa] précieuse conseillère », du titre peu gracieux d'« éminente collègue<sup>588</sup> » ? ou celui, encore plus fleuri et « poétique<sup>589</sup> », d'« angélique collègue subjective<sup>590</sup> » ? N'est pas collègue toute personne qu'on est susceptible de croiser dans un couloir, mais tout légat commun, toute personne qui est investie de la même « mission<sup>591</sup> », pour « l'immense régénération réservée à notre siècle<sup>592</sup> ».

Cette analyse peut-elle être conduite à une plus grande échelle sur des mots que Comte emploie plus fréquemment ? L'étude lexicométrique met en valeur son usage du mot « phénomène<sup>593</sup> ». Alors que pour Maistre le phénomène est toujours « étrange<sup>594</sup> », « frappant », « inouï<sup>595</sup> », que la Révolution est le modèle du « phénomène [...] qu'on n'avait jamais vu et que sans doute on ne reverra jamais<sup>596</sup> », pour Comte, est « phénomène » tout ce qui peut être observé et étudié. Le premier des phénomènes est le phénomène astronomique, l'attraction des masses<sup>597</sup>, parce qu'il suffit d'utiliser ses yeux pour voir la chute des corps et le mouvement des astres. Tous les faits sont habituellement classés en « quatre catégories principales de phénomènes », les « phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques », ce que Comte conteste. Ce classement suppose que les « phénomènes sociaux » puissent être étudiés en tant que phénomènes physiologiques, alors qu'ils méritent une « catégorie distincte ». Contre les mauvais

<sup>586</sup> Notons « l'exquise supériorité de l'odorat » chez l'animal, *CPP*, 52<sup>e</sup> leçon.

<sup>587</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., dédicace, 1<sup>ère</sup> page.

<sup>588</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., dédicace, p. IX. *Discours sur l'ensemble du positivisme*.

<sup>589</sup> *Synthèse subjective*, préface.

<sup>590</sup> *Ibid.*

<sup>591</sup> *Collega* provient de *con+legare*, celui qui est envoyé en mission avec nous.

<sup>592</sup> *Ibid.*

<sup>593</sup> C'est le substantif le plus employé dans les deux premières leçons du *Cours de Philosophie positive*, dont on compte 2037 occurrences dans l'ensemble du *Cours*, mais qui ne bénéficie pas de notice dans le lexique de Juliette Grange. Citons plusieurs contextes significatifs : « se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général » ; « les questions les plus radicalement inaccessibles à nos moyens, la nature intime des êtres, l'origine et la fin de tous les phénomènes » ; « l'étude des phénomènes » ; « regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables » ; « les phénomènes généraux de l'univers sont expliqués ».

<sup>594</sup> *OC*, t. XIV, p. 283.

<sup>595</sup> *Du Pape*, III, « ce phénomène deviendra plus frappant encore » p. 293, « phénomène inouï » p. 143.

<sup>596</sup> « Parmi cette foule de phénomènes particuliers dont la réunion forme le grand phénomène de la Révolution française », *Mémoire sur les prétendus émigrés savoisiens, Lettres et opuscules inédits*, 1851, II, p. 182. « Ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais » *Considérations sur la France, Œuvres*, éd. cit., p. 207.

<sup>597</sup> *CPP*, Première leçon.

procès qu'on porte au positivisme, Comte ne considère pas le phénomène biologique comme le phénomène social, bien autrement complexe. Il ne croit pas non plus qu'on puisse aborder directement le phénomène sans aucun présupposé, sans aucun point de vue. La preuve en est qu'on ne perçoit pas les phénomènes de la même manière partout et tout le temps : Comte retrace une histoire de la perception des phénomènes. Primitivement, « le monde extérieur » était « envisagé comme entièrement destiné à notre usage » et présentait « dans tous ses phénomènes des relations intimes et continues avec notre existence<sup>598</sup> ». Dans le système théologique primitif, la « nature » est la « source unique de tous les phénomènes ». Grâce au monothéisme, qui « concentre l'action surnaturelle<sup>599</sup> » en un seul être, il est plus facile d'étudier le phénomène pour lui-même, sans chercher à l'interpréter en fonction de nous ou de la divinité qui y serait immédiatement présente. L'état métaphysique remplace « pour l'explication absolue des divers phénomènes physiques ou moraux, l'ancienne intervention surnaturelle par le jeu équivalent des entités métaphysiques, graduellement concentrées dans la grande entité générale de la nature ». Au lieu de permettre un progrès définitif, cet état n'est que transitoire et conserve une « sorte d'affinité intime » avec le « fétichisme spontané des temps primitifs » : le « prétendu athéisme se réduit presque, au fond, à inaugurer une déesse au lieu d'un dieu ». Seul le positivisme donne les moyens d'étudier les phénomènes pour eux-mêmes, non pas sans principes<sup>600</sup> mais en n'étant plus embarrassé par le problème des causes.

L'emploi du terme de « phénomène » par Comte est paradoxalement plus proche de l'origine antique que des usages du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le substantif isolé est rare en grec classique, mais le verbe est très fréquent pour désigner ce qui brille, se fait voir, se montre, dont au premier rang le soleil et les étoiles. Le participe substantivé τὰ φαινόμενα peut avoir deux sens, désigner des phénomènes célestes<sup>601</sup> ou une impression de vraisemblance<sup>602</sup>, ce qui nous semble vrai. Le « phénomène » au sens propre fait bien appel à la vue, puis à la compréhension ; il est bien ce qui se fait voir, observer, contempler puis étudier. Le mot est réintroduit en français, sans évolution populaire, et devient de plus en plus utilisé au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>603</sup>. Il semble pourtant que les

---

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *CPP*, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>600</sup> « Si, en contemplant les phénomènes, nous ne les rattachions point immédiatement à quelques principes », *CPP*, 1<sup>ère</sup> leçon.

<sup>601</sup> Les *Phénomènes* d'Aratos de Soles seraient un « poème didactique de 1154 vers sur l'astronomie et les signes météorologiques » *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, I, p. 323. Polybe explique qu'il est moins facile de connaître l'heure la nuit que le jour en s'appuyant sur l'observation du ciel, sauf si l'on s'est beaucoup intéressé aux φαινόμενα, *Histoire*, IX, 13, 7.

<sup>602</sup> τὸ φαινόμενον dans *La République*, I, 337c ; τὰ φαινόμενα dans *La République*, VII, 517b.

<sup>603</sup> La base de données Frantext met en valeur les nombreux emplois de Leibniz, Diderot et surtout Condillac, qui hésite entre deux sens, soit événement étrange, soit manifestation ordinaire. « Au lieu d'expliquer les phénomènes par la réalité des choses, nous jugerons de la réalité par les phénomènes ; et nous imaginerons dans les êtres quelque chose d'analogue aux apparences que les perceptions produisent. » *Traité des systèmes*, 1749, p. 153.

phénomènes du XVIII<sup>e</sup> siècle soient surtout des manifestations d'une autre chose, que les phénomènes permettent d'appréhender<sup>604</sup>. Diderot est embarrassé « toutes les fois qu'un phénomène sera le résultat de plusieurs causes conspirantes ou opposées<sup>605</sup> », son objectif est d'identifier des causes simples. Même chez Condorcet, il semble que le phénomène soit avant tout « phénomène de la nature » ou « phénomène de l'univers », c'est-à-dire manifestation d'autre chose<sup>606</sup>. Il s'agit alors de « rendre raison des phénomènes<sup>607</sup> », non pas de les observer.

En revanche, pour Comte, « il n'y a pas d'autres plans de réalité que la chaîne des phénomènes<sup>608</sup> ». Comte conserve le datif de destination du verbe grec φαίνομαι : les phénomènes apparaissent à la vue, on peut les voir, les observer<sup>609</sup> et même les contempler<sup>610</sup>. C'est parce que le phénomène se révèle fondamentalement à la vue que l'astronomie est la science qu'il faut traiter en premier, parce qu'elle nécessite d'abord d'observer les astres. Mais Comte limite le verbe à un usage impersonnel, rien ne se manifeste dans un phénomène. Son usage du terme paraît donc plus proche de l'usage grec, ce qui ne veut pas dire qu'il a cherché à être plus fidèle à l'usage grec, mais qu'il l'a réactivé par l'évolution de sa pensée<sup>611</sup>.

Notre dernier exemple est le plus important et significatif dans la pensée de Comte : la réinterprétation de l'adjectif « positif » préparant la formation du substantif « positivisme »<sup>612</sup>. La racine du terme apparaît dans la plupart des titres de ses livres, avec une composition qui va en se complexifiant, de « positif » jusqu'à « positiviste », ce qui montre la cohérence et l'approfondissement de la pensée : *Cours de Philosophie positive*, *Discours sur l'esprit positif*, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *Système de politique positive*, *Catéchisme positiviste*.

Auguste Comte n'a pas inventé l'adjectif « positif », mais il a transformé son sens, depuis « ce qui a un caractère d'évidence<sup>613</sup> », jusqu'à « appuyé systématiquement sur l'observation des faits ». Le terme est employé avec différents sens au XVIII<sup>e</sup> siècle, chez Rousseau notamment, en

---

<sup>604</sup> « Considérons la réunion de toutes les forces motrices, et nous aurons la nature universelle, c'est-à-dire le principe de tous les phénomènes de l'univers ». Condillac, *Traité des systèmes*, 1749, p. 156.

<sup>605</sup> Diderot, *De l'interprétation de la nature*, 1754, p. 221.

<sup>606</sup> Condorcet : « Le phénomène qu'on observe chez une nation, dans un tel siècle, a souvent pour cause une révolution opérée à mille lieux et à dix siècles de distance », *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, An III (1794), p. 27.

<sup>607</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, 1770, p. 19.

<sup>608</sup> Laurent Clauzade, *L'Organe de la pensée*, p. 142.

<sup>609</sup> « L'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes », *CPP*, 1<sup>ère</sup> leçon.

<sup>610</sup> L'« expérience » est « la contemplation du phénomène plus ou moins modifié par des circonstances artificielles » *CPP*, 19<sup>e</sup> leçon.

<sup>611</sup> On pourrait se poser aussi la question de l'articulation du phénomène chez Comte et du phénomène chez Kant, mais il semble que les deux usages soient indépendants.

<sup>612</sup> Mary Pickering « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2, 2011, Volume 67, p. 49-67.

<sup>613</sup> *Dictionnaire historique*, p. 2863.

lien avec le « droit positif<sup>614</sup> », pour qualifier ce « qui résulte non de la nature des choses mais d'un acte volontaire<sup>615</sup> ». Dans les années de la Révolution, Mme de Staël emploie l'adjectif très souvent<sup>616</sup>, comme un terme courant et familier dans ses lettres<sup>617</sup>, au point même de substantiver l'adjectif dans l'expression le « positif de la vie », cité dans le *Dictionnaire historique*. Le terme est parfois péjoratif, désignant le caractère de quelqu'un qui manque d'imagination<sup>618</sup>, comme chez Balzac, qui dédaigne ce « siècle des intérêts matériels et du positif<sup>619</sup> ». Mais généralement il désigne une qualité qu'on attend<sup>620</sup> : dans les *Affinités de choix* [sic] de Goethe, « ce qui manque surtout à ce roman, c'est un sentiment religieux ferme et positif<sup>621</sup> ». Les sentiments des personnages ne sont « que l'effet des circonstances et [pourraient] varier avec elles ». On voit donc que « positif » n'est pas nécessairement opposé à « religieux », pas plus qu'il ne le sera chez Comte. Mais il qualifie plus fréquemment la science, prise au singulier dans le sens du savoir, comme chez Maistre : « C'était la mode, par exemple, et je ne crois pas qu'elle ait passé encore, de préférer les *Essais* de Montaigne à ceux de Bacon, qui contiennent plus de véritable science solide, pratique, et positive, qu'on n'en peut trouver, je crois, dans aucun livre de ce genre<sup>622</sup>. » Chateaubriand, en 1803, se moque des sciences, prises comme une masse plurielle : « Qu'y a-t-il de moins positif que les sciences, dont les systèmes changent plusieurs fois par siècle ?<sup>623</sup> » ou encore Mme de Staël en 1800 : « Ceux qui se livrent à l'étude des sciences positives, ne rencontrant point dans leur route les passions des hommes, s'accoutument à ne compter que ce qui est susceptible d'une démonstration mathématique<sup>624</sup>. » L'adjectif est donc courant au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avec une grande souplesse d'emploi, familier ou sérieux, sujet de débat selon qu'on le recherche ou qu'on le redoute et donc tout à fait disponible pour de nouveaux emplois.

L'emploi le plus proche de Comte est celui de Saint-Simon, qui aurait lu Mme de Staël d'après Mary Pickering<sup>625</sup> : Saint-Simon « reprend, dans un ouvrage de 1804, sa proposition de

---

<sup>614</sup> « L'égalité conventionnelle entre les hommes, bien différente de l'égalité naturelle, rend nécessaire le droit positif, c'est-à-dire le gouvernement et les lois. » *Émile ou De l'éducation*, 1762, p. 461.

<sup>615</sup> *Dictionnaire historique*, *idem*.

<sup>616</sup> Frantext recense 84 occurrences (le 9/03/17).

<sup>617</sup> « Il y a une chose positive, c'est que rien ne me fera rester en Suisse », *Lettres diverses*, 1794, p. 627.

<sup>618</sup> Les yeux de Lady Edgermond « avaient d'ailleurs quelque chose de si positif dans l'expression de sa physionomie et dans ses discours, qu'il paraissait impossible de lui faire entendre, ni une idée nouvelle, ni seulement une parole à laquelle elle ne fût pas accoutumée. » *Corinne*, 1807, p. 358.

<sup>619</sup> *Le Médecin de campagne*, 1833, p. 430.

<sup>620</sup> Elle l'associe à « clair », « stable », « tranché », « ferme », opposé à « vague ». Elle utilise aussi le mot dans le sens actuel comme l'opposé de négatif. Est positif ce qui est confirmé : « On dit, et c'est positif, qu'il faut plus d'argent pour l'Angleterre » *Lettres inédites à Louis de Narbonne*, 1794, p. 240.

<sup>621</sup> *De l'Allemagne*, 1810, p. 265.

<sup>622</sup> *JSP, Œuvres*, Cinquième entretien, note X, p. 599 [1<sup>ère</sup> éd. 1821].

<sup>623</sup> *Génie du christianisme*, 1803, p. 39. Dans le corpus de Frantext, l'adjectif « positif » est associé à « froid », « moqueur ».

<sup>624</sup> *De la littérature*, 1800, I, Discours préliminaire, p. 58-59.

<sup>625</sup> *Auguste Comte, an Intellectual Biography*, I, p. 65.

faire de la « science de l'organisation sociale » une « science positive » fondée sur les théories de la connaissance de Condorcet<sup>626</sup> ». Les sciences exactes et les sciences sociales peuvent devenir positives. Une « philosophie positive » est donc possible. Saint-Simon associe « positif » à « système » et l'oppose à « conjectural » ; il utilise le terme dans son *Mémoire sur la science de l'homme* en 1813 dans le sens qu'emploie Comte plus tard<sup>627</sup>. Cependant, chez Saint-Simon, fonder une encyclopédie positive reste un vœu pieux, un souhait qu'il ne réalise pas. Saint-Simon ne fonde pas d'école positive, c'est Comte qui le met au centre de sa pensée, c'est seulement grâce à Comte que le mot aura toute sa renommée.

Mary Pickering s'est intéressée à l'étymologie du terme « positif » : « Il dérive du latin *ponere*, qui veut dire 'poser', 'déposer'. » Chez Cicéron, on peut poser un pied, une statue, une ville ou un principe<sup>628</sup>. Notre hypothèse est que le mot ne se réduit pas à être synonyme de « scientifique », « démontré rationnellement » ou « certain », mais qu'il suscite la création d'un réseau métaphorique, qui voit la pensée comme une construction volontaire et consciente, appuyée sur des fondements, comprenant plusieurs niveaux empilés solidement selon un plan d'ensemble. Comte file-t-il cette métaphore spécifiquement, par rapport à d'autres qui modèlent la science comme un arbre avec des ramifications ou comme un corps humain avec des organes ? S'agit-il sinon d'une métaphore non significative, endormie dans la langue comme une synecdoque ?

La philosophie positive pose la « base » : toutes les spécialités du savoir seraient sans valeur « si elles ne reposaient sur la base préalable de cet enseignement général, résultat direct de la philosophie positive<sup>629</sup> ». Elle la pose et s'y repose : « l'unité positive repose sur l'existence naturelle des instincts sympathiques<sup>630</sup> ». Cette « base », ce point de départ, est l'observation des faits, qui « forment à la fois les fondements nécessaires et les indispensables matériaux<sup>631</sup> » de la science. Mais la science ne consiste pas « dans la simple accumulation des faits observés<sup>632</sup> ». Il ne suffit pas de poser les uns sur les autres les « matériaux » des faits, il faut une « liaison », une « combinaison<sup>633</sup> », ne pas procéder à une « stérile accumulation de faits, qui ne sauraient comporter aucune relation systématique<sup>634</sup> ». Ainsi l'astronomie est née seulement « lorsque les

<sup>626</sup> Mary Pickering, « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », dans *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2011, n° 67, p. 50.

<sup>627</sup> « Le terme *positif* apparaît ici à plusieurs reprises dans le sens précis qui lui sera conféré par la suite, en particulier par Auguste Comte ». Saint-Simon, *Œuvres complètes*, PUF, 2013, II, Introduction.

<sup>628</sup> *Ubiqumque posuit vestigium* dans *Troisième philippique*, XII ; *in eas statuas quae Romae ponerentur* dans *Contre Verrès*, II, 145 ; *Romam in montibus positam* dans *De la loi agraire*, II, 96 ; *his fundamentis positus* dans *Contre Pison*, IV.

<sup>629</sup> CPP, 1<sup>ère</sup> leçon.

<sup>630</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., 4, p. 46.

<sup>631</sup> CPP, 34<sup>e</sup> leçon.

<sup>632</sup> CPP, 19<sup>e</sup> leçon.

<sup>633</sup> CPP, 19<sup>e</sup> leçon.

<sup>634</sup> CPP, 40<sup>e</sup> leçon.

premiers philosophes grecs ont commencé à ramener à quelques lois géométriques le phénomène général du mouvement diurne<sup>635</sup> ». Les lois forment le ciment de la pensée.

S'appuyer sur des bases solides et savoir les combiner permettra d'éviter de connaître le sort de l'édifice du catholicisme qui a été démoli par « l'esprit de critique individuelle », venu « graduellement démolir ce noble édifice social, dont les bases intellectuelles étaient si précaires<sup>636</sup> ». À présent, plusieurs directions restent néanmoins possibles, comme d'essayer de *construire* la doctrine révolutionnaire du XVIII<sup>e</sup> siècle :

Si ce grand travail critique pouvait recommencer aujourd'hui, peut-être ne serait-il point impossible, en l'entreprenant du point de vue positif, de construire en effet la doctrine révolutionnaire, en lui conservant avec soin toute son énergique efficacité contre l'ancien ordre social, sans l'ériger en obstacle systématique à toute organisation quelconque<sup>637</sup>.

La doctrine révolutionnaire a manqué de construction, ne parvenant pas plus à donner les moyens de produire de « grandes constructions intellectuelles que les châteaux de cartes n'enseignent à construire les édifices matériels<sup>638</sup> ». Il est plus stable de s'appuyer sur les ruines du catholicisme que de la métaphysique, pour « reconstruire désormais, d'après une philosophie plus réelle et plus stable, l'ensemble fondamental de cet admirable édifice<sup>639</sup>. » Comme chez les romantiques<sup>640</sup>, le modèle de la pensée de Comte est bien un édifice religieux :

Jamais les pensées et les sentiments de notre nature morale n'ont pu obtenir une aussi parfaite expression monumentale que celle alors réalisée par tant d'admirables édifices religieux, qui, malgré l'irrévocable extinction des croyances correspondantes, inspireront toujours, à tous les vrais philosophes, une délicieuse émotion de profonde sympathie sociale<sup>641</sup>.

Dans un style remarquablement élogieux, Comte dit bien que le bâtiment religieux exprime la pensée et le sentiment, en donne une « parfaite expression monumentale ». Il est tentant alors de rapprocher le livre et le monument. La conclusion de la dernière leçon du *Cours* indique en effet que le « Traité » qui vient d'être achevé a « convenablement institué » « cette construction directe » qu'est la « systématisation finale de la raison moderne<sup>642</sup> ». Le vocabulaire de l'institution concorde parfaitement avec celui de la construction. Mais l'intégration de la poésie et du sentiment dans le système se fait davantage dans l'œuvre tardive : dans la *Synthèse subjective*, Comte reconnaît à la poésie le mérite d'être « directement préoccupée de construction », c'est-à-dire d'être habile à trouver des formes, des moyens d'expression, mais pense qu'il faut la compléter,

---

<sup>635</sup> CPP, 19<sup>e</sup> leçon.

<sup>636</sup> CPP, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>637</sup> CPP, 46<sup>e</sup> leçon.

<sup>638</sup> *Synthèse subjective*, Anthropos, 1856, p. 735.

<sup>639</sup> CPP, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>640</sup> *Du Génie du christianisme à Notre-Dame de Paris*.

<sup>641</sup> CPP, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>642</sup> CPP, 60<sup>e</sup> leçon.

parce qu'elle néglige les bases, l'observation et la systématisation, l'induction et la déduction. Comte résume ce raisonnement en une formule, dont Maurras se souvient<sup>643</sup> : « Induire pour déduire afin de construire<sup>644</sup>. » Le sentiment prend alors sa place dans la construction :

Dès que la construction succède à la double préparation des matériaux, le sentiment doit ouvertement développer sa suprématie auparavant latente ; car il est seul apte à coordonner<sup>645</sup>.

Le nombre et la cohérence des exemples montrent que le paradigme architectural est bien réveillé par la recherche du « positif ».

Un terme peut être défini aussi par opposition : « positif » en vient à s'opposer à « négatif » comme « construire » à « détruire ». Les successeurs de Luther n'ont pas eu besoin de se mettre d'accord pour poursuivre son « travail de propagation négative », eux « qui, n'ayant réellement qu'à détruire et non à construire, pouvaient, sans s'annuler mutuellement, différer beaucoup dans leurs utopies philosophiques, pourvu qu'ils s'accordassent essentiellement sur les démolitions préalables<sup>646</sup> ».

Le positif cherche donc bien à poser, ce qui ne veut pas dire accumuler au hasard, mais construire sur des bases solides, avec de bons matériaux et selon un plan d'ensemble. Le modèle de la construction est bien au centre de l'imaginaire de Comte, tout au long de l'œuvre.

La métaphore rencontre néanmoins des limites et des incohérences. La limite du modèle architectural est sa fixité. La construction doit être solide et stable, mais non pas figée et raide. Progrès et ordre, « que l'Antiquité regardait comme essentiellement inconciliables », doivent être combinés : « Aucun ordre réel ne peut plus s'établir, ni surtout durer, s'il n'est pleinement compatible avec le progrès ; aucun grand progrès ne saurait effectivement s'accomplir, s'il ne tend finalement à l'évidente consolidation de l'ordre<sup>647</sup>. » Le « relatif » est aussi donné comme synonyme du « positif<sup>648</sup> », comme opposé à absolu, clos, terminé<sup>649</sup>. D'autres modèles rendent mieux compte de cette dynamique, comme celui de l'arbre et du corps. Ces modèles sont présents sous forme de traces dans l'écriture de Comte. La philosophie conserve en effet des branches : « chaque branche essentielle de la philosophie naturelle devant, comme nous l'avons si souvent constaté, développer spécialement l'un des attributs caractéristiques de la méthode

---

<sup>643</sup> « À demi voix, dans le silence de la nuit, il me semble que je redis des syllabes sacrées : [...] Induire pour déduire afin de construire. » *L'Avenir de l'intelligence*, chapitre « Auguste Comte ».

<sup>644</sup> *Synthèse subjective*, Introduction, 1856, p. 44.

<sup>645</sup> *Synthèse subjective*, Introduction, 1856, p. 47.

<sup>646</sup> CPP, 55<sup>e</sup> leçon.

<sup>647</sup> 46<sup>e</sup> leçon.

<sup>648</sup> « Puisque la vraie positivité consiste surtout dans la substitution du relatif à l'absolu », SPP,

<sup>649</sup> Rappelons la définition assez complète de Paul Arbousse-Bastide, dans son introduction au *Discours sur l'esprit positif* : le positif désigne « le réel par opposition au chimérique, l'utile au oiseux, la certitude à l'indécision, le précis au vague, l'aptitude à organiser à l'aptitude à détruire, le relatif à l'absolu », 10/18, 1963, p. 15.

fondamentale<sup>650</sup> ». L'organisme aussi présente des caractéristiques dignes d'intéresser le positiviste : « unité fondamentale », « exacte harmonie<sup>651</sup> » et combinaison entre les organes. On peut même penser le développement de la société comme celui des facultés intellectuelles d'un individu. Mais il semble que l'image de l'organe chez Comte concerne davantage justement la société, qui est l'« organisme social<sup>652</sup> », que la pensée.

L'étude des différents tableaux synthétiques que fournit Comte pour représenter son système confirme que le modèle architectural imprègne tout de même largement sa pensée<sup>653</sup>. Dans le « système figuré des connaissances humaines » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert<sup>654</sup>, le modèle de l'arbre demeure, parce que chaque catégorie découle d'une branche plus générale jusqu'à un terme plus petit. Les causes sont plus grandes et moins nombreuses et les conséquences plus petites et plus nombreuses, comme les branches d'un arbre. Au contraire chez Comte, les tableaux procèdent par étagement, les notions plus petites sont reliées à plusieurs catégories plus grandes, selon différents axes, horizontaux et verticaux, comme des plans d'une cour intérieure entourée par des bâtiments.

Pour conclure sur cette notion, nous voyons bien que le terme est cohérent avec la pensée et mobilise un réseau lexical vaste à l'étymologie souvent transparente. Le positivisme est bien une pensée de la construction volontaire, étagée, c'est-à-dire aussi hiérarchisée : il faut « construire graduellement la hiérarchie scientifique<sup>655</sup> ». Nous remarquons aussi que régulièrement les mêmes termes qui servent à caractériser la pensée sont utilisés pour caractériser la société. Loin d'être un rapprochement fortuit ou un présupposé non interrogé, c'est là encore une volonté de Comte : à chaque société correspond une pensée ; si la pensée évolue, la société évolue aussi.

La transition vers Maurras est aisée, étant donné que Maurras a été particulièrement sensible à cette métaphore structurante de la pensée de Comte. Maurras reprend une partie du vocabulaire de la construction dans sa définition du positivisme, tout en l'infléchissant davantage vers la politique. Il résume ainsi le projet de Comte : « Établir des principes politiques nouveaux et les établir de manière à ce qu'ils fussent inébranlables, c'est-à-dire les fonder sur les mêmes

---

<sup>650</sup> CPP, 49e leçon, 1839, 4, p. 508.

<sup>651</sup> CPP, 44e leçon, cité par Laurent Clauzade, *L'organe de la pensée*, p. 105.

<sup>652</sup> 7 occurrences pour l'« organisme positif » et 42 pour l'« organisme social » dans le CPP.

<sup>653</sup> Clauzade p. 228 reproduisant le *Système de politique positive*, éd. cit., tome 1, annexe.

<sup>654</sup> « Le système de nos connaissances est composé de différentes branches, dont plusieurs ont un même point de réunion ; et comme en partant de ce point, il n'est pas possible de s'engager à la fois dans toutes les routes, c'est la nature des différents esprits qui détermine le choix », *Encyclopédie*, 1751, Discours préliminaire des éditeurs, p. XV. Le schéma se trouve dans le prospectus, entre p. 10 et 11.

<sup>655</sup> 59e leçon.

bases qui supportaient les sciences in-ébranlées, voilà le projet que roulait ce cerveau de vingt-quatre ans quand il méditait son *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*<sup>656</sup>. »

### La préciosité de Maurras

L'étude du vocabulaire étymologisant de Maurras témoigne plutôt d'un éclatement, d'emprunts multiples et de faux archaïsmes, qui donnent une impression de préciosité et requièrent un déchiffrement informé. Voyons d'abord un aperçu de ses emprunts aux langues antiques, ses recours réguliers à l'étymologie, puis un approfondissement de deux termes, « théorie » et « critique », enfin son rapport complexe à l'« esthétique ».

Ainsi Maurras n'hésite pas à employer des calques du grec, pour décrire un « paysage pisithanate<sup>657</sup> », la victoire des « olympioniques<sup>658</sup> », le caractère « sybarite<sup>659</sup> », pour apostropher Mercure en tant que « doux psychagogue<sup>660</sup> ». Les trois derniers semblent davantage attestés en contexte, mais pas « pisithanate ». Ce mot n'étant entré dans aucun dictionnaire français, on ne trouvera guère sa définition que dans des dictionnaires de grec : *πεισιθανατος* signifie « qui persuade de mourir », c'est l'épithète d'Hégésias de Cyrène, philosophe pessimiste<sup>661</sup>. Mentionnons aussi un calque du latin, dont la trouvaille a été d'autant plus improbable que le mot ne figure pas dans le *Trésor de la langue française* ni dans aucun dictionnaire récent : inquisition<sup>662</sup>. Le sens de ce mot est clair du fait du calque latin, *inquinatio* : fait de souiller, mais on se demande si Maurras le tient vraiment du latin ou de l'anglais. Un dictionnaire de « mots anciens tombés en désuétude » recense des emplois dans Amyot et Scarron en français, dans une vie de saint en italien et en anglais chez Thomas Brown et Bacon<sup>663</sup>.

L'incongrue antiquité des appellations géographiques étonne aussi, surtout quand il s'agit de parler des Allemands, à la suite de la « forêt Hercinie » de Maistre : les Allemands sont tantôt

---

<sup>656</sup> *Avenir de l'intelligence*, chapitre « Auguste Comte », section 2.

<sup>657</sup> « Le paysage pisithanate procure à celui qui le subit et s'y conserva la force nécessaire pour vaincre toute vie et, conséquemment, pour la vivre. » *Anthinéa*, « L'étang de Marthe », 1919, p. 220.

<sup>658</sup> *Anthinéa*, 6<sup>e</sup> lettre des Jeux olympiques, 1919, p. 220.

<sup>659</sup> Plusieurs occurrences dans le *Chemin de Paradis* et *Anthinéa*. Une partie importante d'un conte du *Chemin a lieu* à Sybaris. Anatole France emploie aussi le mot.

<sup>660</sup> *Chemin de Paradis*, « Les serviteurs », IV.

<sup>661</sup> D'après Diogène Laërce, 2, 86. Voir la notice consacrée à Hégésias de Cyrène dans le *Dictionnaire de philosophes antiques* dirigé par Richard Goulet.

<sup>662</sup> Maurras a écrit : « Alexandrie marque, tout au contraire, le point de rencontre et d'inquisition, où l'Orient soumit l'âme grecque victorieuse comme l'âme grecque dut soumettre plus tard l'âme du fier vainqueur romain. » dans « Opinions sur Louis Ménard », *Gazette de France*, 9 janvier 1902.

<sup>663</sup> Charles de Pougens, *Archéologie française ou vocabulaire de mots anciens, tombés en désuétude, et propres à être restitués au langage moderne*, Desoer, 1821, t. I, p. 316.

des « barbares borusses et germaines », tantôt des « Scythes ». Les Grecs sont les « petits-fils de Mnésiclès<sup>664</sup> ».

Parfois Maurras accole une explication à côté du terme grec (moderne) : « l'austère Panaghie, la Toute-Sainte » ou encore : « Si à Pâques l'on ne vient plus, au moment où le prêtre proclame l'*aspamos*, se donner le baiser de paix, le repas des morts, ou *synchoria*, s'est perpétué. »

Si Maurras est tolérant envers les calques du grec ancien et moderne, il l'est moins pour les mots de l'Europe contemporaine, comme le « wagon » qui ne peut rester « wagon »<sup>665</sup>. Nous laissons de côté la question des vocabulaires spécialisés qui n'évoquent pas particulièrement les langues antiques<sup>666</sup>.

Dans son usage de mots plus intégrés dans la langue française, Maurras fait très régulièrement allusion aux sens étymologiques, surtout dans notre période puis vers la fin de sa vie. Ainsi il discute l'étymologie du verbe « élever », qui veut dire « faire grandir », mais non pas « arracher à son milieu formateur<sup>667</sup> ». Le gouvernement d'un grand pays doit être « absolu », non pas parce qu'il autoriserait tous les caprices du gouvernant mais parce que ce mot « signifie indépendant en latin<sup>668</sup> ». La nation dérive de *nascor*, naître<sup>669</sup>. « Paternel » est un adjectif qui a le même étymon que « patrie »<sup>670</sup>, mais le modèle maternel est davantage présent par la « mère-patrie<sup>671</sup> », la « ville-mère<sup>672</sup> » qu'est Athènes et la « Terre-Mère<sup>673</sup> ». C'est même la mère qui transmet le « patrimoine<sup>674</sup> ». Celui qui s'intéresse à la tradition est un « traditionniste » avant d'être un « traditionnaliste », deux adjectifs en compétition dans le vocabulaire de Maurras. En 1901, le guide de Maurras à Cargèse, sans doute Antoine Stephanopoli, qui s'intéresse à l'exogamie culturelle de sa région, est qualifié de « traditionnaliste ». En 1912, Maurras le biffe pour préférer « traditionniste ». Plutôt que de suivre l'usage général, qui fait de « traditionniste »

---

<sup>664</sup> *Anthinéa*, chapitre « La ville moderne », 1919, p. 287.

<sup>665</sup> « L'essentiel est que tous nos termes étrangers prennent un air français. Notre mot de « wagon » n'en est pas un mauvais exemple : depuis qu'on lui a retranché son w que personne ne prononçait, il a perdu toute espèce d'analogie avec le ouéghenn' britannique. » (*Le Soleil*, le 1<sup>er</sup> Juin 1896, 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> colonne.)

<sup>666</sup> Maurras est sans doute familier des termes de la navigation du fait de sa vie à Martigues, avec ses caïques, ses sébiles (*Anthinéa*), ses tartanes (« L'hellénisme et la barbarie ») et ses hampes (*Chemin de Paradis*).

<sup>667</sup> « La Querelle du peuplier », *GdF*, septembre 1903.

<sup>668</sup> *Kiel et Tanger*, 1910, p. 289.

<sup>669</sup> « Les mots suffisent à le dire, on se met d'un parti, on naît d'une nation. » DPC, Chardon, III, qui cite *AF*, 8 Avril 1915.

<sup>670</sup> « Si elle a quitté la patrie, on ne la verra point négliger le dieu paternel. » *Anthinéa*, VI, « L'étang de Marthe ». Ou, cité dans le DPC, III, p. 386, « Le nom d'une patrie enveloppe le sentiment de la continuité des familles qui se succèdent sur la terre des pères ».

<sup>671</sup> *Anthinéa*, « Une ville grecque et française ».

<sup>672</sup> *Anthinéa*, « La Naissance de la Raison ».

<sup>673</sup> *L'Avenir de l'intelligence*, « Auguste Comte » : « Les poètes de tous les temps ont accordé à la Terre un corps vivant, un esprit, une volonté, des désirs. »

<sup>674</sup> Maurras valorise le rôle de la mère dans la transmission : « Ne serait-il pas plus sage que l'homme se plât au rite de la femme ? C'est la mère qui est la véritable éducatrice. Avec le langage et avec le lait, elle donne fidèlement, dès le berceau, les chansons, les proverbes, les contes, les jeux, et, en somme, tout le patrimoine de chaque sang. » *Anthinéa*.

un doublon rare<sup>675</sup>, Maurras le ressort de l'oubli pour la plus grande précision de son sens : le traditionniste n'est pas le politique qui valorise la tradition, mais le scientifique qui étudie les traditions, dans le sens que le mot avait chez Renan<sup>676</sup> et Anatole France<sup>677</sup>.

Au-delà de ces allusions multiples, la conscience des sens étymologiques peut aussi permettre d'approfondir une notion. Le mot qui a le plus retenu notre attention en lisant le corpus de Maurras tel que nous l'avons défini<sup>678</sup> est celui de « théorie ». Maurras semble l'employer dans un sens propre qui est rarement considéré comme un sens propre dans les dictionnaires<sup>679</sup>. Loin d'être constitués de pensées, les théories sont faites d'êtres en tout genre qui cheminent, surtout de jeunes filles :

Deux cents vierges resplendissantes, vêtues de la robe des Mystes, vinrent, en théorie, agitant des bouquets<sup>680</sup>.

On attendrait comme suite « mais les archives révèlent que seules trois vieilles femmes ont fait réellement le déplacement ». Or la suite du texte montre qu'elles sont bien venues, deux cents et jeunes. La position du terme entre virgules vient ajouter à l'étrangeté de la scène. Parfois ce sont des sportifs qui défilent, lors des Jeux olympiques de 1896 :

Le petit paysan de Maroussi, vainqueur inoubliable de Marathon, toujours vêtu de sa bien-aimée fustanelle, marchait en tête de la théorie internationale<sup>681</sup>.

Parfois même, ce sont des arbres, comme dans ce discours aux oliviers :

Sur les coteaux où procèdent vos théories, rien ne pourra se perdre du moment que vous subsistez, la Merveille du monde ne s'abîmera qu'avec vous<sup>682</sup> !

La première occurrence peut être comprise comme une coquetterie d'historien, qui donne le nom savant d'une réalité grecque. Dans un contexte antique, Chateaubriand fait de même : « Tandis que nous méditations sur les révolutions des empires, nous vîmes tout à coup sortir une

---

<sup>675</sup> Le mot n'a pas d'entrée dans le *Littre* ni dans le TLFi, ni même en tant que dérivé.

<sup>676</sup> « Le commentateur et le traditionniste viennent alors et procèdent au rajustage » 1879, exemple du TLFi pour le dérivé de « rajuster ».

<sup>677</sup> Anatole France utilise le mot six fois dans *La Vie littéraire*. Il rapporte ce mot à une publication récente d'Andrew Lang, *Études traditionnistes*, Maisonneuve, 1895.

<sup>678</sup> Pour les œuvres principales : le *Chemin de Paradis* de 1895, *Anthinéa* de 1901 et *L'Avenir de l'Intelligence* de 1905. Pour les articles nous nous appuyons sur notre collecte personnelle qui n'est pas exhaustive et les articles réédités.

<sup>679</sup> Voir dans le Bailly, le *Trésor de la langue française* et le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Seul le *Dictionnaire historique* mentionne ce sens très tôt.

<sup>680</sup> *Chemin de Paradis*, 1895, « Le Miracle des muses », p. 6.

<sup>681</sup> *Anthinéa*, Livre I, 6<sup>e</sup> lettre.

<sup>682</sup> *Anthinéa*, « L'Âme des oliviers ».

Théorie du milieu de ces débris<sup>683</sup>. » Il s'agit bien d'une procession religieuse, qui part de différentes cités grecques pour rejoindre un sanctuaire, réalité qui porte ce nom de « théorie » dans les textes antiques<sup>684</sup>. Mais Maurras emploie le mot aussi en dehors de ce contexte, pour un défilé sportif et pour une rangée d'arbres, et retarde son explication.

À côté de ce sens premier qui est en réalité un sens dérivé, Maurras emploie aussi le mot dans ses autres sens, quoique moins fréquemment. La théorie a aussi le sens philosophique de contemplation. Dans une occurrence tardive, mais qui évoque le contexte des années 1885-1890, les lectures pendant les premières années de vie parisienne, Maurras explique : « D'après le Maître [Aristote], le bonheur varie comme la faculté de contempler ; plus on l'exerce, et plus on est heureux, non par un accident mais par la vertu de la *theoria* elle-même, le bonheur s'identifiant presque à la contemplation<sup>685</sup> ». Le mot apparaît sous une translittération du grec, dans une quasi citation du dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>686</sup>.

La théorie est aussi le résultat de la contemplation, mais qui s'en éloigne peu à peu, à tel point qu'on peut l'opposer à la pratique. Ainsi Comte est bien un « théoricien », mais qui se défie « des théories pures, jeux d'esprit qu'il renvoie aux académiciens. [...] Ce qu'il théorise, c'est la pratique<sup>687</sup>. » Par une sorte de jeu de mots permis par le recours plus imprécis au verbe « théoriser », Maurras révèle la perfection de l'œuvre de Comte.

Défilé, contemplation, système de pensée : comment Maurras explique-t-il cette variété de sens ?

Le grand nombre d'occurrences du terme<sup>688</sup>, relativement à son usage très étroit, montre que Maurras l'apprécie particulièrement. Il s'en explique à deux endroits. Il en fait un « nom sacré » et s'efforce de lier ses différents sens par le sens plus général de « suite », révélateur de l'« esprit de la Grèce » :

---

<sup>683</sup> Chateaubriand, *Œuvres*, Furne et Cie, 1811, t. 2, *Les Martyrs*, p. 55. Une remarque p. 370 fait remonter l'emploi de ce terme au *Voyage d'Anacharsis* de l'abbé Barthélémy : « Grâce au *Voyage d'Anacharsis*, tout le monde sait aujourd'hui qu'une Théorie veut dire une procession ou une pompe religieuse. » Le *Dictionnaire historique* confirme que le terme provient bien du *Voyage d'Anacharsis* de 1788. Voir cette édition du *Voyage*, t. 4, Chapitre 76, « Délos et les Cyclades », p. 230. Pour les fêtes de Délos, on fait venir de l'encens de toute la mer Égée : « Des députations solennelles, connues sous le nom de *théories*, sont chargées d'un si glorieux emploi ; elles amènent avec elles des chœurs de jeunes garçons et de jeunes filles. »

<sup>684</sup> Le récit le plus détaillé est peut-être celui du début du *Phédon* de Platon, I, 58b et c. Le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* consacre sept longues colonnes au sujet.

<sup>685</sup> *La Musique intérieure*, p. 38.

<sup>686</sup> Citons la traduction de l'édition que possède Maurras : « Par conséquent, le bonheur s'étend ou s'augmente à proportion de la faculté contemplative ; et plus on la possède à un degré éminent, plus aussi l'on est heureux, non pas par accident, mais par le fait même de la contemplation : car elle est elle-même d'un grand prix, en sorte qu'on pourrait dire que le bonheur est, pour ainsi dire, une sorte de contemplation. » *Éthique à Nicomaque*, X, (1178,) 8, traduction Thurot, 1886, p. 78. Maurras possède cette édition : *Les auteurs grecs expliqués d'après une méthode nouvelle : Aristote, Morale à Nicomaque, livre X*, expliqué par F. de Parnajon et traduit par F. Thurot, Hachette, 1886.

<sup>687</sup> *Avenir de l'intelligence*, chapitre « Auguste Comte ».

<sup>688</sup> Trois dans le *Chemin de Paradis*, sept dans *Anthinéa*.

L'esprit de la Grèce naquit en même temps que sa déesse. Tout ce qui s'agitait dans l'homme acquit la valeur humaine. Par exemple un savant cessa d'imaginer que le savoir consiste en un amas de connaissances ; il chercha l'ordre qui les fixe et qui leur donne tout leur prix ; où le roi Salomon<sup>689</sup> faisait des catalogues et des nomenclatures, les prédécesseurs d'Aristote essayaient cette liaison, cette suite auxquelles on affecta le nom sacré de Théories<sup>690</sup>.

Ce sens de liaison ou suite permet de comprendre la critique que fait Maurras dans son premier article savant : son compte-rendu du *Cours de Philosophie* de l'abbé Bouat. Ce cours manque de précision et d'organisation : « apporter un peu d'ordre parmi tant de bonnes intentions aurait suffi pour établir dans la théorie de la connaissance cette liaison des parties dont l'absence est malheureusement trop visible<sup>691</sup>. » Les deux sens sont ici possibles, celui de suite et celui de système. Établir une théorie de la connaissance suppose d'ordonner la suite des facultés qui permettent la connaissance.

La deuxième explication est plus linguistique : Maurras accepte d'être dit « théoricien » : « 'Théoriciens', nous essayons de voir et de faire voir, selon le vrai sens de ce mot dans le *Jardin des racines grecques*<sup>692</sup>. » Le recours étymologique au verbe « voir », θεωρομαι, et l'allusion au *Jardin des racines grecques* donnent une coloration plus scientifique à cette explication, même s'il ne s'agit pas vraiment d'une citation<sup>693</sup>. Il semble qu'ici le mot soit utilisé en mauvaise part par un adversaire et que Maurras le récupère. L'indigné, un pragmatique, lui reproche les « critiques altières des savants ou des philosophes qui se disent, par mandat de la raison ou de la science, autorisés à tracer les plans de la société future » et Maurras répond « que ce temps troublé [a] besoin de cartes, de plans, d'indications précises<sup>694</sup> ». Aimer les théories pourrait devenir un mot d'ordre, pour ceux qui aiment se réunir pour observer, penser, systématiser et défiler.

Ces deux explications ne satisferaient probablement pas un puriste de l'étymologie. La véritable explication de cette variété de sens est plutôt attribuée au substantif θεωρός<sup>695</sup>, le « théore », spectateur, celui qui voit mais aussi celui qui est envoyé pour voir, qui vient pour voir, et plus précisément encore, pour regarder. La théorie qui désigne le défilé n'est pas d'abord une

---

<sup>689</sup> « où le roi Salomon » : variante de l'édition originale de 1901 : « en juif barbare qu'il était », supprimée en 1912.

<sup>690</sup> *Anthinéa*, « La Naissance de la raison ».

<sup>691</sup> « Notes de lecture : Cours de philosophie par M. l'abbé Bouat », *Annales de philosophie chrétienne*, février 1886, transcrit par [www.maurras.net](http://www.maurras.net).

<sup>692</sup> *L'Action française* bimensuelle, 1<sup>er</sup> septembre 1904, reproduit dans *L'Action française et la religion catholique*, 1913, p. 319, qui fait allusion au livre déjà évoqué, probablement de Claude Lancelot.

<sup>693</sup> L'édition Belin de 1846 donne deux explications pour la théorie, une pour la racine grecque et une pour l'étymologie du français. Pour la première, p. 76, à propos de la racine θεωρός : « « Celui qui vient pour voir des jeux ; qui voyage pour apprendre les mœurs des peuples ; qui est élevé dans la contemplation, qui approche de Dieu ; qui a le soin des choses sacrées ; qui offre les sacrifices [...] : θεωρία, contemplation, méditation, théorie, spéculation ». Pour la seconde, p. 405-406 : « Théorie, partie contemplative d'une science ou d'un art qui s'occupe plutôt de la démonstration que de la pratique des vérités ; de θεωρία, contemplation, considération, rac. Θεάομαι, *video*. »

<sup>694</sup> *Ibid.*

<sup>695</sup> Voir le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine et le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio.

« suite » de personnes, mais l'ensemble des « spectateurs » d'un oracle. La théorie intellectuelle est le compte-rendu de ce qui est vu, pas directement le système de classement des pensées. Le théoricien n'est pas celui qui « fait voir », mais celui qui voit et contemple.

Malgré ces imprécisions, la connotation antique du terme de « théorie » est donc évidente chez Maurras. Elle lui inspire des usages déroutants et originaux, qui montrent que Maurras jusqu'aux années 1905 est aussi un savant qui s'adresse à des savants.

Les résonnances du terme « critique » forment un réseau encore plus structurant dans la pensée de Maurras<sup>696</sup>. L'auteur connaît à la fois les sens premiers du mot, formés sur le verbe grec *κρίνειν* séparer, choisir et juger, et utilise tous ses dérivés français. Il s'intéresse à toutes les formes de « critique », au rôle des « critiques<sup>697</sup> » professionnels, journalistes ou universitaires, qui forment ensemble la « critique », qui exercent plus souvent leur « esprit critique<sup>698</sup> » plutôt qu'ils ne se contentent de « critiquer<sup>699</sup> » et qui parfois même établissent des « éditions critiques<sup>700</sup> ».

Pour définir la critique, c'est-à-dire la bonne critique, procédons d'abord par négation. Que serait la mauvaise critique ? Ce pourrait être la critique négative, celle qui vise à tout démolir, la « critique métaphysique<sup>701</sup> », expression qui reprend en partie le vocabulaire des trois états de Comte. La mauvaise critique est aussi celle qui s'est fourvoyée dans l'« éclectisme » sans savoir ce que c'était : l'éclectisme, terme employé par une nouvelle école critique inconséquente<sup>702</sup>, est un « mot impropre », qui ne signifie pas la « disposition d'esprit portant à choisir sans exclusive parmi des catégories de choses ou de personnes très diverses<sup>703</sup> », mais « enferme au contraire l'idée claire du choix intelligent<sup>704</sup>. » Maurras fait explicitement allusion à la composition du mot, qui « enferme » une racine bien connue : ἑκλεκτικός signifie en effet « apte à choisir<sup>705</sup> », formé

---

<sup>696</sup> Douze occurrences de nature et fonction diverses dans *Anthinéa*.

<sup>697</sup> « Si je connais que ces morceaux appartiennent à la Dispute de Minerve et de Neptune, c'est à Pausanias, à M. Maxime Collignon, à M. Lucien Magne et à tout le cortège des historiens et des critiques que je dois ce précieux éclaircissement » *Anthinéa*.

<sup>698</sup> « La fièvre ainsi passée, je me sentis l'esprit critique, disposé à jouir des chefs-d'œuvre sans y périr. » *Anthinéa*, « Athènes antique ».

<sup>699</sup> « Un lecteur coutumier de Comte est toujours surpris d'en voir critiquer le tour abstrait ou la sécheresse rugueuse. » *L'Avenir de l'intelligence*, « Auguste Comte ».

<sup>700</sup> « cette Athènes qui vit une première édition critique d'Homère » *Anthinéa*.

<sup>701</sup> « les trois états d'affirmation théologique, de critique métaphysique et de science ou de religion positive » *L'Avenir de l'Intelligence*, « Auguste Comte ».

<sup>702</sup> Maurras vise très probablement Victor Cousin, sans le nommer ici.

<sup>703</sup> Définition par analogie du *Trésor de la langue française*.

<sup>704</sup> Maurras, « Essai sur la critique », première édition en article, *Revue encyclopédique Larousse*, 26 décembre 1896, chap. III p. 971. La phrase est plus longue dans la réédition sous le nom *Prologue d'un essai sur la critique*, La Porte étroite, 1932 : « une idée fort claire de choix intelligent et d'exacte sévérité ».

<sup>705</sup> *Dictionnaire grec-français* de Bailly.

sur le verbe ἐκλέγω, qui signifie « choisir ». Le mot a le même étymon que le verbe « élire ». L'éclectique, comme tout critique, devrait élire<sup>706</sup>.

Comme le verbe grec, le verbe français « critiquer » appelle ceux de « discerner », « juger », « choisir ». La critique « consiste très précisément à choisir<sup>707</sup> ». Plus précisément, appliqué à la critique littéraire : « La critique littéraire proprement dite consiste à discerner et à faire voir le bon et le mauvais dans les ouvrages de l'esprit. » Le critique doit être cohérent dans ses critères<sup>708</sup>, c'est-à-dire ne pas aimer Hugo s'il aime Racine : celui qui ne considère pas les lettres comme un « passe-temps » mais comme une « passion [...] entend bien que, s'il aime Racine pour les raisons précises et essentielles qui font que Racine est Racine, on ne saurait *aimer* en même temps Hugo<sup>709</sup> ». Nous rencontrons ici le premier signe du bon critique : sa logique rigoureuse.

Après la logique, l'intelligence est une deuxième qualité requise, la capacité à comprendre, l'empathie. Mais l'intelligence ne doit pas être préférée au discernement, contrairement à ce qui est arrivé avec le romantisme : « Plus soucieuse d'intelligence (c'était le mot dont on usait) que de jugement, la critique servait et favorisait ce penchant<sup>710</sup> » : les œuvres romantiques sont devenues de plus en plus excentriques, « bizarres », s'éloignant des « meilleurs modèles », flattés par la critique mais se coupant du « public moyen ». Or la critique ne doit pas être « complaisance<sup>711</sup> ».

Cela ne veut pas non plus dire qu'il n'entre pas, dans le jugement critique, de sentiment ou de goût personnel. Le sentiment alors n'est pas l'emportement fugace, mais la sensibilité éduquée, la « sensibilité réfléchie<sup>712</sup> ». C'est cette sensibilité qui est le point de départ du critique : « Il faut [que la sensibilité] soit abondante. Les impressions fines, riches, fortes, rapides, forment déjà comme l'aliment et le moteur, brut encore, de la verve critique<sup>713</sup>. » Juste après avoir fait une place à la sensibilité, Maurras réaffirme la prépondérance du choix : « sans le choix, point de critique<sup>714</sup> ».

Ces trois qualités, logique, intelligence, sensibilité, se retrouvent chez le critique. Dans un musée d'Athènes, Maurras est stupéfait par l'expression du visage d'une statue d'Apollon, qui

---

<sup>706</sup> « Le critique élit, entre les impressions d'art qu'il a recueillies dans les livres, celles qui lui plaisent ; et il repousse le reste. » « Essai sur la critique », chap. III, p. 971. Réédition en 1932 : « celles qui lui ont plu, repousse et exclut tout le reste ». L'ajout fait ressortir le préfixe « ex- », présent dans « exact » et « exclut », mais absent en 1896.

<sup>707</sup> *Prologue d'un essai sur la critique*, chap. II, 1932 (absent en 1896).

<sup>708</sup> Maurras n'utilise pas encore dans ces années ce mot de « critère », qui se développe peu à peu.

<sup>709</sup> Prologue, III, p. 971. Variante en 1932 : « il ne saurait en même temps aimer Hugo pour les raisons qui le font différer des autres et qui le font aimer d'être lui. »

<sup>710</sup> *L'Avenir de l'intelligence*.

<sup>711</sup> « Choisir n'est pas exclure, ni préférer sacrifier. Une critique enthousiaste est le frein de la complaisance ; un enthousiasme critique donne à la sagesse le frein dont elle a besoin, elle aussi. » *Anthinéa*.

<sup>712</sup> « Essai sur la critique », 1896, III, p. 971 ; 1932, IV.

<sup>713</sup> Prologue, III, p. 970 ; variante sur l'article en 1932 « Des impressions fines ».

<sup>714</sup> Prologue, III, p. 970.

réunit tous les critères du bon juge : ses « lèvres goûtent et savourent. N'en doutons plus, nous assistons à un effort de sensibilité et d'intelligence critiques<sup>715</sup>. »

Quelle est la place de la critique dans les œuvres de l'esprit ? Maurras s'éloigne alors du vocabulaire du juge pour adopter celui du travailleur, pour mettre en valeur le critique. Celui-ci est autant créateur et producteur que le poète : « les deux ouvrages sont les mêmes, exactement. Il n'y a de différence réelle que dans le sujet<sup>716</sup> ». Les poètes extraient leurs œuvres à partir du monde et les critiques extraient leurs œuvres à partir des œuvres des précédents. Maurras multiplie les verbes d'action : menuiser, tourner, produire, restituer, extraire, tirer, applicables aux deux arts. On pourrait même compenser l'infériorité ordinaire où est tenue la critique en suggérant que « la matière du critique [est] peut-être d'un grain plus fin<sup>717</sup>. » Ici donc, l'on s'éloigne de l'étymologie de la critique pour approcher une autre, celle de la poésie, que Maurras considère régulièrement comme un acte<sup>718</sup>, d'après l'ambiguïté étymologique bien connue du ποιητής, l'artisan et le poète.

Ce réseau de mots, réunis pour des critères à la fois formels et sémantiques, montre encore à quel point le lexique antique est prégnant dans le français de Maurras, non pas de manière superficielle par quelques allusions isolées, mais de manière profonde par sa cohérence et sa récurrence. On mesure aussi à quel point la pensée peut être structurée par les mots auxquels elle fait appel.

Concluons sur le refus de l'esthétique. Élisabeth Décultot justifie qu'on aborde le sujet par la question du vocabulaire : « Avant d'être envisagée comme l'histoire d'une discipline philosophique, l'esthétique peut être envisagée comme l'histoire d'un mot<sup>719</sup> », un mot qui « pénètre difficilement en France<sup>720</sup> ». Nous l'avons constaté d'une part chez Maistre, qui tourne en ridicule le mot et d'autre part chez Comte qui l'emploie, mais dans un sens inattendu, étymologique, qui qualifie le domaine affectif, la sensibilité<sup>721</sup>. Charles Bénard, le traducteur de l'*Esthétique* d'Hegel, conscient que le mot pose problème, écrit en 1840 : « C'est le nom qui a été

---

<sup>715</sup> Anthinéa, I, 3 « Athènes antique », XII.

<sup>716</sup> Prologue, I, p. 969 ; variante 1932 : « sont exactement les mêmes ».

<sup>717</sup> Prologue, I, p. 969.

<sup>718</sup> « le poème, qui est l'acte par excellence », « Ironie et Poésie », Gazette de France, 12 décembre 1901. « Ses vers sont maçonnés de main d'ouvrier. » « Les jeunes Félibres », *La Plume*, 1<sup>er</sup> Juillet 1891.

<sup>719</sup> Élisabeth Décultot, « Ästhetik/esthétique, étapes d'une naturalisation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 2002, n° 34, p. 7.

<sup>720</sup> « Ästhetik/esthétique », p. 9.

<sup>721</sup> Comte qualifie l'architecture comme moins « esthétique » que la sculpture, parce qu'elle demande plus de technique. Comme l'écrit Laurent Fedi : « Le critère de démarcation entre l'art au sens esthétique et la technique en général n'est donc pas la recherche désintéressée du beau mise en concurrence avec la satisfaction des besoins », mais « le critère est relatif à nos facultés : l'art concerne le sentiment et l'imagination, la technique l'activité. » « Auguste Comte et la technique », *Revue d'histoire des sciences*, 53, 2, 2000, p. 273.

donné à la science du beau et à la philosophie de beaux-arts. Ce mot, dérivé du grec (αἴσθησις, sensation<sup>722</sup>), conviendrait sans doute mieux à une théorie de la sensibilité, mais il est aujourd'hui consacré par l'usage<sup>723</sup>. » Avec Maurras, nous verrons la combinaison des deux traitements : Maurras refuse le mot dans le sens que lui a donné Comte.

Une recherche des occurrences en contexte dans le XIX<sup>e</sup> siècle montre que le mot s'acclimate peu à peu dans le lexique français, non pas dans le sens de Comte mais dans celui de Kant, avec des détours. Le terme conserve au milieu du siècle un sens savant, associé à une pensée abstraite, académique : Sainte-Beuve souligne son emploi du mot en 1840, « nous aurons encore occasion d'ajouter quelques mots sur la théorie littéraire et esthétique (comme on dit) ». Cet usage se retrouve chez les Goncourt en 1863, qui mettent à distance « les statues vantées par les cours et les manuels d'esthétique » et en 1864 « le monde de la haute philosophie, le monde de l'esthétique pure ». Le mot est banalisé dans les années 1880, et prend le sens relatif qu'il a aujourd'hui : l'esthétique d'un tel ou d'un tel. Bourget écrit en 1885 : « on constate aussitôt que l'esthétique des divers romanciers que j'ai cités diffère profondément de celle des frères de Goncourt ». Ce sens perdure, en tant que théorie du beau, non pas en général, mais en fonction d'une œuvre, d'un objet, d'un auteur. Renan écrit en 1890 : « On a délicatement fait sentir combien les chefs-d'œuvre de l'art antique entassés dans nos musées perdaient de leur valeur esthétique. » Remy de Gourmont emploie le mot, en 1899, dans le titre *Esthétique de la langue française*. Ce titre « veut dire : examen des conditions dans lesquelles la langue française doit évoluer pour maintenir sa beauté, c'est-à-dire sa pureté originelle » d'après la première phrase du texte. Il faut néanmoins remarquer une exception notable, Bergson, qui se distingue du mouvement général. Il semble revenir au sens sentimental premier en 1889 : « Ainsi les intensités croissantes du sentiment esthétique se résolvent ici en autant de sentiments divers » : on ne comprend pas l'esthétique par un examen, mais par un « sentiment ». On sait que Maurras est informé de l'actualité de la pensée de Bergson<sup>724</sup>. C'est peut-être ce sens qui est présent à l'esprit de Maurras quand il écrit :

L'esthétique est la science du sentiment. Si l'on passait sa vie à examiner ce qu'on sent, l'âme du naturel aurait vite fait de sécher. L'auteur se félicite, bien loin qu'il s'en excuse, d'avoir jeté en ce

---

<sup>722</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 6, 1142, définit la sensation également comme un moyen de connaissance : « non pas tel que ceux qu'on éprouve à l'occasion des choses particulières, mais tel que celui qui nous fait reconnaître par exemple que le triangle est l'élément des figures mathématiques ».

<sup>723</sup> « Ästhetik/esthétique », p. 9.

<sup>724</sup> Il a dans sa bibliothèque *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 (non coupé) et *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit* de 1896 (coupé).

petit livre des réflexions sur maint sujet bien étranger à l'esthétique<sup>725</sup>. Les lettres aux *Jeux olympiques* sont de simples comptes-rendus.

Cette citation a été le point de départ de notre réflexion. Sa place, dans la préface d'*Anthinéa*, lui donne une valeur de manifeste. Mais, prise dans un contexte trop large, la dénonciation paraît brusque et décalée. Maurras veut-il réduire le jugement du beau à un instinct stupide ? La réflexion est-elle nécessairement un dessèchement ? Maurras précise lui-même son idée plus loin dans *Anthinéa*. L'impression du beau n'est pas nécessairement instinctive et impossible à partager :

Aussitôt que le beau lui cause de l'ennui, un honnête homme s'examine et travaille à se corriger<sup>726</sup>.

Le beau dépend de la morale sociale, savoir le reconnaître est utile pour être « honnête homme<sup>727</sup> », mais le beau relève surtout du goût, qui n'est pas le sens et qui n'est pas non plus l'intellect. On peut éduquer le goût, l'impression du beau, on peut le « corriger », alors qu'on ne peut mesurer le sentiment, l'« examiner », en faire l'objet d'une science. Le « sentiment » pour Maurras c'est le vague à l'âme, la passion destructrice, ce que présentent à la conscience les sens trompeurs et changeants. La proposition qui établit que « la sensation est égale à l'idée, l'idée est une opération de la sensibilité » est une « horreur<sup>728</sup> ».

Mais ce qui a été notre point de départ est en réalité une conclusion : la réflexion de Maurras sur ce sujet remonte à 1886, la rédaction d'un compte-rendu sur les *Leçons de philosophie* d'Elie Rabier. Ce professeur de philosophie, alors haut placé<sup>729</sup>, nomme un chapitre : « L'esthétique n'est pas une science rigoureuse<sup>730</sup>. » Il explique que l'esthétique ne permet pas de juger « avec certitude du beau et du laid », parce que le beau n'est pas la « conformité à un idéal défini et connu ». Rabier le répète : l'esthétique ne peut pas être une « science positive et rigoureuse ». Le beau doit donc être distingué du bien et du vrai : « la précision des idées [a] plus à perdre au rapprochement si ordinaire de ces trois notions. » Le beau ne relève pas tant du « jugement » que du « plaisir », de « l'agréable<sup>731</sup> », du « sentiment » : « Le sentiment du beau est un *plaisir*, ou, pour dire la même chose sous forme objective, le beau c'est ce qui plaît, c'est

---

<sup>725</sup> « des réflexions sur maint sujet bien étranger à l'esthétique » : variante en 1912 : « beaucoup de réflexions étrangères à l'esthétique ».

<sup>726</sup> *Anthinéa*, Préface.

<sup>727</sup> Cette pensée rencontre un étonnant écho avec Renan, lui qui a écrit dans *L'Avenir de la science* : « Je conçois de même pour l'avenir que le mot morale devienne impropre et soit remplacé par un autre. Pour mon usage particulier, j'y substitue de préférence le nom d'esthétique. En face d'une action, je me demande plutôt si elle est belle ou laide, que bonne ou mauvaise, et je crois avoir là un bon criterium ; car avec la simple morale qui fait l'honnête homme, on peut encore mener une assez mesquine vie. »

<sup>728</sup> « Notes de lecture : Cours de philosophie par M. l'abbé Bouat », *Annales de philosophie chrétienne*, février 1886.

<sup>729</sup> Yves Verneuil, « Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire : Elie Rabier », *Histoire de l'éducation*, 110, 2006, p. 111-139.

<sup>730</sup> Rabier, *Leçons de philosophie*, Hachette, 1886, vol. 1, p. 625.

<sup>731</sup> Rabier, *Leçons de philosophie*, éd. cit., p. 632.

l'agréable<sup>732</sup>. » Maurras commente lui-même ce passage, en reprenant le même glissement du jugement au sentiment<sup>733</sup>. Le jugement du beau ne peut s'établir par une « comparaison entre une beauté concrète » et un « type unique de la beauté » qui fait défaut. L'« esthétique » s'oppose au « positif », comme le jeu s'oppose au travail. Le sujet de l'esthétique lui fait évoquer Kant, comme Rabier, malgré l'écart des pensées<sup>734</sup> : le beau s'intéresse à la forme qui n'a pas d'utilité, il est donc « selon le parler de Kant, une fin en soi, une fin désintéressée ». Maurras reprend le même jugement négatif en 1888, à Penon : « beaucoup de critiques » se sont trompés, « parce qu'au lieu de sentir, ils comparaient ». Or « ce ne sont pas les esthétiques qui restent, mais les œuvres<sup>735</sup> », ce qui ne veut pas non plus dire que la critique soit inutile, parce qu'elle ouvre « des points de vue inattendus qui stimulent la création ».

Avant que Maurras ne trouve la formule du « point de perfection » avec la lecture de Maxime Collignon, pour un temps donc, le beau se trouve emporté avec le sentiment, mais pour longtemps, l'esthétique est discréditée. La question n'est pas close, elle laisse même Maurras interrogateur, comme il se montre dans une lettre à Penon à la même époque : « Croyez-vous qu'il y ait une science du Beau, des principes métaphysiques dont on puisse la déduire<sup>736</sup> ? »

Les autres rares occurrences du terme « esthétique » dans les textes du premier Maurras concordent avec ce que nous venons de voir.<sup>737</sup> » C'est donc paradoxalement par le détour de la critique du jugement de goût que Maurras revient au sens initial de l'ἄσθησις grecque. Maurras n'ignore pas la constitution de l'*Ästhetik* allemande mais s'en éloigne par la critique de l'idéalisme.

Notre intuition trouve donc sa confirmation dans cet ultime exemple : celui qui connaît le latin et le grec n'écrit pas le même français que celui qui ne le connaît pas. La présence de radicaux latins et grecs dans le vocabulaire français fait préférer certains mots pour leur pouvoir évocateur et argumentatif. Étudier le vocabulaire, c'est-à-dire la composition et le sens en discours des mots qu'emploie un auteur, est donc pertinent pour mesurer l'innutrition antique.

---

<sup>732</sup> Rabier, *Leçons de philosophie*, éd. cit., p. 632.

<sup>733</sup> « Notes de lecture : Leçons de philosophie par M. Elie Rabier », *Annales de philosophie chrétienne*, Avril 1886, avant-dernier paragraphe de l'article.

<sup>734</sup> Kant oppose la satisfaction de l'agréable et celle du beau. L'agréable plaît au sens, il est donc intéressé. *Critique du jugement*, traduction Barni, 1846, p. 69.

<sup>735</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 258-259.

<sup>736</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 164 et cité dans l'introduction p. 27.

<sup>737</sup> Dans le panorama qu'il dresse de la critique, Maurras évoque une catégorie de la critique « supra-scientifique », qui est la critique des « esthéticiens ». Brunetière s'y trouve, lui qui « ne semble point voir que le jugement esthétique est chose bien plus délicate, encore que plus simple : un cas de sensibilité ». On note une occurrence dans « Le Romantisme féminin », 1905, p. 239 qui oppose « l'esthétique du caractère » et « l'esthétique de l'Harmonie » chez la femme, opposition qui sera commentée par Thibaudet. Dans la préface du *Chemin de Paradis* on lit : « Nos aïeux du douzième siècle [...] voulaient que tout vrai plaisir, esthétique ou de connaissance, demandât un acte d'amour. » À Penon, juillet 1888, p. 258 « Que voulez-vous dire en constatant que telle esthétique vieillit ? [...] Que, le naturalisme s'éclipsant, je devrais me tourner vers le symbolisme ? »

Par opposition au premier chapitre où les sources étaient plus abondantes sur Maurras, nous remarquons que c'est Maistre qui a le plus étudié et pratiqué les langues anciennes pendant sa maturité. Il a un sentiment plus grand de la séparation des langues et de leur indépendance. La langue française ne devient pas plus riche si on lui ajoute des mots savants formés sur le latin et le grec, mais si l'on retrouve le vrai sens des mots. Comte s'est construit un vocabulaire personnel, plus propre à lui que celui de Maistre, plus intime et étrange. Il a une manière toute latine d'utiliser les adjectifs, de les faire attendre pour faire comprendre l'implication concrète de ses phrases<sup>738</sup>. Entrer dans son édifice nécessite de s'habituer à ses mots et ses métaphores récurrentes. Maurras aussi met en valeur la profondeur de son vocabulaire en jouant sur les étymons grecs et latins, quoique de manière plus éparse et clairsemée, du fait de la nature de son œuvre qui ne contient pas de système complet.

On remarque enfin que la conscience antique des auteurs est fortement liée à leur actualité, savante, géopolitique, linguistique : ce n'est pas par négligence envers leur temps que Maistre, Comte et Maurras recherchent le sens initial de « monde », « positif » et « esthétique », mais pour dépasser les débats. Notre axiome est vérifié : plus ils retournent à l'antique, plus ils se montrent neufs.

### Conclusion de la première partie : les savoirs antiques

Au cours de cette partie nous avons passé en revue tous les savoirs antiques de nos auteurs, savoirs linguistiques, littéraires, historiques, juridiques. Nous avons montré que Maistre était un habile latiniste, que Comte n'avait pas tout oublié de sa formation classique, que Maurras lit les Grecs jusqu'à son dernier souffle. Nous pouvons préciser la définition qu'ont nos auteurs de l'Antiquité : pour Maistre surtout les poètes latins et les penseurs grecs, depuis Homère jusqu'à Origène ; pour Comte, quelques symboles qui concentrent l'attention, comme Aristote ou Cicéron ; pour Maurras, une Antiquité plus méconnue, plus clairsemée, avec des archaïques et des fragmentaires. Le théâtre également a une place grandissante, avec Euripide pour Comte, auquel s'ajoute Sophocle pour Maurras.

La légitimité de faire dialoguer ensemble les trois auteurs se manifeste à nouveau, même si les évolutions de l'enseignement au XIX<sup>e</sup> siècle sont considérables. Nous avons vu que chacun emprunte des mots aux autres, le « nécessaire » de Maistre se retrouve chez Comte, le « prosélytique » chez Maurras, ainsi que l'ampleur du « positif » de Comte chez Maurras. Le

---

<sup>738</sup> Nous avons étudié la richesse de l'adjectif « positif », mais les adjectifs sont innombrables chez Comte, citons par exemple la « théorie féminine », le « chétif office polytechnique », la « tardive quiétude », la « rétrogradation théologique ». La référence à la chose dont il parle n'est présente ici que dans l'adjectif. Citons aussi ces expressions où l'adjectif forme avec le nom un groupe inséparable comme le « régime romain » ou l'« état positif ». Chez Comte, le nom ne suffit pas, il faut toujours lui joindre un adjectif.

dialogue peut être aussi de notre fait, comme nous l'avons vu avec le refus de l'esthétique chez Maistre et Maurras et sa transformation chez Comte.

Une fois le socle de l'innutrition posé, il ne fait plus de doute que l'écriture de nos trois auteurs est influencée par leur culture antique, par la conscience qu'ils ont de s'inscrire dans une histoire longue, de reprendre des genres littéraires déjà pratiqués, d'employer une langue aux riches évolutions. Si les contemporains ont dévoyé l'héritage antique, les outils antiques en revanche ne sont pas usés. Il est donc temps de s'interroger sur la transformation de l'Antiquité à travers l'histoire : nos auteurs sont-ils conscients de la vaste réception de l'Antiquité ?

## Deuxième partie : la critique de l'Antiquité

Nous avons vu apparaître dans la première partie de nombreuses fonctions de l'Antiquité. À l'école, on apprend les langues, l'histoire et les sciences de l'Antiquité. Cette formation donne à l'adulte des modèles pour écrire, vivre et penser, quel que soit son métier. Le rapport le plus ordinaire aux différents modèles proposés par l'Antiquité est celui de l'imitation. L'Antiquité fournit des canons à vénérer, des types à admirer, et par extension des modèles à reproduire, auxquels se conformer, des moules pour toute action et création ultérieures. Mais l'imitation a été sévèrement remise en cause depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Si imiter ne veut plus dire que répéter au XIX<sup>e</sup> siècle, est-ce une raison pour abandonner toute référence au passé ? Nous verrons dans cette partie que nos auteurs sont très critiques envers l'Antiquité, surtout envers la Grèce, mais notre idée est que, plus que l'Antiquité elle-même, c'est un mauvais rapport à celle-ci que nos auteurs dénoncent.

À la place de l'imitation, nous essaierons de définir le modèle de la continuation, modèle de pensée à la fois historique et esthétique. La continuation intègre la critique, le tri, parce que pour les trois auteurs, la tradition est liée à la critique<sup>1</sup>. Il ne s'agit jamais de tout imiter mais de conserver le meilleur. Nous étudierons dans la troisième partie la dimension proprement créatrice. Cette réflexion sur l'imitation se développe en trois étapes, suivant une progression au cours du siècle. Chez Maistre le modèle de l'imitation demeure malgré des remises en cause, chez Comte il est nettement mis à distance, chez Maurras, le modèle de la continuation est explicite et l'imitation n'est plus qu'un souvenir.

Cette partie sera divisée en deux chapitres, le chapitre 3 consacré à la critique des Anciens, c'est-à-dire au tri que nos auteurs opèrent dans l'Antiquité, entre les peuples antiques, entre les cités grecques et entre les régimes politiques grecs, avec en point culminant la critique de la démocratie grecque qu'ils définissent comme le premier des contre-modèles. Le chapitre 4 sera

---

<sup>1</sup> Maurras formule cette idée progressivement au cours de son œuvre. Le point d'aboutissement est l'affirmation nette que « la vraie tradition est critique » dans *Mes idées politiques*, 1937, deuxième partie. Dans notre période, elle s'exprime confusément en 1896 dans l'« Essai sur la critique ». Le paragraphe qui nous intéresse commence abruptement, après une suppression non justifiée, matérialisée par une ligne de points : « Mais les traditions sont diverses. Comme pour les peuples et les époques qu'elles expriment, comme pour les hommes de ces temps et de ces nations, on peut marquer entre elles des différences et, en outre, des primautés, dont nul autre que la nature n'est coupable, à moins qu'on n'en accuse, comme il est possible, l'histoire ou la politique. La critique n'est point chargée de redresser les injustices de la fortune, mais d'en observer les effets. » *Revue encyclopédique Larousse*, 1896, p. 973. Lors de la réédition, le texte devient : « Malgré tout, ils subissent la tradition, qu'ils nient. [...] Une vraie tradition est examinée avant d'être acceptée. La fausse liberté ignore jusqu'au joug que lui fait porter sa faiblesse. Toutes les traditions ne se valent pas. Comme pour les peuples et les époques qu'elles expriment, comme pour les hommes de ces temps et de ces nations, on peut marquer entre elles des différences et, par suite, des primautés, dont nul autre que la nature n'est coupable, à moins que l'on n'en charge, comme il est possible, l'histoire ou la politique. La critique n'a pas mission de redresser les injustices de la fortune, mais d'en apprécier les effets. » Il écrit aussi « il n'est pas vrai que la tradition soit un bloc dont on ne peut rien détacher » (« Politiques et archéologues », 16 juillet 1896, *Le Soleil*)

consacré à la critique des réceptions, c'est-à-dire à la prise en compte par nos auteurs de ce qu'est devenu « l'Antiquité après l'Antiquité », des discours que chaque époque a tenus sur l'Antiquité, depuis le discours romain sur la Grèce au discours révolutionnaire, en passant par les querelles religieuses.

## Chapitre 3 : la critique des Anciens

Ignorance et immoralité sont les deux reproches principaux que nos auteurs adressent aux Antiques. Les Anciens sont coupables non seulement d'erreurs mais de mensonges. Le domaine de la politique est concerné, mais aussi le domaine de la sexualité, des savoirs et de la religion. Les Grecs attirent surtout les reproches.

Comte est certainement le plus critique à l'égard des Anciens, mais Maistre formule les blâmes les plus dévastateurs et les plus cités par les autres contre les Anciens. Les critiques de Maurras paraissent plus circonscrites, plus conventionnelles. Nous nous intéresserons à deux domaines : d'abord les marges de l'Antiquité, puis la Grèce.

### Les Gaulois et les Égyptiens ne sont pas nos ancêtres

Avant de faire le tri dans l'Antiquité, il faut la définir. Les Gaulois et les Égyptiens en font-ils partie ? Les discours sur ces deux peuples sont tellement multiples et mouvants que leur contextualisation est délicate. Les Gaulois et les Égyptiens antiques sont la source de deux mythes d'ancêtres, tout à la fois très exotiques et très proches, comme peuvent l'être les membres d'une même famille. Les Égyptiens occupent une grande place dans la réception classique de l'Antiquité. Pour Bossuet, « tout commence<sup>2</sup> » avec les Égyptiens : les arts et les lois<sup>3</sup>. Malgré des critiques au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, l'admiration de Bossuet continue jusqu'à Bonald, qui fait commencer la partie historique de sa *Théorie du pouvoir* de 1796 par un chapitre admiratif envers l'Égypte. Le chapitre de Bonald commence précisément par une citation de Bossuet : « L'Égypte était le plus beau pays de l'univers<sup>5</sup> ». Nul besoin de s'intéresser à une quelconque chronologie, l'Égypte est un modèle immobile et intemporel. Bonald admire justement le « génie de l'immortalité<sup>6</sup> » égyptien, la capacité de ce peuple à s'inscrire dans la durée. Pour ce penseur, les Égyptiens fournissent « le type et le modèle » intangibles de la « constitution naturelle des sociétés politiques<sup>7</sup> », ce qui n'est pas loin de dire « le modèle que nous devrions avoir ». La réception des

---

<sup>2</sup> Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1681, p. 11.

<sup>3</sup> Sur la réception des Égyptiens, l'ouvrage de référence est celui de Jurgis Baltrušaitis, *La quête d'Isis, essai sur la légende d'un mythe*, Flammarion, [1<sup>ère</sup> éd. 1985], 1997, même s'il n'aborde que le point de vue révolutionnaire.

<sup>4</sup> Nous avons étudié la position de Voltaire, qui reproche aux Égyptiens ce qu'il reproche aux juifs, d'être serviles et cléricaux, dans un article à paraître aux PUM.

<sup>5</sup> Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, éd. cit., p. 453, cité dans Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, 1796, t. I, p. 134.

<sup>6</sup> Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, éd. cit., p. 137

<sup>7</sup> Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, éd. cit., p. 173.

Gaulois est moins glorieuse<sup>8</sup>, mais en grande progression. Les Gaulois ont gagné l'estime de nombreux contemporains, ont été mis en valeur au point d'être de plus en plus acceptés comme « nos ancêtres<sup>9</sup> », notamment par Chateaubriand<sup>10</sup>.

Néanmoins chez nos auteurs, ces deux peuples restent à la marge de la véritable Antiquité, la grecque et la latine des siècles classiques et païens. Maistre, Comte et Maurras sont étonnamment d'accord sur le sujet : nos ancêtres ne sont pas les Gaulois et la civilisation ne doit pas grand-chose aux Égyptiens. Les Français doivent d'être ce qu'ils sont à la conquête romaine, qui a transmis l'héritage de la Grèce, non pas aux Gaulois ou aux Égyptiens, ni éventuellement aux Celtes, aux Atlantes ou aux Francs. La citation suivante montre une véritable communauté de pensée : « On a dit que la France fut faite par des évêques. Rien de plus vrai : par des évêques qui parlaient latin et qui aimaient le grec<sup>11</sup> ». Il est difficile d'y attribuer un auteur : Maurras cite et complète Maistre, qui lui-même citait l'historien Edward Gibbon. Comte ne reprend pas la formule, qui met peut-être trop en avant les évêques, mais il approuve la continuité de la Grèce dans Rome et de Rome dans la France. Une des preuves, non des moindres, que nos trois auteurs ne peuvent être favorables aux Gaulois et aux Égyptiens, est donnée par l'axiome des « amis de nos ennemis » : les défenseurs des Gaulois et des Égyptiens qui font le plus parler d'eux sont les anticléricaux et les révolutionnaires, dont il s'agit de se démarquer.

Pour Comte, on peut même traiter ensemble la Gaule et l'Égypte<sup>12</sup>, comme exemples de peuples attardés – Comte utilise le terme de « spontanés » –, parmi tant d'autres, soumis au « grand système théocratique des castes » :

Aussi ce grand système théocratique des castes s'est-il jadis pleinement réalisé en Égypte, dans la Chaldée, dans la Perse, etc.; il s'est prolongé jusqu'à nos jours dans la partie de l'Orient la moins exposée au contact graduel de la race blanche, à la Chine, au Japon, au Thibet, dans l'Indostan, etc. ; par suite d'influences analogues, on l'a de même essentiellement retrouvé au Mexique et au Pérou, à l'époque de la conquête, sans qu'une telle similitude puisse, du reste, y motiver aucune induction raisonnable sur des communications peu compatibles avec l'esprit de ce régime. Outre cette multiplicité d'exemples décisifs, qui suffirait à constater directement la spontanéité fondamentale

---

<sup>8</sup> Jean-Louis Brunaux souligne que le discours majoritaire au XVIII<sup>e</sup> siècle est hostile aux Gaulois : « La diffusion très large de la littérature antique et une formation scolaire pour une grande part construite sur l'étude de ces textes, César, Cicéron et Tite-Live surtout, avaient répandu l'image de Gaulois querelleurs et indisciplinés et de druides, sages n'hésitant pas à recourir à de telles pratiques [les sacrifices humains]. Ce sont ces caractères frustes et ces coutumes condamnables qui dissuadèrent ces historiens [du XVIII<sup>e</sup> siècle] de reconnaître dans les Gaulois les ancêtres, en ligne plus ou moins directe, des Français. » *Les Druides*, p. 68.

<sup>9</sup> Un volume important est consacré à la réception des Gaulois et à la formation d'un « mythe gaulois » au XIX<sup>e</sup> siècle : *Nos ancêtres les Gaulois*, actes du colloque de Clermont-Ferrand, juin 1980, dirigé par Paul Viallaneix et Jean Ehrard, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1982, p. 146.

<sup>10</sup> Bien avant Lavisse, Chateaubriand a écrit « les Gaulois, nos premiers ancêtres », cité par Béatrice Didier dans les actes de *Nos ancêtres les Gaulois*, « Le mythe du Gaulois chez Chateaubriand », p. 146.

<sup>11</sup> « Les projets de M. Combes », *La Semaine de Paris*, 24 décembre 1895, cité par Leon S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, p. 212.

<sup>12</sup> Voltaire considérait aussi les deux peuples comme semblablement soumis à la théocratie, c'est-à-dire au pouvoir des prêtres : *La Philosophie de l'Histoire*, OC, Oxford, t. 59, p. 118.

d'une semblable organisation, on en peut signaler des traces plus ou moins caractéristiques dans tous les cas de civilisation indigène ; comme, par exemple, pour notre Europe occidentale, chez les Gaulois et chez les Étrusques<sup>13</sup>.

C'est la seule allusion aux Gaulois dans toute l'Histoire de l'Humanité dépeinte au cours des six énormes volumes du *Cours*. Les Gaulois, qualifiés en outre imprécisément de « civilisation indigène », ne méritent pas plus de développements. D'autres sources confirment ce mépris, notamment une lettre personnelle de 1816 : « J'aimerais mieux vivre médiocrement en Amérique que de nager dans l'opulence dans l'Anglo-Germano-Latino-Hispanico-Gaule<sup>14</sup> ». La minuscule et rétrograde Gaule-France, qui n'est qu'un fragment de l'Europe désunie, ne fait pas le poids face à la belle et grande Amérique – c'est du moins ce qu'il pense dans ces années de tentation envers l'Amérique.

Si le peuple gaulois n'a aucune spécificité, il n'en est pas de même avec la Gaule, qui a malgré tout une position géographique enviable. Dans le *Système*, Comte se permet une digression sur la Gaule, par rapport au vrai sujet que sont les conquêtes romaines. Rome avait besoin de la « position intermédiaire » de la Gaule et de son accès à « l'Océan », pour la « consistance<sup>15</sup> » de son Empire. Mais Comte s'étonne que l'Espagne ait été conquise plus vite que la Gaule, alors qu'elle est plus éloignée géographiquement de Rome. Comment expliquer ce retard ? Par le mauvais caractère des Gaulois :

la contiguïté paraissait exiger que la Gaule fût conquise avant l'Espagne. [... Mais] elle présentait de grands obstacles, pour soumettre une nation belliqueuse, unie par l'influence théocratique, qui, loin d'y pouvoir détourner des expéditions, les y provoquait, afin d'y retarder l'imminente prépondérance des guerriers sur les prêtres. Ainsi, la conquête de la Gaule dut naturellement compléter la principale incorporation, et ne put s'opérer que quand Rome eut pleinement développé sa puissance<sup>16</sup>.

La Gaule a été plus longue à coloniser que l'Espagne, parce que les Gaulois constituent une nation attardée et « belliqueuse », d'autant plus belliqueuse qu'elle est « unie par l'influence théocratique », c'est-à-dire probablement que les « prêtres » se plaisent à provoquer des expéditions afin de chasser les hommes en âge de combattre, pour garder le contrôle sur la société. On voit bien que Comte se place toujours du côté des Romains. Le point de vue de Comte est celui de César, qui décrit justement la cohabitation des prêtres et des guerriers, qu'il nomme druides et chevaliers<sup>17</sup>, et les difficultés de la conquête. Lorsque Comte considère que « la possession de la Gaule offrit d'abord peu d'intérêt<sup>18</sup> », l'intérêt est celui du Romain ; les retards

---

<sup>13</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>14</sup> Lettre du 29 octobre 1816 à Valat, 1870, p. 21.

<sup>15</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., 3, p. 379.

<sup>16</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., 3, p. 380.

<sup>17</sup> *De Bello Gallico*, 6, 13-16.

<sup>18</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., 3, p. 380.

dans la conquête sont autant de retards sur le sens de l'histoire. Les Gaulois sont comme les Étrusques, une peuplade, à qui la civilisation ne doit rien, qui habitait sur une terre idéalement située avant qu'une autre peuplade plus dynamique ne les colonise.

Malgré certains points communs, on ne peut pas non plus identifier l'Égypte et la Gaule. L'Égypte représente un cas bien plus abouti de régime théocratique que la fumeuse Gaule. Quoique Comte n'aime pas nommer les peuples<sup>19</sup>, parce que l'Égypte n'est qu'une « qualification purement historique<sup>20</sup> » qui correspond à un mode de développement spontané et universel, il faut reconnaître une description de l'Égypte ancienne quand il décrit l'âge théocratique, objet de chapitres entiers dans le *Cours* et dans le *Système*. Méthodiquement, Comte commence par recenser tout ce que ce régime a d'admirable, son ordre presque inébranlable, avant de le délaissier comme excessivement hostile au progrès.

Ce que le régime égyptien a de remarquable, c'est sa stabilité : « la stabilité constitue évidemment son premier attribut<sup>21</sup> ». Il est stable parce qu'il est très ordonné, que les fonctions ne se transmettent qu'à l'intérieur de castes séparées et soumises et par hérédité. Les castes sont soumises à une « caste suprême » qui correspond au rêve de la plus grande généralité chez Comte. La « généralité et la plénitude » des hommes d'État de la Grèce et de Rome, déjà « si supérieures » à tout ce que propose la modernité, paraissent incomplètes face aux « admirables natures théocratiques » de l'Égypte, où « chaque membre [...] était à la fois, non seulement prêtre et magistrat, mais aussi savant, artiste, ingénieur et médecin<sup>22</sup>. » Comte reprend un discours classique sur Moïse, caractérisé comme le type le plus connu de cette concentration. Le système de l'hérédité est naturel, parce que « la plupart des hommes n'ayant point, à vrai dire, de vocations spéciales très prononcées, chacun doit ordinairement se sentir disposé à embrasser volontiers la profession paternelle, pour peu que la société se trouve normalement classée<sup>23</sup>. »

Cependant, la devise positiviste est bien « ordre et progrès » : l'un ne peut aller sans l'autre. Le régime égyptien a donc plusieurs défauts fondamentaux, liés à cet excès de stabilité : aucun progrès social n'est possible, ni développement scientifique. Ce système est « radicalement antipathique aux principaux progrès ultérieurs, intellectuels ou sociaux, en vertu même de l'excessive stabilité qui le caractérisait, et qui tendait graduellement en une immobilité

---

<sup>19</sup> « J'ai pu consacrer, à ce passé pleinement normal, la première moitié de ce volume, sans avoir jamais besoin d'y nommer un seul peuple, puisque le mouvement demeurerait commun à tous. » SPP, 1967, 3, p. 266.

<sup>20</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 301.

<sup>21</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 304.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 302-303.

opiniâtre<sup>24</sup> ». En outre, il ne reste rien de ce régime, parce qu'il n'a pas eu vraiment de puissance militaire et parce que le catholicisme a supprimé les castes, l'hérédité du sacerdoce et a distingué Dieu et César.

Dans ses notes de lecture manuscrites, Maistre montre de même un intérêt régulier pour la matière égyptienne. Ses notes sont nombreuses, étalées dans le temps, de la jeunesse<sup>25</sup> à la maturité et montrent que Maistre s'intéresse aux théories savantes de son époque sur l'Égypte. Contrairement à Bonald, Maistre s'intéresse dans le détail à l'histoire de l'Égypte, qui n'est pas un modèle de fixité, mais un pays qui a connu des heures de gloire, des rois mythiques et des rois historiques, mais aussi des heures sombres. L'Égypte est en train d'être redécouverte par tout un courant « égyptomane », dont l'actualité la plus visible est donnée par les expéditions de Napoléon. En somme, l'Égypte n'est pas morte : « L'Égypte est un grand théâtre sur lequel il faut avoir les yeux<sup>26</sup> » écrit Maistre en 1807.

Les sommaires de ses cahiers donnent un très bon aperçu de l'étendue de sa curiosité :

Égypte. Sa chronologie fabuleuse admise par Larcher. 238<sup>m</sup> – Sa puissance sous Ptolémée Philadelphe. 282 – et à d'autres époques. *Ib.* – Son histoire n'est connue que depuis Psammiticus [*sic*]. 284. – Sa longueur 283 – causes de sa dépopulation. 288. – cérémonies de l'embaumement. Prière remarquable aux Dieux. 585. – contenait 310 000 h. de guerre du temps d'Hérodote. 623. – Étymologie de son nom. 238<sup>m</sup> – Syncelle<sup>27</sup> cité sur sa chronologie. 238<sup>v</sup> – Prophétie sur l'Égypte. 288. Ancienneté de cette terre. 298.

Égyptiens. Connaissaient probablement l'orbite elliptique des Planètes. 279 – connaissaient la véritable durée de l'année. *Ibid* – croyaient qu'il ne fallait offrir aux dieux que les objets qui leur étaient désagréables. 587 – premiers fauteurs<sup>28</sup> du dogme de l'immortalité, selon Hérodote. 588 – et des cérémonies religieuses. *Ibid.* – les plus religieux des hommes. 589 – leurs prêtres avant Psammiticus ne buvaient point de vin. 588. – n'avaient qu'une femme. *Ibid.* v. moines<sup>29</sup>.

On remarque la variété des thèmes abordés, aussi bien l'histoire des rois de l'Égypte, ses connaissances scientifiques, sa religion, ses coutumes. Il n'est pas seulement question de l'Égypte antique mais aussi de l'Égypte contemporaine, considérablement diminuée en population et en

---

<sup>24</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 305.

<sup>25</sup> On connaît la note sur l'embaumement, où Maistre à 16 ans souhaite embaumer son père à la manière égyptienne pour le garder à la maison, depuis Richard Lebrun, *Joseph de Maistre*, p. 19, qui commente les archives départementales de Savoie, 2J15, vue 161, p. 297.

<sup>26</sup> « L'Égypte est un grand théâtre sur lequel il faut avoir les yeux. Deux grandes puissances en ont tâté, et l'une ou l'autre l'aura. C'est là que se décidera une grande question. On ne fait pas assez d'attention *qu'il n'y aura plus d'Amérique*. Bientôt il n'y aura plus d'Asie. Ce qui se prépare est immense et tout ce que nous avons vu n'est qu'une préparation. » (9/21 Mars 1807, au chevalier de Rossi, 2J33, vue 200)

<sup>27</sup> Georges le Syncelle, cité dans Guérin du Rocher, *L'Histoire véritable des temps fabuleux*, 1777, t. II, p. 363.

<sup>28</sup> « Fauteur » n'a pas la même origine que « faute » : il vient de *favere*, favoriser et signifie « qui favorise », contrairement à *fallere*, tromper.

<sup>29</sup> 2J17, vue 479, p. 897.

souveraineté, à cause de révolutions, de guerres civiles, d'un « esclavage affreux » et des « mahométans<sup>30</sup> ».

Si l'on consulte les pages correspondantes, on apprend quelles sont les sources de Maistre : la figure de Pierre-Henri Larcher mérite notre attention. Quoique son nom n'apparaisse que rarement dans les œuvres publiées, Larcher est très régulièrement cité dans les registres de lecture<sup>31</sup>. Maistre l'apprécie visiblement, il le qualifie d'« habile homme<sup>32</sup> », de « grand helléniste<sup>33</sup> » qui a donné une « précieuse traduction<sup>34</sup> » d'Hérodote, source fondamentale sur l'Égypte. Larcher a de sympathique qu'il a non seulement traduit Hérodote mais mené une polémique contre Voltaire. Son parcours ressemble sur bien des points à celui de Maistre, vingt-cinq ans avant lui. De formation juridique<sup>35</sup>, il s'est passionné pour l'étude des Anciens, a appris le grec, le latin et l'anglais, avant de se lancer dans une traduction commentée d'Hérodote. Cette légitimité qu'il a acquise par son savoir lui a permis de prendre position contre la *Philosophie de l'Histoire* de Voltaire, dont il conteste les prétentions savantes. Les réactions injustes et cruelles<sup>36</sup> de Voltaire et de Grimm à sa publication, qui le considèrent comme un abbé pédant et rétrograde, font de Larcher une victime à réhabiliter, une sorte de Jean Calas inverse. Cependant, si Larcher entend bien défendre la religion contre l'impiété<sup>37</sup>, le zèle catholique n'est pas au cœur de son projet<sup>38</sup> : ce spécialiste d'histoire antique est proche des Encyclopédistes d'Alembert et d'Holbach. Le cœur de son travail est plutôt de s'être livré « à un travail de sape des plus efficaces<sup>39</sup> » contre les preuves historiques données par Voltaire à sa *Philosophie de l'Histoire*<sup>40</sup>. Maistre est probablement au fait de la qualité du travail de Larcher sur Hérodote et de sa polémique avec Voltaire,

---

<sup>30</sup> 2J17, vue 193, p. 288, qui s'appuie sur Pockocke.

<sup>31</sup> La *Revue des Études maistriennes* 9 le fait apparaître comme un des écrivains les plus cités dans les registres de lecture, après Huet et Gibbon mais avant La Harpe et Rousseau. Son nom apparaît en effet 23 fois. Voir notamment 2J17, vue 161, p. 238<sup>'''</sup> et vue 373, p. 588.

<sup>32</sup> 2J17, vue 371, p. 585.

<sup>33</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, Œuvres, éd. cit., p. 811.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> La querelle avec Voltaire a rendu célèbre cet érudit et donné lieu à plusieurs études : la plus complète est José-Michel Moureaux, « Voltaire et Larcher ou le faux mazarinier », *RHLF*, 74, 1974, 4, p. 600-626, complété par Jean-Claude David, « Documents inédits concernant l'*Histoire d'Hérodote* de Pierre-Henry Larcher (1786) », *SVEC*, 219, 1983, p. 195-210. XDP 1030-1983-219 (mg). Plus synthétique, voir Chantal Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, 1995, t. II, p. 816-820. Daniel Lançon dans *L'Égypte littéraire de 1776 à 1882*, 2007 n'aborde que la question de son style littéraire, réputé peu élégant parce que trop proche du grec.

<sup>36</sup> On trouvera un aperçu de ce festival de plaisanteries en-dessous de la ceinture dans José-Michel Moureaux, « Voltaire et Larcher ou le faux mazarinier », p. 614-615. Le critique conclut sur la victoire stylistique de Voltaire, mais une « victoire un peu choquante aussi, qui en tout cas ne scandalisera pas les seuls ennemis de Voltaire ».

<sup>37</sup> José-Michel Moureaux, « Voltaire et Larcher ou le faux mazarinier », p. 607.

<sup>38</sup> Un journal de la Restauration voit même dans Larcher l'artisan d'un complot anti-chrétien : José-Michel Moureaux, « Voltaire et Larcher ou le faux mazarinier », p. 617-618.

<sup>39</sup> José-Michel Moureaux, « Voltaire et Larcher ou le faux mazarinier », p. 609.

<sup>40</sup> Si les études récentes sur Larcher tentent de valoriser son ambition savante, l'érudit n'a jamais fait consensus : Jean Potocki notamment conteste la méthode de Larcher en 1810, même s'il lui reconnaît des talents de traducteur : « Les raisonnements de Larcher en chronologie sont encore plus mauvais qu'en étymologie. » cité par Dominique Triaire, « Huit lettres de Jean Potocki à Joseph de Maistre », p. 140.

disposant de toutes les pièces du débat dans sa bibliothèque<sup>41</sup> et évoquant cet enjeu dans sa « sortie rationnelle » contre Voltaire. Les reproches qu'il fait à Voltaire évoquent cette querelle des années 1760-1770 : Voltaire est un écrivain « insupportable dans l'histoire », parce qu'il lui manque « la gravité, la bonne foi et la dignité<sup>42</sup> ». L'intérêt de Maistre pour Larcher déborde donc son intérêt pour l'Égypte. La matière égyptienne n'est donc pas seulement un sujet de curiosité désintéressé, mais est au cœur d'un débat virulent pour savoir si la science et la religion doivent être opposées ou associées.

Pour les autres sources sur l'Égypte, Maistre cite des Anglais, Mitford<sup>43</sup> et Pockocke<sup>44</sup>, l'italien Carli<sup>45</sup>, les français Guérin du Rocher, auteur de *l'Histoire véritable des temps fabuleux*<sup>46</sup> et Voltaire lui-même<sup>47</sup>, les antiques Diodore de Sicile<sup>48</sup>, Porphyre<sup>49</sup>, Hérodote<sup>50</sup> et Plutarque<sup>51</sup>.

Le principal écart avec les œuvres que l'on connaît sont la présence massive de calculs dans ces notes. Maistre calcule la valeur des monnaies, la quantité de blé pour nourrir un soldat en expédition, le nombre d'habitants en Égypte, la durée des règnes pour établir la chronologie. On peut noter aussi la dispersion des points de vue, inévitable dans un registre de lecture, et le classement d'une partie de ces notes dans la rubrique « Histoire. Incertitudes », titre qui montre la difficulté de se forger un avis sur une matière si incertaine.

Néanmoins les œuvres publiées de Maistre ne rendent pas compte de l'étendue de cet intérêt savant. Ses éloges envers le « peuple le plus fameux de la haute antiquité<sup>52</sup> », qui disposait de la science suffisante pour orienter correctement ses pyramides<sup>53</sup>, paraissent convenus. Une deuxième interprétation peut être proposée à cet écart, outre l'argument de l'incertitude de la matière, par le contexte de réception : l'histoire, les coutumes et la religion des Égyptiens antiques ont été beaucoup réutilisés récemment, par les révolutionnaires et les francs-maçons<sup>54</sup>. Ainsi il est difficile pour Maistre d'aborder cette matière sans entrer dans des querelles très longues et érudites. Dans *Du Pape*, Maistre se contente de justifier la ruine contemporaine de l'Égypte par

---

<sup>41</sup> REM, 9, p. 171 : Maistre possède la traduction complète d'Hérodote et le *Supplément à « La Philosophie de l'Histoire »* de Larcher.

<sup>42</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 556.

<sup>43</sup> 2J17, vue 161, p. 238<sup>vm</sup>.

<sup>44</sup> 2J17, vue 190, p. 283 et vue 193, p. 288.

<sup>45</sup> 2J17, vue 161, p. 238<sup>vm</sup>.

<sup>46</sup> 2J17, vue 163, p. 238<sup>v</sup> et 2J17, vue 190, p. 283.

<sup>47</sup> 2J17, vue 192, p. 286.

<sup>48</sup> 2J17, vue 190, p. 282 et vue 373, p. 588.

<sup>49</sup> 2J17, vue 371, p. 585.

<sup>50</sup> 2J17, vue 192, p. 286 et vue 375, p. 589.

<sup>51</sup> 2J17, vue 372, p. 587 et vue 373, p. 588 et vue 371, p. 585.

<sup>52</sup> *Étude sur la souveraineté*, OC, t. I, p. 346.

<sup>53</sup> SSP, 2<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 492.

<sup>54</sup> Jurgis Baltrušaitis donne de nombreuses pistes sur la réception de la divinité d'Isis chez les révolutionnaires français et chez les francs-maçons dans *La Quête d'Isis*, Flammarion, 2009, p. 27 sq. et 57 sq.

une citation biblique : par ses erreurs et ses crimes, elle a été « condamnée au dernier supplice des nations<sup>55</sup> ».

La correspondance permet l'entre-deux, entre l'œuvre publique et le brouillon : elle s'adresse à un public choisi dont les opinions sur la matière égyptienne sont plus prévisibles. La correspondance contient des réflexions sur la matière égyptienne, sur la chronologie biblique et sur les divinités Isis et Osiris, notamment dans deux lettres d'une grande richesse, où l'influence la plus notable est celle de Sir William Jones<sup>56</sup>. Il faut tout de même remarquer que Maistre est loin d'être « égyptomane » et qu'il ne reconnaît pas des ancêtres dans les Égyptiens.

Chez Maurras enfin, le plus proche l'emporte sur le plus lointain, dans le temps et dans l'espace : l'Égypte n'appartient plus à la même sphère culturelle, elle est toujours associée à l'Asie et, de ce fait, rejetée comme archaïque et lointaine. Les sculptures égyptiennes à figure humaine n'ont pas la finesse des grecques : une gravure antique trouvée à Martigues affecte une « rigide forme oblongue, un peu égyptienne<sup>57</sup> », pour respecter un caractère « hiératique ». Quand des colonnes sont mises à l'envers, plus fines en bas qu'en haut, c'est la « mode d'Égypte ou d'Assyrie<sup>58</sup> ».

La ville d'Alexandrie jouit d'un traitement particulier chez Comte et Maistre, pour avoir inspiré de grands astronomes<sup>59</sup>. Parce que la science naît du sacerdoce, il est naturel que l'Égypte ait fini par accoucher<sup>60</sup> d'une ville scientifique de l'ordre d'Alexandrie. Maistre y insiste : « On a remarqué avec raison que, depuis la fondation de cette grande ville égyptienne, il n'est aucun des astronomes grecs qui n'y soit né ou qui n'y ait acquis ses connaissances ou sa réputation<sup>61</sup>. » La fondation du musée d'Alexandrie est « admirable » pour Comte et a lieu durant une époque « mémorable<sup>62</sup> » de progrès de la science.

Alexandrie jouit d'une faveur passagère chez le jeune Maurras, parce qu'elle est le théâtre de l'inoubliable *Thaïs* d'Anatole France :

S'il fallait donc chercher dans l'histoire un équivalent de la civilisation et du génie provençaux, j'évoquerais cette civilisation et ce génie alexandrins où, des hommes de race hellénique et des

---

<sup>55</sup> *Du Pape*, p. 339, qui cite Ézéchiel, 29-30.

<sup>56</sup> Nous ne développons pas ici ces points traités dans un article à paraître aux PUM, « Raccourcis et détours dans la réception des divinités du cercle isiaque, de Bossuet à Maistre en passant par Voltaire et la Chine ».

<sup>57</sup> *Anthinéa*, 1919, p. 228.

<sup>58</sup> *Anthinéa*, 1919, p. 40.

<sup>59</sup> Nous aborderons plus tard la question de la science antique.

<sup>60</sup> Nous empruntons ce mot à Comte. Autant une civilisation peut « accoucher », autant elle peut « avorter ». On le verra plus bas avec Sparte.

<sup>61</sup> *Du Pape*, p. 327.

<sup>62</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

femmes d'Orient, naissaient un art, une philosophie dont l'eurythmie n'excluait pas le rêve et dont la bizarrerie ne détruisait pas la beauté<sup>63</sup>.

Mais assez vite les effets de l'influence francienne s'estompent et cette ville de mélange hyperbolique devient pour Maurras un lieu de corruption, de l'hellénisme par le sémitisme. Maurras reproche ainsi à Leconte de Lisle le fait qu'il « ne fit point voile pour Athènes », mais « mettait le cap sur l'impure Alexandrie<sup>64</sup> ». Il précise en 1902 que, par opposition à Athènes, qui « n'est qu'une réaction » contre l'Orient, ce qui fait probablement allusion aux guerres médiques, Alexandrie fut le « point de rencontre et d'inquination<sup>65</sup>, où l'Orient soumit l'âme grecque<sup>66</sup> ».

Les Égyptiens antiques fournissent donc maints sujets de curiosité, mais ne sont pas nos ancêtres. Qu'en est-il des Gaulois ?

Parmi les trois auteurs, il semble que Maistre soit le plus attaché aux Gaulois, dont il admire le caractère religieux, les druides et même les sacrifices humains, qui ont étonnamment une certaine racine vraie. Les Gaulois ont aussi une place dans l'histoire de France pour Maurras, même s'il leur préfère les Romains. Quelle est donc la place des Gaulois dans le grand récit de fondation de la France ?

Maistre ne consacre pas un texte complet à la fondation de la France mais en donne plusieurs détails dans plusieurs œuvres qu'on peut rapprocher. Pour lui, la fondation de la France ne relève pas du mythe mais de l'histoire, elle ne s'est pas faite en un jour, mais elle s'inscrit dans le temps long, avec plusieurs couches de peuplement. La France était d'abord habitée par des druides, preuve de la persistance de « l'élément théocratique et religieux<sup>67</sup> » en France. L'historien actuel Jean-Louis Brunaux estime que la pratique qu'on leur impute de sacrifier d'autres hommes relève du fantasme construit par Cicéron et César<sup>68</sup>. Maistre cite justement et avec précision ce passage de César : « *De Bello Gallico*, VI, 16<sup>69</sup> » :

La nation des Gaulois est tout à fait dévouée aux pratiques religieuses ; pour cette raison, ceux qui souffrent de maladies graves et ceux qui sont impliqués dans des combats et des entreprises dangereuses, soit immolent des hommes en tant que victimes, soit font vœu d'en immoler, en ayant recours aux services des druides<sup>70</sup>.

---

<sup>63</sup> « Livres d'amis », *L'Observateur français*, 1<sup>er</sup> décembre 1890.

<sup>64</sup> « Le tombeau du Parnasse contemporain », *GdF*, 23 Juillet 1894.

<sup>65</sup> Sur ce mot, voir I, chapitre 2, « La préciosité de Maurras ».

<sup>66</sup> « Louis Ménard », *GdF*, 9 janvier 1902.

<sup>67</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 19.

<sup>68</sup> Jean-Louis Brunaux, *Les Druides, des philosophes chez les Barbares*.

<sup>69</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, *Œuvres*, éd. cit., p. 816.

<sup>70</sup> Nous nous permettons de donner une traduction personnelle de ce passage à cause de « dedita religionibus » qui n'est jamais traduit de manière maistrienne mais glosé en « adonnée aux superstitions » (traduction Sommer pour Hachette, 1902) ou « très superstitieuse » (traduction Nisard pour Didot, 1865).

César présente cette idée comme absolument certaine, sans modalisation, et essaie de la justifier en ethnologue. Maistre essaie aussi de la justifier : il présente cette pratique comme une « épouvantable erreur<sup>71</sup> » qui est cependant la corruption de l'idée chrétienne qu'une vie peut être rachetée par une autre.

Le temps passe, Rome se développe et la rivalité croît entre les deux peuples. Après les avoir vus s'immoler eux-mêmes, les Romains trouvent l'idée bonne : « Rome, dans les dangers pressants, immolait des Gaulois<sup>72</sup> ». Cela est une preuve qu'il y a un lien fort entre Romains et Gaulois : « Le Gaulois était pour le Romain l'HOSTIS, et par conséquent l'HOSTIE naturelle. Avec les autres peuples, dit Cicéron, nous combattons pour la gloire, avec le Gaulois, pour le salut<sup>73</sup>. » Après cet échange de bons procédés, vient l'époque de la conquête romaine.

Maistre est d'accord avec Comte sur la difficulté qu'ont eue les Romains à conquérir les Gaulois : « les Gaulois furent, sans contredit, les hommes qui donnèrent le plus d'inquiétude aux Romains ; mais enfin ils prirent place dans l'empire universel, et dès ce moment Rome ne livra plus de combats sans voir des Gaulois sous ses drapeaux<sup>74</sup>. » L'« empire universel » était plus fort que la réticence des Gaulois.

Au V<sup>e</sup> siècle arrivent les invasions franques. Les Gaulois ne forment plus qu'une partie du mélange qui constitue les Français : « Lorsque les Francs conquièrent les Gaules, ils formèrent par leur mélange avec les Gaulois un peuple hybride ; mais l'on conçoit assez que ce peuple fut d'abord plus franc que gaulois, et que l'action combinée du temps et du climat a dû le rendre chaque jour plus gaulois que franc, en sorte qu'il faut être tout à la fois très imprudent et très peu instruit pour chercher (du moins mot à mot) le droit public de la France moderne dans les capitulaires des Carolingiens<sup>75</sup>. » Certains avaient tiré de cette conquête franque l'idée que les Français avaient toujours été divisés en deux, selon qu'ils descendent des Francs ou des Gaulois. Le Gaulois serait le tiers-état et le Franc le noble, ce qui légitime soit que les Gaulois restent dans la minorité politique des vaincus<sup>76</sup> soit que l'on chasse les Francs comme des étrangers à la Révolution. Il n'en est rien chez Maistre, qui insiste sur un « mélange » progressif et indissociable. Les Français sont un « peuple hybride », fait de Gaulois, de Romains et de Francs ; leur unité originelle vient au moins du « temps », c'est-à-dire d'une vie commune et prolongée sur un territoire commun, sinon du « climat ».

---

<sup>71</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, Œuvres, éd. cit., p. 815.

<sup>72</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, Œuvres, éd. cit., p. 818.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> OC, t. III, p. 262-263, écrit d'après l'auteur en 1817.

<sup>75</sup> Manuscrit des années 1794-1796, publié de manière posthume dans les *Œuvres inédites* publiées par le comte Charles de Maistre, Vatou frères, 1870, repris dans les OC, t. I, livre II, chap. 2, p. 445.

<sup>76</sup> Jean-Louis Brunaux, *Les Druides*, p. 68.

Au VII<sup>e</sup> siècle, des évêques, comme saint Ouen et saint Léger<sup>77</sup> ont été associés de près au pouvoir : « Au gouvernement des druides, qui pouvaient tout, a succédé celui des évêques<sup>78</sup> ». On comprend maintenant l'euphémisme de la relative « qui pouvaient tout ». Maistre insiste sur cette succession, dans *Du Pape* et dans les *Considérations sur la France* : les évêques sont bien les « successeurs des druides<sup>79</sup> ». Il fait un éloge appuyé de ces évêques dans *Du Pape* : « Il y a dans le gouvernement naturel, et dans les idées nationales du peuple français, je ne sais quel élément théocratique et religieux qui se retrouve toujours [...]. Les évêques, c'est Gibbon qui l'observe, *ont fait le royaume de France* ; rien n'est plus vrai. Les évêques *ont construit* cette monarchie, comme les abeilles construisent une ruche. Les conciles, dans les premiers siècles de la monarchie, étaient de véritables conseils nationaux. Les *druides chrétiens*, si je puis m'exprimer ainsi, y jouaient le premier rôle<sup>80</sup>. » Ce texte est la source de la citation de Maurras. Maistre met en valeur le nom de Gibbon, parce que sa présence ici est paradoxale : l'historien anglais est surtout connu pour son esprit anticlérical, qui associe la cause du déclin de l'Empire romain au christianisme<sup>81</sup>. Si même Gibbon l'admet, c'est que l'idée doit être vraie. Notons aussi l'insistance sur la continuité : la forme de régime adaptée à la France est un « gouvernement naturel », et donc toujours identique. Les différences entre druides et évêques sont superficielles, si bien qu'on peut nommer les évêques des « druides chrétiens ». L'élément théocratique précède bien la Révélation chrétienne.

Sur fond d'identité, Maistre évoque néanmoins des nuances : « Cet élément *romain*, naturalisé dans les Gaules, s'accorda fort bien avec le druidisme, que le christianisme dépouilla de ses erreurs et de sa férocité, en laissant subsister une certaine racine qui était bonne<sup>82</sup> ». Les évêques n'ont pas repris tout le druidisme, ses erreurs locales, mais l'essentiel du druidisme, sa bonne racine, l'élément théocratique, l'idée que le clergé est bon ami du pouvoir politique.

La dernière étape de constitution de la France a lieu en 841, à la bataille de Fontenai, graphie ancienne pour l'actuelle « bataille de Fontenoy<sup>83</sup> ». Le prétendant à la succession de l'Empire de Charlemagne perd la bataille et son territoire est divisé en trois. Le traité de partage prononcé à Strasbourg est rédigé en langue vulgaire, romane et germanique. Maistre ne dit pas

---

<sup>77</sup> Tous les deux sont cités par Maistre. Saint Ouen a été évêque et une sorte de premier ministre de Dagobert Ier ; saint Léger a été évêque, régent et précepteur de plusieurs rois.

<sup>78</sup> *Du Pape*, 1966, p. 19.

<sup>79</sup> *Considérations sur la France*, *Œuvres*, éd. cit., p. 243.

<sup>80</sup> *Du Pape*, p. 19.

<sup>81</sup> José Antonio Dabdad Trabulsi, « Gibbon, le paganisme et le christianisme », *L'Antique et le Contemporain*, 2009, p. 103-179.

<sup>82</sup> *Du Pape*, p. 20.

<sup>83</sup> Sur le sujet, nous avons consulté l'article de Bernard Cerquiglini, « Serments de Strasbourg », dans *l'Encyclopædia Universalis* (consulté le 29 mai 2017).

que cette date a surtout une importance linguistique<sup>84</sup>, mais semble en faire une date de séparation ethnique et biologique entre les « Gaulois » et les « Teutons » :

Le sang teuton qui s'y mêla par la conquête, assez pour donner un nom à la France, disparut presque entièrement à la bataille de Fontenai et ne laissa que des Gaulois. (p. 19)

On sent assez que le terme de « Gaulois » pour le IX<sup>e</sup> siècle est un pis-aller. Maistre justifie à plusieurs reprises le lien étroit qui existe pour lui entre langue et nation : « lorsqu'un peuple est *un*, la langue est *une*<sup>85</sup> ». Garder cette idée en tête permet d'éviter un contre-sens sur la citation précédente : Maistre ne pense pas que les Germains ont été exterminés à la bataille de Fontenoy, de sorte qu'il n'est plus resté de « sang teuton » sur le territoire occidental, mais plutôt que la version romane du texte des *Serments de Strasbourg* ne contient presque pas de mot germanique. C'est bien en parlant de la langue qu'il continue son paragraphe, non du « sang » de la biologie. Pour conclure sur le sujet, il identifie deux sources pour la langue française : « celtique et romaine<sup>86</sup> ».

L'histoire ne s'arrête pas après cette date, mais il semble qu'après l'Empire carolingien, la nation française ne soit plus modifiée fondamentalement par un apport linguistique ou ethnique d'après Maistre. À partir de cette histoire des Gaulois, nous pouvons déduire deux caractéristiques définissant la France pour Maistre : sa langue et son clergé. Tous deux d'origine celte, la langue et le clergé de France ont été romanisés, ce qui ne signifie pas qu'ils ont été pervertis par une influence extérieure, mais qu'ils ont été « dépouillés », comme il l'a dit, c'est-à-dire étymologiquement débarrassés de leur peau, nettoyés de leur aspect superficiel, et rendus universels grâce au pouvoir providentiel de Rome. Remarquons aussi que Maistre ne se considère pas comme savoyard ou piémontais dans la grande Histoire, mais se place du point de vue de la France. La France est finalement une « nation extraordinaire », faite pour se trouver « à la tête du système religieux en Europe<sup>87</sup> »

On aurait pu croire Maurras sensible aux ancêtres gaulois, mais le mythe gaulois est bien plus un mythe républicain qu'un mythe nationaliste. Comme l'écrit récemment Carole Reynaud-Paligot, « Maurras n'adhère pas au mythe gaulois<sup>88</sup> ». Cette chercheuse spécialiste de l'histoire des théories raciales explique que d'une part Maurras n'a pas été réceptif aux discours de

---

<sup>84</sup> Bernard Cerquiglini écrit : « Devant les difficultés à partager des terres dissemblables, on finit par choisir le critère linguistique : Charles [le Chauve] obtient la partie francophone, Louis [le Germanique] le domaine germanophone de l'Empire. C'est donc la langue qui signifie le partage : elle est le nouveau signe du politique. » *Ibid.*

<sup>85</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 19.

<sup>86</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 20.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Carole Reynaud-Paligot, « Maurras et la notion de race », *Le Maurrassisme et la culture*, Olivier Dard, Michel Leymarie, Neil McWilliam (éd.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 114.

l'anthropologie raciale, « marquée par une tradition républicaine, matérialiste et anticléricale<sup>89</sup> », et d'autre part qu'en tant que « latin », homme du Sud, « fasciné par la civilisation gréco-romaine, il préfère célébrer l'apport romain<sup>90</sup> ». Nous regrettons néanmoins que, consciente des réécritures de Maurras par lui-même et des transformations si significatives de ses textes en fonction des contextes<sup>91</sup>, l'auteur<sup>92</sup> n'ait pas cherché de documents de première main mais ait juxtaposé des textes de différentes époques, ce qui empêche de percevoir une évolution. Nous pouvons donc préciser son corpus et ajouter deux nuances importantes à son étude.

D'après le Provençal, nos ancêtres ne peuvent pas être les Gaulois pour au moins deux raisons : les Gaulois ne formaient pas un peuple mais étaient formés par une multitude de peuples, peut-être des Pélasges, mais aussi des Celtes, des Ibères, des Ligures, puis des Gallo-romains. Maurras insiste sur ce mélange, parce qu'il est attaché au régionalisme et défend l'idée que la France pourrait être une fédération entre plusieurs régions qui ont une identité propre. D'autre part, il est vrai que, pour Maurras, les Français doivent bien plus aux deux grands peuples antiques, les Grecs et les Romains, qu'aux Gaulois. Mais une des originalités de Maurras est d'insister précisément sur les origines grecques de la France, qui sont plus profondes pour lui que les origines romaines. Sur la question des Gaulois, nous avons la chance de disposer de nombreux textes, parce que la question est brûlante au tournant du siècle, fait l'objet de nombreuses études auxquelles répond Maurras, durant une vingtaine d'années<sup>93</sup>. Ces textes permettent d'envisager une évolution, par rapport aux Gaulois et par rapport à l'articulation entre les Romains et les Grecs. L'intérêt de Maurras pour les Gaulois décroît à mesure que croît son intérêt pour Rome, la Grèce gardant sa préférence intime<sup>94</sup>.

En 1890, lors d'un voyage dans les Pyrénées, le journaliste tombe sur un village nommé Agos, entre Lourdes et Argelès-Gazost. Ce nom à la sonorité tout à fait grecque<sup>95</sup> lui fait penser à

---

<sup>89</sup> Carole Reynaud-Paligot, « Maurras et la notion de race », art. cit., p. 111.

<sup>90</sup> Carole Reynaud-Paligot, « Maurras et la notion de race », art. cit., p. 116.

<sup>91</sup> Elle évoque une suppression de phrase que Victor Nguyen a remarquée, non des moindres, parce que cette phrase disait « Et moi aussi je suis raciste », Carole Reynaud-Paligot, « Maurras et la notion de race », art. cit., p. 118-119.

<sup>92</sup> Nous aurions pu écrire « auteure » si l'Académie française n'avait pas fait de mises en garde très claires et régulières. La fonction n'appartient pas à la personne et n'a pas à s'accorder en genre : <http://www.academie-francaise.fr/actualites/la-feminisation-des-noms-de-metiers-fonctions-grades-ou-titres-mise-au-point-de-lacademie>

<sup>93</sup> Il faut rappeler ici notre souci de toujours trouver les premières éditions des textes cités et non les sélections postérieures. Nous ne nous appuyons pas sur le *Dictionnaire politique et critique* (1932-1934) ou sur *Devant l'Allemagne éternelle* (1937) mais sur les articles de journaux et les livres parus durant notre période, que nous avons trouvés soit par dépouillement soit par indication de la *Nouvelle bibliographie* de Roger Joseph et Jean Forges de 1980. Comment se fait-il que Carole Reynaud-Paligot et Christian Amalvi ne citent pas une fois *Anthinéa*, ouvrage si fondamental sur la question des origines qui les intéresse (*Le Maurrassisme et la culture*, Septentrion, 2010) ?

<sup>94</sup> On se rappelle ici le sourire du « rendez-vous d'amour » qui ouvre le chapitre « Athènes antique » dans *Anthinéa*.

<sup>95</sup> La commune existe toujours, rattachée aujourd'hui à Vidalos, même si son nom ne semble rien devoir au grec. Mais la rêverie importe ici plus que l'érudition toponymique.

une théorie linguistique de l'abbé d'Espagnolle, selon qui les « habitants de la Gaule sont des Pélasges », c'est-à-dire des habitants archaïques de la Grèce :

Mon éminent ami, M. l'abbé d'Espagnolle, le linguiste qui a révolutionné la science des origines des Français, n'eût, à ma place, rien ressenti du trouble vague et mystérieux dont m'emplissait le ressentiment de certaines syllabes plus pélasgiques que les autres. Il y aurait trouvé bien plutôt le sujet d'une joie intellectuelle profonde, lui pour qui les anciens habitants de la Gaule sont des Pélasges au même titre et dans la même proportion que les anciens colons de la Morée et pour qui toutes les langues dites latines ne sont que des patois grecs plus ou moins estropiés. Au fait, les Pyrénées, dont il est originaire, ont dû collaborer à la conception de sa magnifique thèse. C'est que le sang s'est conservé intact, dans l'haleine glacée des gaves réfrigérants et des sommets vêtus de neiges éternelles<sup>96</sup>...

Ce qui est « magnifique », ce qui inspire une « joie intellectuelle profonde », ce n'est donc pas l'origine gauloise des Français, mais l'espoir qu'ils aient une origine grecque. L'argumentation paraît légère, mêlant arguments linguistiques, biologiques et l'explication par le « milieu » froid et montagnoux. Mais l'effet émotionnel de cette thèse, ce « trouble vague et mystérieux » que lui donnent « certaines syllabes plus pélasgiques que les autres » font que Maurras a très envie d'y croire.

En 1896, Maurras fait une synthèse sur la « tradition » française, que nous nommerions aujourd'hui plutôt la « culture » française, terme plus actif et intellectuel. Ses arguments sont historiques, linguistiques, biologiques et littéraires. L'argument du sang n'est pas convaincant : « notre sang n'est pas latin », ni « germanique » et on ne sait rien des Celtes, « bien mystérieux, malgré tout<sup>97</sup> ». La langue est une bonne piste, même si Maurras est conscient que les Français parlent des langues différentes, les dialectes régionaux, qui pour lui s'apparentent surtout au « gallo-roman », ce qui n'est pas vrai pour tous les dialectes<sup>98</sup>. Mais la France est surtout un assemblage : « si notre France tient ensemble, les morceaux différents en furent assemblés ». Cela ne répond cependant pas à la question de savoir d'où vient la France.

Dans ce texte, Maurras exprime d'une manière particulièrement claire le trajet de la tradition grecque. « Une tradition » s'est présentée « entre toutes les autres » ; on pourrait la nommer humaniste, parce qu'elle exprime « l'homme élevé au plus haut point » ; elle s'est déplacée de la Grèce à Rome puis à Paris :

On la voit naître dans l'Ionie comme de la cendre d'Homère, et pendant trois siècles entiers elle se continue de saison en saison sous les oliviers de Céphise. De sages Romains qui l'adoptent lui font une patrie nouvelle. Le Moyen Âge ne la bannit pas complètement de la France ni des villes de

---

<sup>96</sup> « Poète des montagnes », *Gazette de France*, 23 août 1890, série « Les Félibres dans le Midi ».

<sup>97</sup> Maurras précise en 1932 : « car on n'a rien qu'ils aient écrit ».

<sup>98</sup> Les variantes du texte montrent que Maurras a nuancé son propos dans la réédition. Le premier état était tout du moins obscur, sinon méprisant : « Sauf sur trois points insignifiants, nos dialectes populaires appartiennent tous à ce type qu'il est convenu de nommer gallo-roman. » La phrase devient en 1932 : « Sauf en quatre pays de peu d'étendue, nos dialectes populaires appartiennent tous au type qu'il est convenu de nommer gallo-roman ».

l'Italie. Elle se renouvelle au moment de la Renaissance et occupe toute l'Europe ; mais c'est Paris qui la conserve, comme Athènes jadis<sup>99</sup>.

Le trajet de cette *translatio* est classique, d'est en ouest, mais nous n'avons pas trouvé ailleurs sous la plume de Maurras une formulation si claire du lien entre la Grèce et la France. Il n'est pas question ici de Gaulois, d'Égyptiens ou de Celtes, mais d'une naissance en Asie mineure, « l'Ionie », d'une continuation en Grèce, d'une adoption par Rome, d'une survie minimale au Moyen Âge, d'un renouvellement et d'extension lors de la Renaissance et d'une conservation moderne par Paris.

En 1901, Camille Jullian écrit un *Vercingétorix*, dont Maurras fait le compte-rendu. Cet historien, qui acquiert peu à peu toutes les faveurs de la Troisième République, tient un discours inédit, à la fois scientifique et favorable aux Gaulois : il « éprouve très tôt un penchant pour Vercingétorix qui se doublera d'une aversion de plus en plus marquée pour le conquérant<sup>100</sup> », c'est-à-dire une aversion contre Rome et Jules César. On peut ajouter qu'il croit à l'origine celte d'une grande partie des Gaulois, à leur « métissage<sup>101</sup> » et à leur patriotisme<sup>102</sup>. Maurras répond en reprenant les étapes que nous avons vues chez Maistre dans la généalogie de la France, d'abord les Gaulois, puis l'arrivée de César, les Francs, le rôle de l'Église, mais avec plusieurs nuances :

À mon sens, nous pouvons sans impiété patriotique admirer cet ordre violent [des légions de César]. Car, s'il est vrai que nous descendons des milices qui suivaient Vercingétorix, le sang des légions n'est pas non plus un étranger dans notre sang. Qui osera dire que, l'an 80 d'avant notre ère, il y eût une France ? que les semences de la France future se trouvassent au complet sur le sol gaulois ? Mais qui pourra soutenir raisonnablement que, l'an 420 d'après notre ère, l'année même où se place l'invasion franke, le tempérament national ne fût déjà ébauché dans ses grandes lignes et la France moderne plus que dessinée dans ses traits caractéristiques ? En d'autres mots, la France semble préexister aux Francs : elle ne préexiste point à l'invasion romaine. C'est du type gallo-romain, combiné au long de cinq siècles et accru d'éléments barbares sérieusement assimilés, qu'il faut partir pour concevoir et définir le type français. L'œuvre romaine fut reprise par l'Église ; l'œuvre ecclésiastique, par la royauté capétienne : ôtez les Capétiens, les clercs et les Romains de l'histoire de France, vous en ôtez tout l'élément organisateur, directeur, et que j'appellerai volontiers masculin si l'on voulait admettre que l'élément féminin ait été apporté de Celtique et de Germanie<sup>103</sup>.

Remarquons plusieurs nuances par rapport à Maistre. Ce qui frappe d'abord c'est l'embarras de l'expression pour identifier précisément d'où vient la France : « Qui osera dire [...] qui pourra soutenir raisonnablement ». La définition de l'identité française est aussi difficile : est-

---

<sup>99</sup> « Essai sur la critique », *Revue universelle*, 1896, p. 873.

<sup>100</sup> Jean-Louis Brunaux, *Les Druides*, p. 85.

<sup>101</sup> Il emploie le mot : *Vercingétorix*, Hachette, 1902, p. 25. Les Celtes sont une des deux « plus vieilles populations de la Gaule », avec les Ligures, p. 24.

<sup>102</sup> Jean-Louis Brunaux, *Les Druides*, p. 86.

<sup>103</sup> Maurras, « La Guerre des Gaules », *Gazette de France*, 4 novembre 1901, Feuilleton du dimanche. Nous insistons sur le fait que c'est cet état du texte qu'il faut prendre en compte et non la réédition dans *Devant l'Allemagne éternelle* de 1937 citée par Olivier Dumoulin, « Le baptême de Clovis au regard de l'Action française ».

ce un sang partagé ? est-ce une terre « dessinée dans ses traits caractéristiques » ? Maurras semble plutôt pencher ici pour un « tempérament national » ou un « type ». L'unité de la langue n'est pas évoquée ici, probablement parce que Maurras défend les langues régionales. Toujours est-il que, pour Maurras dans ce texte, la date à laquelle l'essentiel de la France a été défini est antérieure à celle fixée par Maistre, antérieure aux Francs, à Charlemagne et à Clovis, sans qu'on puisse fixer une date précise d'anniversaire.

En deuxième nuance, les Gaulois perdent leur aura religieuse et originelle. Ils ne préexistent pas sur le territoire des Gaules de toute éternité, mais viennent « de Celtique et de Germanie ». Maurras ne remet pas en cause cette origine nordique soulignée par Camille Jullian mais on imagine bien que cette origine les rabaisse à nouveau à ses yeux : tout comme les Francs, les Gaulois ne seraient pas fondamentalement différents des Teutons. En outre, ils correspondent à un étrange élément « féminin », ce qui veut probablement dire « passif », par opposition avec « l'élément organisateur » romain.

Puisque ni les Gaulois ni les Francs ne sont recommandables, il ne reste que l'influence de Rome à sauver. La dette de la France par rapport à Rome est substantielle, ce qui ne veut pas dire que Rome ait été seulement pacificatrice et bien accueillie. Rome a été guerrière et violente, elle a « envahi » plutôt qu'elle n'a « dépouillé ». L'Église catholique a continué le travail de la Rome des Romains mais a eu un rôle créateur moindre.

Certains se sont étonnés de l'absence d'intérêt de Maurras pour Clovis, alors que « le 'moment' Clovis et le 'moment' Jeanne d'Arc constituent bien les deux pôles essentiels autour desquels s'articule et s'organise nécessairement le mythe médiéval forgé par les catholiques pour s'opposer à la 'propagation' du mythe révolutionnaire<sup>104</sup> ». Mais les explications à cette absence sont nombreuses. Ni Maistre ni Comte ne se sont intéressés à Clovis<sup>105</sup> ; Maurras n'est pas vraiment catholique ; le « mythe médiéval » n'a eu de véritable influence que lors de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En outre, les nationalistes n'ont que faire des origines « frankes » de Clovis qui font de lui un Germain. Sous la Troisième République, « placé entre Vercingétorix et Hugues Capet, Clovis n'apparaît plus comme le point de départ absolu de toute l'histoire de France<sup>106</sup> ».

La dernière différence par rapport à la généalogie de Maistre est dans le rôle donné aux Capétiens. Maurras les privilégie par rapport aux Carolingiens, ce qu'il justifie dans un autre texte, de 1909. Il reproche aux Carolingiens d'avoir lassé par leur « faiblesse » de « race dégénérée » et

---

<sup>104</sup> Christian Amalvi, « Le Baptême de Clovis : heurs et malheurs d'un mythe fondateur de la France contemporaine, 1814-1914 », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1989, n°147, p. 600.

<sup>105</sup> Notons cependant que « sainte Clotilde » et Jeanne d'Arc figurent dans le calendrier positiviste.

<sup>106</sup> Christian Amalvi, art. cit., p 606.

par leur « impuissance<sup>107</sup> ». À l'inverse, « c'est avec [les Capétiens] que la nébuleuse a pris forme, et, malgré les revers des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, malgré l'orage du XVI<sup>e</sup> siècle, ils se sont si bien appliqués à l'ouvrage qu'ils ne l'ont pas laissé revenir au Chaos. Si aujourd'hui la France tient encore, il n'est que naturel de songer à ces bons ouvriers<sup>108</sup>. » Si le détail de la chronologie des Capétiens ne concerne pas notre sujet, nous voyons pourtant se rejouer une bataille que nous avons déjà vue, celle de l'élément organisateur contre l'élément passif. À leur époque, les Capétiens ont rejoué la bataille de l'ordre contre le chaos et ont gagné comme les Romains. Comme l'écrit Olivier Dumoulin, « les Capétiens procèdent donc nécessairement de Rome<sup>109</sup> ». On voit que la vision politique du monde de Maurras prend de l'ampleur, avec cette valorisation des « ouvriers ». Même s'ils n'ont pas inventé la raison et la beauté comme les Grecs, les Romains et les Capétiens ont le mérite d'être des « ouvriers », des organisateurs. Les Grecs passent donc au second plan.

Dans cet article, Maurras formule à nouveau une généalogie de la France, avec de nouvelles précisions :

[L'histoire de France] débute quelques siècles avant Mérovée. Le poète Bouchor ne manque pas de nous en avertir :

Gardons bien la mémoire  
Des Celtes nos aïeux<sup>110</sup>.

Et n'oublions pas les Ligures, ni les Ibères, ni les Grecs de Marseille, ni ceux du Golfe de Gascogne, ni les Romains de Marius et de Jules César. Il y eut une ébauche d'unité celtique, une Gaule romaine très une et très organisée, une Gaule franque réunie puis coupée en croix, réunie de nouveau, puis Charlemagne disparu, roulant, après l'édit de Kiersy-sur-Oise<sup>111</sup>, à l'anarchie féodale. Le point initial de la formation de l'unité (il vaudrait mieux dire de la communauté) française apparaît au jour où le Duc de France est devenu roi. C'est de là, non d'ailleurs, que date la continuité.

La France apparaît ici davantage comme une fédération, une « communauté » de peuples différents, unis pour des raisons politiques. L'objectif de cette présentation est de justifier que les régionalismes ne remettent pas en cause l'unité du pays. L'origine celte n'est pas discutée ici. Les Celtes sont une composante des différents peuples habitants en Gaule. Ce n'est pas parce que des peuples ont des origines et des langues différentes qu'ils ne peuvent accepter une autorité monarchique commune. Une date de fondation est donnée, probablement 751, lorsque Pépin le Bref, qui porte le titre de « Duc des Francs », c'est-à-dire de second par rapport aux premiers que sont les Carolingiens, devient roi en 751.

---

<sup>107</sup> « L'article de M. P.-J. de Cassagnac », *L'Action française*, 29 novembre 1909.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> « Le Baptême de Clovis », p. 712.

<sup>110</sup> Vers extraits d'une chanson pour les écoliers : Maurice Bouchor, *Chants populaire pour les écoles*, Hachette, 1895, p. 8.

<sup>111</sup> Charles le Chauve, avant une expédition en Italie, fixe le « capitulaire de Quierzy », qui rend héréditaire les successions, d'après l'article « Charles le Chauve » de l'*Encyclopaedia Universalis*.

Le rapport de Maurras à Rome a été souvent mis en valeur, mais nous voyons que Maurras a évolué sur cette question. La véritable source de la civilisation reste la Grèce. C'est la Grèce qui est au centre d'*Anthinéa* en 1901, c'est la Grèce qui est le lieu de la « naissance de la raison », le « point d'accomplissement du genre humain<sup>112</sup> ». Rome est seconde du point de vue de l'esprit. Nous pensons que ce remplacement de la Grèce par Rome s'est fait dans la douleur chez Maurras, sujet que nous détaillerons dans la troisième sous-partie de cette partie, consacrée à l'articulation entre la Grèce et Rome. Cependant, nous ne pouvons pas terminer cette partie sur le refus des ancêtres Gaulois sans aborder le célèbre texte « Je suis Romain ». Ce texte, qui est un extrait de préface, a connu une grande fortune récente, étant régulièrement publié de manière isolée<sup>113</sup>. Sa qualité rhétorique est indéniable, ainsi que ses échos aux thématiques identitaires actuelles, mais d'après nous il ne faut pas le surinterpréter. Ce qui nous étonne surtout c'est la disparition des Gaulois dans la généalogie de la France :

*Je suis Romain*, parce que Rome, dès le consul Marius et le divin Jules, jusqu'à Théodose, ébaucha la première configuration de ma France. *Je suis Romain*, parce que Rome, la Rome des prêtres et des papes, a donné la solidité éternelle du sentiment, des mœurs, de la langue, du culte, à l'œuvre politique des généraux, des administrateurs et des juges romains. *Je suis Romain*, parce que, si mes pères n'avaient pas été Romains comme je le suis, la première invasion barbare, entre le V<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, aurait fait aujourd'hui de moi une espèce d'Allemand ou de Norvégien. *Je suis Romain*, parce que, n'était ma romanité tutélaire, la seconde invasion barbare, qui eut lieu au XVI<sup>e</sup> siècle, l'invasion protestante, aurait tiré de moi une espèce de Suisse. *Je suis Romain* dès que j'abonde en mon être historique, intellectuel et moral. *Je suis Romain* parce que si je ne l'étais pas je n'aurais à peu près plus rien de français. [...] Par ce trésor dont elle a reçu d'Athènes et transmis le dépôt à notre Paris, Rome signifie sans conteste la civilisation et l'humanité. *Je suis Romain, je suis humain* : deux propositions identiques<sup>114</sup>.

L'idée que « je suis romain », parce que la France doit son existence et son essence à « Rome », n'est pas nouvelle chez ce latin, qui avait écrit plus tôt, bien plus platement : « je crois que sans l'administration romaine il y aurait aux bords de la Seine, de la Garonne, de la Loire et du Rhône, des Allemands, des Celtes, des Ligures, des Ibères, des Grecs et des Latins épars : il n'y aurait pas de Français<sup>115</sup> ». Mais le style ici est nouveau. Ce texte sort du récit généalogique, abandonne les Gaulois, pour s'inscrire davantage dans le présent, un présent d'alliance avec les catholiques et de polémique contre un grand rival, Clemenceau. D'un côté le texte ressemble bien à une profession de foi : Maurras le présente comme un « symbole<sup>116</sup> », la liste des articles de la foi

---

<sup>112</sup> *Anthinéa*, « Athènes antique », section III.

<sup>113</sup> En plus d'avoir été édité dans plusieurs revues, en texte d'ouverture des *Cahiers Charles Maurras*, n°8, 1963, dans le récent cahier de l'Herne, en texte d'ouverture dans le plus récent encore numéro de *Nouvelle école*, n°66, 2017, p. 9, ce texte pullule sur Internet.

<sup>114</sup> *La Démocratie religieuse*, Nouvelle Librairie nationale, [s.d. mais probablement 1906], I, 4, p. XXIII-XXIV. Le texte complet de la préface a été publié auparavant : « Barbares et Romains », *L'Action française, revue bi-mensuelle*, 15 décembre 1906, p. 711-728.

<sup>115</sup> « Nos éléments, nos origines », *GdF*, 4 octobre 1903, repris dans *Devant l'Allemagne éternelle*, 1937, p. 49.

<sup>116</sup> *La Démocratie religieuse*, p. XXIII.

« romaine » de celui qui est à la fois « citoyen français » et « membre du genre humain<sup>117</sup> ». Mais de l'autre côté, ce symbole est aussi une envolée rhétorique, qui répond directement à Clemenceau, le « tigre de l'Asie », cité juste avant dans le texte comme un « chef barbare<sup>118</sup> ».

Ce texte peut être considéré comme une réponse à l'influence de Clemenceau pour deux raisons, par son rapport à l'Histoire universelle et par sa rhétorique. Clemenceau peut bien être un rival de Maurras dans la réception de l'Antiquité<sup>119</sup>. Comme le petit Charles, vingt ans avant lui, le petit Georges a reçu une éducation solide, a été formé à la rhétorique, a été premier de sa classe en vers latins<sup>120</sup> et jouit d'un accès direct aux textes grecs : « Rare parmi sa génération politique, il pratique le grec ancien, qu'il lit dans le texte<sup>121</sup> » s'étonne Jean-Noël Jeanneney. Comme Maurras, il reconnaît un « sommet » dans la Grèce, y a voyagé en 1896<sup>122</sup> et comme Maurras il préfère la Grèce à Rome. Mais la comparaison s'arrête là, parce que Clemenceau est plutôt partisan du troisième humanisme que du deuxième, celui des peuples lointains. Les origines préhistoriques de l'homme n'étant pas démontrées à cette époque, Clemenceau a choisi la thèse qui voit le premier homme naître en Asie. Ainsi il considère que les « origines premières de notre civilisation<sup>123</sup> » se trouvent en Égypte, en Chaldée et en Inde :

Parti de l'Égypte, de la Chaldée, de l'Inde, l'esprit humain a pris son vol. Athènes, Rome ont cru le fixer. Il va toujours, conquiert toutes les terres habitables et revient plus puissant à son point de départ<sup>124</sup>.

Son point de vue sur Rome diffère aussi de celui de Maurras : il ne considère pas que le catholicisme ait eu un quelconque rôle fondateur pour la France et n'a que du mépris pour le symbole que représente Rome, autant la Rome antique que la Rome catholique. La France qu'il désire n'est pas la « France de Rome : « Serons-nous la France de Rome ou la France de la Révolution<sup>125</sup> ? » ; de même, l'humanité n'a pas besoin de Rome : il est « absurde que la pauvre

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *La Démocratie religieuse*, p. XXII.

<sup>119</sup> Pierre Boutang a étudié la relation entre Maurras et Clemenceau dans *La Destinée et l'œuvre*, 1993, p. 414-421.

<sup>120</sup> Jean-Baptiste Duroselle donne la liste de ses prix, *Clemenceau*, Fayard, 1988, p. 27-28.

<sup>121</sup> *Clemenceau, dernières nouvelles du Tigre*, CNRS Éditions, 2016, p. 121. Il semble néanmoins que ce texte soit une réédition cachée d'un texte bien plus ancien : « Clemenceau et la Grèce », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°58, avril-juin 1998, p. 3-12.

<sup>122</sup> Peu de jours séparent le voyage de Maurras en Avril 1896 de celui de Clemenceau en mai. Voir J-B Duroselle, *Clemenceau*, Fayard, 1988, p. 776.

<sup>123</sup> Mathieu Séguéla, *Clemenceau ou la tentation du Japon*, CNRS Éditions, 2014, p. 21.

<sup>124</sup> Clemenceau, *La Mêlée sociale*, Charpentier et Fasquelle, 1895, p. 85, cité par Mathieu Séguéla, *Clemenceau ou la tentation du Japon*, p. 21.

<sup>125</sup> Cité par Michel Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français*, p. 110.

humanité qui peuple la terre ait besoin de Rome<sup>126</sup> ». Rome ne signifie pour lui que l'impérialisme<sup>127</sup>.

Une des forces de Clemenceau était sa maîtrise de la rhétorique : il faut lui répondre par la rhétorique. Chaque phrase, qui commence sur la même anaphore, résume une époque de la fondation de la France. Chaque époque voit le même combat, entre le désordre barbare et Rome, à chaque fois remporté par Rome. À chaque époque, le Gaulois qui n'était rien aurait pu devenir autre chose, un Allemand, un Norvégien ou un Suisse, mais il est devenu un Français parce qu'il a été conquis par le « divin Jules », par César, parce qu'il a été civilisé et administré par « Rome ». Maurras n'oublie pas non plus la Grèce, qui apparaît à la fin du texte, qui est la véritable source de la civilisation, que Rome n'a pas inventée mais qu'elle transmet.

Nous voyons bien que la position de Maurras sur l'identité française ne peut se réduire à ce texte, qui donne une réponse trop simple à une question si complexe et passe sous silence toutes les autres dimensions que nous avons vues présentes chez lui dans d'autres textes, comme l'acceptation de la part celte et la pluralité régionaliste des Gaulois<sup>128</sup>. Pierre Boutang a bien vu la portée de ce texte, où Rome signifie la « primauté du politique », mais où Maurras ne concède rien au « goût romain » ni à « l'originalité civilisatrice de Rome<sup>129</sup> ». Néanmoins ce texte est instructif par sa définition de ce qui constitue le Français, qui se définit par un ensemble de références et d'habitudes partagées inscrites dans le temps long.

Pour conclure sur cette partie, soulignons encore la communauté de pensée qui unit nos auteurs, autour d'un pôle négatif et d'un pôle positif, articulés diversement. D'un côté se trouvent les Gaulois, qui ne diffèrent pas fondamentalement de tous les autres peuples primitifs et théocratiques, et de l'autre Rome, le principe providentiel de toute organisation unie et durable.

César est la figure qui relie Rome à la Gaule : il est celui qui a vaincu les Gaulois malgré les difficultés. Il n'a pas été seulement un chef militaire, mais aussi un civilisateur et un visionnaire.

---

<sup>126</sup> *Le Grand Pan*, Charpentier et Fasquelle, 1896, p. 323.

<sup>127</sup> J-B Duroselle, *Clemenceau*, p. 776.

<sup>128</sup> À titre de curiosité, nous avons trouvé d'autres textes de Maurras plus conformistes et favorables aux Gaulois, dans des contextes où la précision scientifique s'efface devant l'union nationale, notamment la première strophe du poème « La Bataille de la Marne » de 1918 : « La Montagne de la Victoire/Donne son souffle à nos drapeaux,/À sa voix deux mille ans d'histoire/Sortent en criant des tombeaux,/Comme un soleil sur la nuée/Toute la Gaule s'est ruée :/Mère des lois, mère des arts,/Notre Pallas est sœur d'Hercule,/Au double assaut déjà recule/Un germanique et faux César. » (*La Musique intérieure*, p. 174) Plus tardivement, dans un contexte colonial, Maurras se rapporte aux Gaulois d'avant la conquête romaine : « Oui, Lyautey on le conçoit comme un de ces grands Gaulois qui menaient leurs bandes à travers l'Europe et le monde, prenaient Rome, tiraient la barbe aux sénateurs sur les chaises curules, et passaient le Danube, qu'ils recouvriraient de populations débordantes, traversaient la Grèce, brûlaient Delphes, allaient fonder des établissements au fond de l'Asie mineure, dressaient leurs maisons rondes aux confins du monde habité, et qui se retrouvaient dix siècles plus tard, habillés en croisés. [...] Même peuple guerrier, conquérant et architecte... Oui, Lyautey fut le Gaulois pur. » (*Pages africaines*, Sorlot, 1940, p. 151-152)

<sup>129</sup> Pierre Boutang, *Charles Maurras, la Destinée et l'œuvre*, 1993, p. 114.

La position que chacun peut avoir par rapport à César dépend pour une part de l'affinité qu'on a avec le pouvoir personnel fort et les différentes incarnations du bonapartisme à chaque époque, mais pas seulement. Maistre a du mal à reconnaître les mérites de Jules César, ayant peut-être trop souffert du nouveau César-Bonaparte<sup>130</sup>, mais le général romain reçoit les plus grands éloges de la part de Comte et de Maurras, qui ne sont pas précisément bonapartistes. Dans le *Cours*, le fondateur du positivisme va jusqu'à qualifier Jules César de « l'un des hommes les plus éminents dont notre espèce puisse s'honorer<sup>131</sup> ». Ses autres œuvres concordent : dans le *Système*, il développe les qualités du Romain jusqu'à en faire un digne précurseur du positivisme, à la fois un conquérant et un penseur, « pleinement émancipé du théologisme<sup>132</sup> », disposé « à l'avènement direct du règne de l'Humanité, sous la prépondérance simultanée de l'esprit positif et de la vie industrielle<sup>133</sup> ». De ce fait, le général a droit à un mois entier de culte dans le calendrier positiviste, ce qui n'est pas le cas du rétrograde Napoléon<sup>134</sup>. Par opposition à César, Brutus son assassin, apprécié par bien des progressistes<sup>135</sup>, ne reçoit chez Comte que des blâmes, pour son « meurtre infâme, non moins insensé qu'odieux, où le fanatisme métaphysique seconda la rage aristocratique<sup>136</sup> ». La lecture de Comte doit probablement à celle de Dante, que Comte cite, qui accorde un sort très favorable à César et très défavorable à Brutus après leur mort. Chez Dante, César est dans le premier cercle de l'Enfer, le plus élevé, réservé à ceux qui n'ont pas besoin de jugement, à côté d'autres illustres païens, Homère, Socrate et Énée<sup>137</sup>. Ailleurs on apprend les raisons de ce jugement : César est celui qui a chassé les barbares et mis le monde en paix<sup>138</sup>. À l'inverse, Brutus se trouve au plus profond de l'Enfer, en compagnie de Judas.

---

<sup>130</sup> Sa réception de la figure de César semble éclatée par de multiples enjeux. Tantôt il reprend la critique de Cicéron contre l'épicurien César, tantôt il en fait un nom commun, tantôt il le compare avec Napoléon. Il semble que non seulement « partout Lucrèce annonça César » (*Essai sur le principe générateur, Œuvres*, éd. cit., p. 399), mais que souvent un César cache un Néron. Comme d'autres conquérants, César a été sanguinaire : « César à lui seul fait mourir un million d'homme sur le champ de bataille » (*Considérations sur la France*). Le parallèle avec Napoléon est frappant à plusieurs endroits, comme ici : « C'est une grande sottise de tuer César pour avoir ensuite un triumvirat, puis Octave, puis Tibère et enfin Néron. Quand la vie de Napoléon dépendrait d'un seul acte de ma volonté, il n'aurait rien à craindre » (lettre à Blacas du 3 Juillet 1811, publiée par Ernest Daudet, Plon, 1908, p. 125) ; ou dans ce passage : « les efforts du peuple pour atteindre un objet sont précisément le moyen [que la Providence] emploie pour l'en éloigner. Ainsi, le peuple romain se donna des maîtres en croyant combattre l'aristocratie à la suite de César » (*Considérations sur la France*). À propos de Jules César conquérant de la Gaule, Maistre estime qu'il a été rapide à « asservir et dévaster les Gaules » (*Du Pape*, III, 1). Jules César apparaît donc chez lui comme une figure de transition, plus ambiguë que chez Comte et Maurras.

<sup>131</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>132</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., 3, p. 388.

<sup>133</sup> Comte, *Catéchisme positiviste*, 11<sup>e</sup> entretien, p. 305.

<sup>134</sup> Jean-François Marquet remarque que la suppression du jour de fête pour les réprouvés (ce qui inclut Napoléon Bonaparte) dans le calendrier positiviste coïncide avec l'arrivée au pouvoir de Napoléon III, que Comte souhaite « ménager » (« Les calendriers positivistes », *Annales de Bretagne*, 1976, 83, 2, p. 375, [http://www.persee.fr/doc/abpo\\_0399-0826\\_1976\\_num\\_83\\_2\\_2819](http://www.persee.fr/doc/abpo_0399-0826_1976_num_83_2_2819)).

<sup>135</sup> Brutus est notamment un héros libérateur dans les pièces de théâtre de Rousseau et de Voltaire.

<sup>136</sup> SPP, III, p. 388-389.

<sup>137</sup> Enfer IV.

<sup>138</sup> Paradis, VI.

Pour Maurras également, César obtient l'épithète du « divin Jules<sup>139</sup> », qu'il emploie régulièrement, épithète ironique et provocante pour certains, mais affectueuse et religieuse en soi-même. César a montré un « génie politique et militaire<sup>140</sup> », il est un « conquérant organisé<sup>141</sup> ». Seul César accède aux honneurs du fondateur antique de la France, et non pas comme on s'y attendait peut-être, Vercingétorix ou Clovis.

Les différences entre les trois auteurs sur ces mythes d'ancêtres sont plutôt des nuances que de véritables désaccords. Nous avons vu l'intérêt particulier que manifeste Maistre pour les druides. Les Français pour lui sont surtout unis par leur langue et leur mission religieuse, alors que chez Comte c'est le territoire qui compte et chez Maurras le tempérament et l'union politique. Nous avons aussi remarqué que le discours généalogique a évolué entre les trois auteurs : pour Maistre et Comte les Gaulois semblent composés de peuples indigènes<sup>142</sup>, alors que pour Maurras, les Celtes sont bien une réalité historique, quoiqu'inconsistante.

Nous avons aussi constaté des évolutions au sein du même auteur, surtout chez Maurras qui s'est posé régulièrement la question de l'origine de la France : la séduisante thèse de l'origine pélasgique et grecque cède sa place à la valorisation politique de Rome.

Une fois que les antiques non véritablement fondateurs ont été écartés, il faut aborder la question des antiques les plus authentiques, à savoir les Grecs.

---

<sup>139</sup> Nous comptons au moins trois occurrences : « La Guerre des Gaules », *Gazette de France*, 4 novembre 1901 ; *La Démocratie religieuse* p. XXIII ; *L'Action française et la religion catholique*, 1913, p. 38-39, où Maurras ironise contre un abbé critique : « Au fait, je ne suis pas Français, et cela se devine : il suffit de prendre garde à ce que je préfère Jules César — mon « divin Jules » — à Vercingétorix. Je ne suis pourtant pas Romain, bien que j'en aie la prétention ».

<sup>140</sup> « Nos éléments, nos origines », *GdF*, 4 octobre 1903, repris dans *Devant l'Allemagne éternelle*, 1937, p. 49.

<sup>141</sup> « Nos éléments, nos origines », *GdF*, 4 octobre 1903, repris dans *Devant l'Allemagne éternelle*, 1937, p. 51.

<sup>142</sup> Maistre pensait bien que la langue française contenait des éléments « celtiques » (*Du Pape*, p. 20). Dans les notes de lecture on trouve peu de matière sur les Celtes. Voir 2J17, vue 172/517, p. 256<sup>m</sup> : « Japhet. Ce patriarche des Européens y a toujours été connu sous son nom. *Audax Japeti Genus*. Carli Lettres amér, t. I, LXXVI, p. 451, note. Les *Celtes lapides* sont nommés par Strabon. Qui sait si les Celtes ne sont pas les aînés ? 26 janvier 1805. »

## L'ambivalence des Grecs

Avant de commencer ce chapitre sur la critique des Grecs, il faut rappeler l'intention de nos auteurs : faire le tri dans la Grèce antique. Il ne s'agit pas d'encenser la Grèce à la manière un peu naïve de Victor Duruy, qui voyait dans Athènes « le foyer qui reçoit et concentre les rayons épars, pour les renvoyer au monde en resplendissante lumière<sup>143</sup> » et dans le peuple grec une

Foule élégante et spirituelle, curieuse d'art, de science, de poésie ; où la fortune indiquait à peine des rangs, où l'éducation, la même pour tous, n'en établissait pas ; moins peuple qu'aristocratie populaire, et élevée à ce point de grandeur par son génie propre, résultat de sa position géographique et de son histoire, et par les institutions les plus humaines, les plus vraiment libérales que l'Antiquité ait eues<sup>144</sup>.

Cette Grèce « bourgeoise<sup>145</sup> », harmonieuse et libérale, où il fait bon vivre, n'est pas la Grèce de nos auteurs. Mais il ne s'agit pas non plus d'enterrer toute la Grèce, notamment à cause du sort peu enviable des Grecs à l'époque moderne, comme l'avait fait Barbey d'Aurevilly, qui s'était réjoui du livre satirique d'Édmont About, cette « cervelle légère<sup>146</sup> », d'après Brasillach :

[Cette] histoire de la Grèce contemporaine ne modifiera l'opinion de personne sur la Grèce, par la très bonne raison qu'elle est l'opinion de tout le monde sur ce pays. En effet, après avoir été surfait longtemps dans l'Antiquité, le peuple grec a été surfait dans les temps modernes encore davantage<sup>147</sup>. Mais Dieu merci !, ce malheureux peuple a cessé d'être à l'ordre du jour<sup>148</sup>.

Ni philhellénisme dû à l'intense proximité avec les Grecs qui sont « comme nous<sup>149</sup> », ni mishellénisme dû à la distance excessive de « sociétés qui ne ressemblent en rien à notre société actuelle<sup>150</sup> », nos auteurs cherchent la « distance correcte<sup>151</sup> ». Ils exercent leur esprit critique, qui consiste à « juger » le « grand » et le « petit<sup>152</sup> », à distinguer entre ce qui est fondateur et ce qui est

---

<sup>143</sup> Victor Duruy, *Histoire des Grecs*, Graz-Austria, 1968, [1<sup>ère</sup> éd. 1851], t. III, p. 611.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux étudient le rapport de Victor Duruy à la Grèce dans « La Formation de l'Athènes bourgeoise », *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, 2009.

<sup>146</sup> « Cervelle légère, Edmont About continua d'écrire, et nous pouvons admirablement comprendre d'après son cas la malchance et la frivolité des Gaulois », parce qu'About regrette que l'Allemagne soit désunie, d'après Brasillach, *Compte-rendu de l'Edmont About* de Marcel Thiébaud, *Action française*, 18 Juin 1936. Remarquons néanmoins que la position exprimée dans le quotidien de *L'Action française* n'est pas toujours hostile à Edmont About : Jacques Bainville apprécie la vision de la Grèce d'About en donnant une longue citation de *La Grèce contemporaine* le 23 Avril 1924.

<sup>147</sup> Bonald aussi estime que les Grecs sont un peuple « surfait », ce qu'il exprime par leur caractère emphatique et théâtral : « Les vertus morales eurent en Grèce je ne sais quoi de théâtral et d'apprêté, contraire à l'idée de la véritable vertu » (*Théorie du pouvoir*, II, 3) Voir Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux, « La formation de l'Athènes bourgeoise », p. 189.

<sup>148</sup> *Les Œuvres et les Hommes*, XV, cité par Sophie Basch, *Le Mirage grec, la Grèce moderne devant l'opinion française (1846-1946)*, 1995, p. 7.

<sup>149</sup> Victor Duruy, *Histoire des Grecs*, p. 625.

<sup>150</sup> « La Grèce antique », *Les Œuvres et les hommes*, XX, « De l'Histoire ».

<sup>151</sup> Expression reprise à Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux qui l'employaient pour Benjamin Constant, « La Formation de l'Athènes bourgeoise », p. 198.

<sup>152</sup> Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, PUF, 1992, p. 240, note.

erreur. L'accent dans cette partie est mis sur les erreurs, parce que les éléments fondateurs doivent être continués plutôt que critiqués. Nous étudierons d'abord une exception à ce classement général : Sparte. Sparte ne relève ni de l'erreur ni du fondateur, parce que Sparte est un régime particulièrement ambivalent, un « phénomène<sup>153</sup> » unique pour Maistre, une expérience « avortée<sup>154</sup> » d'après Comte. Nous étudierons ensuite les reproches adressés à la Grèce en général, qui peuvent être appliqués aussi bien à Athènes, dont il faudra démontrer que le régime démocratique a entraîné la ruine.

### Sparte l'aristocrate et Athènes la bourgeoise

L'opposition entre Athènes et Sparte est classique dans la littérature, avec une évolution entre les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>155</sup>. Au XVIII<sup>e</sup>, la balance des faveurs penche pour la vertueuse Sparte. Au XIX<sup>e</sup>, la bourgeoise Athènes emporte les suffrages. Sans aller non plus jusqu'au traitement de Barrès, parce que Sparte est un régime d'exception qui ne peut pas vraiment être placé au-dessus d'Athènes, nos auteurs opèrent un relatif retour à Sparte, qui n'est pas la Sparte égalitaire du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais le modèle de l'aristocratie.

Dans leur chapitre « La Formation de l'Athènes bourgeoise », Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux ont étudié le rapport de Maistre à Sparte, plus en connaisseurs de l'histoire antique que de la pensée de Maistre. Ils commencent par reconnaître la qualité du travail de Maistre sur l'Antiquité : même si Burke et Bonald partagent de nombreuses idées, « avec Joseph de Maistre, il s'agit de tout autre chose<sup>156</sup> ». Ainsi ils rapprochent les positions de Maistre de celles d'historiens anglais, Gibbon, Mitford, Sir William Young. Mais dans le même temps les critiques fusent, d'abord une comparaison d'intention polémique : « comme Rousseau, Mably<sup>157</sup> ou Robespierre, Joseph de Maistre choisit Sparte contre Athènes<sup>158</sup> » ; puis le cas du juriste relève de la psychiatrie parce qu'il « revient de façon obsédante<sup>159</sup> » sur Lycurgue ; enfin le *summum* est atteint au moment où Maistre inaugure « l'usage réactionnaire moderne du mirage spartiate qui s'est prolongé jusqu'à

---

<sup>153</sup> Maistre écrit d'abord un « phénomène extraordinaire » puis un « phénomène admirable », *De la souveraineté du peuple*, 1992, p. 240-241 ; *Étude sur la souveraineté*, OC, t. I, p. 495.

<sup>154</sup> Auguste Comte, *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 308.

<sup>155</sup> Nicole Loraux, « La formation de l'Athènes bourgeoise » dans Pierre Vidal-Naquet (dir.), *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, 2009.

<sup>156</sup> Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux, « La Formation de l'Athènes bourgeoise », p. 188.

<sup>157</sup> D'après le *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Mably, frère de Condillac, est connu pour s'être intéressé à Sparte, qu'il ne percevait cependant pas du tout comme Maistre : il « se prit d'un amour véritable pour les institutions démocratiques, surtout celles de Sparte ». Il vante la simplicité et l'égalité de Sparte contre le développement et le luxe d'Athènes. Il serait « un des maîtres du socialisme moderne » (1873, t. X, p. 843-844). Maistre le considère comme Condorcet, « un des oracles du jour » (OC, I, p. 488), c'est-à-dire un auteur dont la réputation dépasse la qualité.

<sup>158</sup> Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux, *Art. cit.*, p. 189.

<sup>159</sup> *Ibid.* Maistre avait déjà été diagnostiqué comme « obsédé » par la Grèce p. 188.

l'Allemagne nazie et au-delà<sup>160</sup> ». La question posée est sévère : le rapport de Joseph de Maistre à Sparte relève-t-il du cliché nostalgique, qui irait de Rousseau jusqu'aux nazis ?

On peut comprendre que la documentation des historiens date d'Isaiah Berlin qui voyait Maistre comme un précurseur du fascisme et de Robert Triomphe qui voulait démystifier le grand homme, mais la question sur Sparte mérite d'être posée. D'après nous, même s'il évoque Sparte et Lycurgue dans plusieurs œuvres, Maistre est loin d'être obsédé par Sparte et ne peut pas être rangé dans la catégorie des admirateurs de Sparte qui s'opposent aux admirateurs d'Athènes. Nous allons montrer que Sparte est pour Maistre un « phénomène » dans le sens que ce mot a pour lui, une expérience unique qui défie la raison, digne d'intéresser et d'instruire, un objet d'étude à ne pas laisser à Rousseau, mais pas un modèle.

Pour Maistre, Sparte est comme Alexandrie une cité à part : c'est « un très beau point dans un point du globe<sup>161</sup> ». Maistre insiste sur ce caractère d'exception : « peu d'institutions peuvent être comparées à la sienne<sup>162</sup> », ces institutions sont « uniques » et son peuple a été « extraordinaire<sup>163</sup> ». Cette qualité peut aussi bien être un défaut : il est difficile de tirer des lois générales à partir d'une exception, difficile de déduire des principes politiques d'un « point » si isolé.

Maistre développe essentiellement sa pensée sur Sparte dans *De la souveraineté du peuple*, ouvrage écrit vers 1794-1796<sup>164</sup>. Le statut de ce texte livre déjà deux enseignements : que le dialogue avec Rousseau est au fondement de son rapport à Sparte et que Sparte n'est pas un modèle. On peut considérer ce texte comme une réponse à Rousseau sur la question de la souveraineté, ce pourquoi l'éditeur moderne Jean-Louis Darcel l'a sous-titré « un anti-contrat social ». Cet angle d'approche a une conséquence sur le rapport de Maistre à Sparte, parce que Maistre s'attaque à la Sparte du *Contrat social* mais pas à la Sparte du *Discours sur les sciences et les arts*, c'est-à-dire à la politique de Sparte mais pas à son refus du luxe. Ce livre de Maistre, qui a été écrit avec moins de recul vis-à-vis de la Révolution que ses œuvres plus célèbres, peut être interprété comme une première réaction à la philosophie qui a inspiré la Révolution. À bien y regarder, il reste marginal dans les œuvres complètes, parce que l'auteur ne l'a pas fait publier de son vivant,

---

<sup>160</sup> Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux, *Art. cit.*, p. 190.

<sup>161</sup> *Du Pape*, p. 328.

<sup>162</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 362 (*De la souveraineté*, p. 136).

<sup>163</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 495-496 (*De la souveraineté*, p. 241).

<sup>164</sup> D'après la chronologie de Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 601 et la première note de l'édition des Œuvres complètes, t. I, p. 311. Notons une différence de titre : l'éditeur des *Œuvres complètes* semble avoir inventé *Étude sur la souveraineté*, parce que le manuscrit est bien titré *De la souveraineté du peuple*. Pour que le lecteur s'y retrouve facilement nous donnons en référence les deux éditions, celle des Œuvres complètes numérisées et celle de l'édition récente *De la souveraineté du peuple* entre parenthèses.

ne lui accordant que peu de considération, invoquant en 1815 que c'est un ouvrage « écrit à la hâte et jamais relu<sup>165</sup>. »

Qu'est-ce qui intéresse Maistre dans Sparte ? La vertu de cette cité antique tient dans une harmonie rare entre trois éléments fondamentaux : sa constitution, son législateur et son peuple. Dans la polémique que Maistre mène contre les constitutions écrites, Sparte est une référence. Sparte fournit le modèle de « la constitution la plus parfaite de l'Antiquité<sup>166</sup> », parce qu'elle est écrite « dans le cœur de ses enfants<sup>167</sup> ». En quoi consiste-t-elle donc ? Non pas en « une ligne » de « droit public », mais en un oracle, un court énoncé de nature religieuse<sup>168</sup>, qui distribue le pouvoir entre deux rois, un sénat de 28 membres et le peuple divisé en tribus<sup>169</sup>. Ce régime relève donc des « républiques aristocratiques<sup>170</sup> ». Un des mérites de Lycurgue est d'avoir « mis entre [les rois et le peuple] le sénat<sup>171</sup> », pour tempérer à la fois les rois qui inclinaient à la « tyrannie » et le peuple qui inclinait à la « confusion populaire ».

Cette constitution est l'ouvrage d'un législateur inspiré : Lycurgue, dont les aventures sont racontées en détail par Plutarque. La référence à Plutarque a plusieurs utilités : elle structure le propos de Maistre, elle lui donne la légitimité du vrai épigone par opposition à Rousseau, elle introduit la dimension religieuse de l'acte législateur. Maistre suit point par point le début de la biographie de Plutarque, les troubles politiques avant la constitution de Lycurgue<sup>172</sup>, sa régence<sup>173</sup>, ses voyages<sup>174</sup>, son autorité<sup>175</sup> et son œuvre législatrice<sup>176</sup>. Quoique Maistre se montre précis sur ces points, il ne dit rien sur la suite de la *Vie de Lycurgue*, le partage des terres et des biens, l'interdiction du luxe, l'éducation communautaire et violente.

Sa fidélité relative à Plutarque lui permet de disputer à Rousseau le titre usurpé d'héritier de Lycurgue, ambition inavouable qui n'est probablement pas le moindre des enjeux de cette discussion sur Lycurgue. L'erreur la plus grossière de Rousseau est cette phrase un peu rapide, écrite dans le *Contrat social* : « Quand Lycurgue donna des lois à sa patrie, il commença par

---

<sup>165</sup> Note manuscrite en 2J7, vue 1, reproduite dans *Étude sur la souveraineté*, OC, t. I, p. 311. L'affirmation est discutable vu l'état régulièrement raturé du manuscrit. Nous voyons d'autres raisons de ne pas publier ce texte, comme le manque d'opportunité, la facture trop peu enthousiaste par rapport aux *Considérations* qui vont l'occuper juste après, le manque de sublime.

<sup>166</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 370.

<sup>167</sup> Ibid. Cette affirmation s'appuie sur Plutarque qui le dit clairement, *Vies parallèles*, I, *Lycurgue-Numa*, § 13, 1-2, Les Belles-Lettres, CUF, 1964, p. 137.

<sup>168</sup> *Considérations*, OC, t. I, p. 59.

<sup>169</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, I, *Lycurgue*, §6, CUF, p. 127.

<sup>170</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 495.

<sup>171</sup> *Considérations sur la France*, chapitre IV, *Œuvres*, éd. cit., p. 220.

<sup>172</sup> *Considérations*, *Œuvres*, éd. cit., p. 220, qui cite Plutarque, *Lycurgue*, §2, 4-6, p. 122.

<sup>173</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 336 (*De la souveraineté*, p. 115), qui cite Plutarque, *Lycurgue*, §3, p. 122-123.

<sup>174</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 337 (*De la souveraineté*, *ibid.*), qui cite Plutarque, *Lycurgue*, §4, p. 124.

<sup>175</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 340 (*De la souveraineté*, p. 117-118), qui cite Plutarque, *Lycurgue*, §5, 1, p. 125.

<sup>176</sup> *Considérations*, *Œuvres*, éd. cit., p. 220, qui cite Plutarque, *Lycurgue*, §6, p. 127 sq.

abdiquer la royauté<sup>177</sup> ». En réalité, Lycurgue n'a jamais été roi, mais seulement régent. En outre, Lycurgue n'a pas « donné des lois à sa patrie », mais a accepté les demandes de ses compatriotes et des oracles<sup>178</sup>. Maistre conclut : « Voilà comment ce grand politique savait l'histoire ! » Rousseau se trompe donc lourdement dans son rapport au pouvoir, alors que Plutarque soulignait bien le caractère humble de Lycurgue. Lycurgue a favorisé la transmission pacifique et légitime d'un pouvoir héréditaire, alors qu'il aurait pu se l'approprier facilement. Son *Curriculum Vitae* donne la preuve que le législateur ne peut être gouvernant.

La deuxième spécificité de Lycurgue est sa légitimité religieuse. Nous avons vu que sa constitution prenait la forme d'un oracle. Plutarque explique que Lycurgue consulte régulièrement les oracles. Platon a été sensible à ce thème, qualifiant Lycurgue de « nature humaine unie à une nature divine<sup>179</sup> » et la constitution spartiate de don d'un dieu protecteur et prévoyant. Maistre relaie avec insistance ce point, qui commence à être disputé de son temps<sup>180</sup>. Comme Moïse et Numa, la législation de Lycurgue fut « religieuse<sup>181</sup> ». Dans son étude, Maistre consacre un paragraphe à cette question :

Lycurgue se distingua sur ce point fondamental [...] Il n'imagina rien, il ne proposa rien, il n'ordonna rien que sur la foi des oracles. Toutes ses lois furent, pour ainsi dire, des préceptes religieux ; par lui la Divinité intervint dans les conseils, dans les traités, dans la guerre, dans l'administration de la justice, au point que 'le gouvernement de Sparte ne semblait pas être police de chose publique, ains plutôt règle de quelque dévôte et sainte religion<sup>182</sup>.

Le style est insistant, avec des formules de restriction et de généralisation : Lycurgue ne fit rien sans la religion, tout avec elle. Robert Triomphe cite ce paragraphe pour souligner que la soumission des Spartiates à « l'État » est de la même nature qu'une « obligation religieuse<sup>183</sup> », commentaire réducteur d'après nous. Remarquons plus précisément le degré d'implication de Maistre dans son texte. Maistre n'invente rien parce que Plutarque mentionne régulièrement l'engagement religieux de Lycurgue, mais Plutarque égrène ces remarques au cours du récit, de manière éparse. Ce que fait Maistre c'est de synthétiser les remarques de Plutarque, pour accumuler les preuves d'une thèse et constituer une liste propre à emporter la conviction. On a l'impression de se trouver face à une utopie incarnée, d'approcher le rêve de Maistre d'un rapport

---

<sup>177</sup> *Du Contrat social*, II, 7 cité dans *Étude*, OC, t. I, p. 336 (*De la souveraineté*, p. 115).

<sup>178</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 337 (*De la souveraineté*, *ibid.*).

<sup>179</sup> *φύσις τις ἀνθρωπίνῃ μεμειγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει* dans Platon, *Les Lois*, III, 691e, Les Belles Lettres, CUF, 1965, p. 33.

<sup>180</sup> « L'habitude si funeste d'appeler la superstition au secours des institutions politiques, a souillé trop souvent l'exécution d'une idée si propre à donner aux lois d'un pays cette unité systématique, qui peut seule en rendre l'action sûre et facile, comme en maintenir la durée » écrit Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, 1794, p. 91.

<sup>181</sup> *Considérations*, chapitre V, OC, t. I, p. 59

<sup>182</sup> Plutarque, LXII, traduction Amyot dans la coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, t. I, p. 126-127, qui cite *Étude*, OC, t. I, p. 362 (*De la souveraineté*, p. 136).

<sup>183</sup> Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 385-386.

parfait entre politique et religion, qui est atteint non pas quand le pouvoir est détenu par un religieux, mais quand il est secondé par un homme pieux.

Le peuple de Sparte est la troisième variable qui a permis la réussite de Sparte. Lycurgue n'a pas agi de lui-même, il a été appelé par ses « compatriotes<sup>184</sup> ». Si Sparte a bénéficié de cette constitution, c'est parce que les Spartiates en ont été dignes. Maistre insiste sur le lien entre le « gouvernement » et les « mœurs » pour rappeler que, même en régime monarchique, le gouvernement ne décide pas de tout : « l'un et l'autre, sans doute, s'assistent mutuellement [...] mais la première impulsion, le principe générateur part toujours des mœurs et du caractère national<sup>185</sup> ». Sparte en est un bon exemple. Lycurgue transforma son peuple, « en fit d'autres hommes », tout comme « les Spartiates acceptèrent ce gouvernement avec pleine connaissance de cause ». Lycurgue a été extraordinaire, comme son peuple : « il fallait déjà un très haut degré de sagesse et d'énergie pour désirer les lois de Lycurgue<sup>186</sup>. »

L'observateur comprend bien que cette harmonie parfaite entre une constitution non écrite, un législateur pieux et un peuple sage et énergique est impossible à reproduire. Finalement Sparte n'est pas un modèle, à cause de sa trop grande spécificité :

Avec des institutions uniques, à la portée seulement d'un peuple extraordinaire, avec une certaine royauté, avec une aristocratie forte et imposante, avec un territoire très resserré, avec l'esclavage le plus dur, admis comme un élément de gouvernement, celui de Sparte ne dura que la moitié du temps, à peu près, qu'a duré le royaume de France jusqu'à nos jours<sup>187</sup>.

Sparte n'a duré que cinq cents ans d'après Plutarque : ce n'est pas assez comparé aux mille ans de Rome et de la France. Sa trop grande spécificité ne fournit « que peu de conclusions pratiques<sup>188</sup> ». À cela s'ajoute un esclavage constitutif, qu'il est hors de question de restaurer, et le faible développement artistique, que Maistre concède au détour d'une polémique : Sparte n'a « jamais pu enfanter un poème ni tailler une colonne<sup>189</sup> ». Il ne semble donc pas que Maistre ait le même rapport à Sparte que Rousseau, ni que Maistre soit obsédé follement par Lycurgue et les Spartiates.

Comte et Maurras rapprochent davantage Athènes et Sparte, sans néanmoins les confondre, ni placer Sparte au-dessus d'Athènes. Le régime politique et militaire des deux cités leur semble comparable, fondé sur l'aristocratie, l'esclavage et des expéditions militaires de faible portée. Comte n'est pas admiratif envers les Spartiates mais tantôt amusé tantôt révolté. Il

---

<sup>184</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 337.

<sup>185</sup> *Fragments sur la France*, OC, t. I, p. 205.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 495-496.

<sup>188</sup> Brouillon cité par Jean-Louis Darcel, *De la souveraineté*, p. 240.

<sup>189</sup> *Étude*, OC, t. I, p. 529.

emploie régulièrement la même formule plaisante à propos des Spartiates, dans ses ouvrages et dans ses cours populaires : les Spartiates sont pour lui des « Romains avortés<sup>190</sup> ». Ils ont eu de l'ambition militaire mais n'ont pas réussi à constituer un empire. Ils étaient « admirablement organisés pour la guerre » mais n'ont pas eu le « milieu convenable » pour « conquérir avec fruit ». Le héros spartiate pour Comte n'est pas Lycurgue mais Léonidas, roi qui se sacrifia lors de la bataille des Thermopyles face à des Perses en surnombre : « le grand nom de Léonidas la lie [Sparte] seul à l'héroïque lutte<sup>191</sup> ». Lycurgue à l'inverse n'est pas nommé mais seulement évoqué comme un législateur qui se serait trompé en donnant à la société spartiate un but principalement conquérant : « Un législateur, plus respectable qu'éminent, avait tenté de fonder une aristocratie guerrière sur des bases trop factices, faute d'avoir assez senti l'incompatibilité de la situation grecque avec aucun système de conquêtes<sup>192</sup>. » Le texte le plus frappant sur les Spartiates est celui du le cours populaire :

Les Spartiates furent des *Romains avortés*, faute d'un milieu local et social, sorte de *couvent de templiers*, de moines militaires avec des femmes communes, absence de famille et esclavage collectif. Ils vivent sur les Thermopyles. C'étaient de vrais *trouble-fêtes*<sup>193</sup>.

Comte multiplie les oxymores et les comparaisons incongrues pour montrer toute l'étrangeté que lui inspire Sparte. Que des « militaires » vivent comme des « moines » tout en ayant des « femmes communes » défie toutes les catégories anthropologiques. Le sort des femmes lui paraît particulièrement dégradant en dehors du mariage monogame : Sparte méconnaît les mystérieuses « convenances féminines<sup>194</sup> ». Comte révèle finalement un caractère bourgeois inattendu en qualifiant les Spartiates de « trouble-fêtes », alors que le philosophe est connu pour sa vie austère. Athènes est malgré tout préférable à Sparte, parce qu'elle a été plus efficace et plus fédératrice. Les Spartiates n'ont été qu'une « orgueilleuse peuplade, non moins oppressive au dehors qu'au-dedans<sup>195</sup> ». Comte fait ici allusion aux sévères lois de Lycurgue, qui interdisent les arts et le luxe, et à la faible implication de Sparte dans les guerres médiques. Si Comte n'est pas vraiment bourgeois, sa lecture de Sparte est bien « bourgeoise » dans le sens que Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux donnent à ce mot : Sparte n'est pas une cité agréable.

Chez Maurras, la question de Sparte ne paraît plus d'actualité, dans la mesure où nous n'avons pas trouvé de texte développé. La seule allusion à des Spartiates que nous avons trouvée associe les Spartiates à tous les Grecs et même à tous les Antiques : la faible proportionnalité

---

<sup>190</sup> CPP, 53<sup>e</sup>, p. 308 ; *Système de politique positive*, éd. cit., III, p. 277 et *Cours sur l'histoire de l'Humanité*, p. 168.

<sup>191</sup> *Système de politique positive*, *ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Cours sur l'Histoire de l'Humanité*, p. 168.

<sup>194</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., III, p. 357.

<sup>195</sup> *Ibid.*

entre le petit nombre des Spartiates qui ont des droits politiques et le grand nombre des périèques et des îlotes qui n'en ont pas, montre que « le régime antique fut l'aristocratie ». Maurras ne cite jamais Lycurgue<sup>196</sup>, alors que l'action de ce législateur non gouvernant aurait pu correspondre à son rapport personnel au pouvoir : « il ne s'agit pas d'être en nombre, mais de choisir un poste d'où attendre les occasions de créer le nombre et le fait<sup>197</sup>. » Comme Mademoiselle Monk, Lycurgue a influencé profondément le pouvoir sans attendre de majorité ni conserver le pouvoir pour lui-même.

### La Grèce divisée, menteuse, légère et dérégulée

Le cas spartiate étant mis de côté, les autres cités grecques inspirant peu nos auteurs<sup>198</sup>, c'est Athènes qui concentre les critiques. L'observateur se rend vite compte qu'il est difficile de distinguer, dans les critiques, entre celles qui portent sur la Grèce tout entière et celles qui portent uniquement sur Athènes. Les reproches de Comte peuvent souvent s'appliquer à l'une et à l'autre. La phrase suivante est particulièrement difficile à évaluer précisément : « L'ensemble de l'histoire grecque présente le douloureux spectacle d'une nation sacrifiée au développement décisif du génie spéculatif chez quelques organes privilégiés<sup>199</sup>. » L'énoncé commence de manière très générale en prétendant parler de « l'ensemble de l'histoire grecque », mais la suite de la phrase fait surtout penser à Athènes : le sacrifice de la nation évoque l'échec de la ligue de Délos et le petit nombre d'« organes » du « génie spéculatif » pourrait ne désigner que les philosophes athéniens des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Maistre justifie que l'on puisse parler indistinctement d'Athènes et de la Grèce : « Je crois qu'on peut dire de la Grèce en général ce que [l'on] a dit d'Athènes en particulier<sup>200</sup> », ce qui s'explique par le fait qu'Athènes « était pour ainsi dire le cœur de la Grèce et [...] exerçait sur elle une véritable magistrature<sup>201</sup> ». Une fois cette précaution prise, nous relevons quatre reproches récurrents faits à la Grèce et à Athènes, chez nos auteurs : la Grèce a été divisée<sup>202</sup>, la Grèce a été menteuse<sup>203</sup>, la Grèce a été légère<sup>204</sup>, la Grèce a été dérégulée<sup>205</sup>. Ces

---

<sup>196</sup> On trouve deux éditions du tome I des *Vies parallèles* où se trouve la vie de Lycurgue dans sa bibliothèque, mais des éditions du début du XIX<sup>e</sup> siècle, dont une porte le tampon du père de Maurras : Traduction Dacier, chez Amable Leroy, 1803 et traduction Amyot, Janet et Cotelle Libraires, 1818.

<sup>197</sup> « Mademoiselle Monk », *Gazette de France*, 1902, repris dans *L'Avenir de l'intelligence, Romantisme et Révolution*, 1922, p. 225.

<sup>198</sup> Maurras s'est intéressé à Delphes pour sa position centrale en Grèce dans *Delphes en Provence* et à Sybaris pour ses orgies dans le *Chemin de Paradis*. Auguste Comte évoque Thèbes, Corinthe et Mégare comme exemples de cités voisines d'Athènes dans la 53<sup>e</sup> leçon du CPP.

<sup>199</sup> *JSP*, III, p. 271, cité par Laurent Fedi, « La Contestation du miracle grec chez Auguste Comte », p. 159.

<sup>200</sup> *Du Pape*, p. 324.

<sup>201</sup> *Du Pape*, p. 328.

<sup>202</sup> « est née divisée », *Du Pape*, p. 338.

<sup>203</sup> « les Grecs menteurs », *Du Pape*, p. 324 ; « menteuse Grèce », *JSP*, 2<sup>e</sup> entretien, p. 494.

reproches se recourent entre eux, mais on peut tenter de les classer : le premier reproche vise la politique, le deuxième le rapport à la parole, le troisième l'inscription dans le temps, le quatrième le rapport à la morale. La démocratie grecque fait l'objet de si nombreuses critiques, que nous ne pouvons pas la restreindre à un de ces quatre reproches, qu'elle attire tous les quatre. Elle fera donc l'objet d'une sous-partie entière, à la suite de l'examen de ces quatre premiers reproches.

Ces quatre reproches paraissent dévastateurs, mais il faut les resituer dans un contexte long, parce qu'ils relèvent pour une grande part de critiques déjà antiques. Cette mise en perspective est nécessaire pour bien saisir la portée de la critique de la Grèce. La pire critique de la Grèce qu'on puisse imaginer en réalité c'est de ne jamais en parler. De même que Musset ne peut être dit athée parce qu'il fait des reproches à Dieu, de même faire des reproches à la Grèce, c'est s'inscrire dans la tradition séculaire de la culture gréco-latine. Les Grecs se sont critiqués eux-mêmes et les Romains s'en sont donnés à cœur joie. Platon a critiqué la foule<sup>206</sup> et les sophismes grecs, Démosthène faisait des reproches aux Athéniens<sup>207</sup>, Aristophane s'est moqué des « nuées » de Socrate, pour ne citer que les critiques grecques les plus populaires parmi nos auteurs. Cicéron, Horace et Sénèque ont régulièrement dénoncé la Grèce. Que dire de Juvénal, qui utilise tout son talent pour dénoncer les Grecs ?

Où trouver son pareil, quand un Grec, au théâtre, représente Thais, qu'il joue une épouse ou une Doris que ne pare aucun pallium ? C'est la femme même qui parle, et non un personnage fictif. [...] Ajoutez qu'il n'y a pour eux rien de sacré, rien qui soit à l'abri de leur lubricité<sup>208</sup>.

Les Grecs n'ont pas leur pareil pour incarner le peuple de tous les mensonges et de toutes les perversions. Critiquer les Grecs peut donc avoir plusieurs fonctions, certes mettre à distance l'Antiquité, mais aussi se présenter comme continuateur du discours philosophique grec et du discours identitaire romain.

Le discours sur la division de la Grèce est peut-être le discours le plus ancien chez les Grecs et le plus répandu chez les contemporains. Il court de Maistre à Comte, qui écrit : « Suivant l'heureuse expression de de Maistre, on peut dire en quelque sorte que la Grèce était née divisée<sup>209</sup>. » Comte cite ici une formule de *Du Pape* devenue célèbre : l'idée que les Grecs sont

---

<sup>204</sup> Pour Maistre : « ces Athéniens légers comme des enfants », *Du Pape*, p. 328 ; « la plus légère des nations », *Du Pape*, p. 330 ; Maurras : « le plus léger [...] de tous les peuples », *Anthinéa*, p. 84.

<sup>205</sup> Pour Maistre, la Grèce est le pays « qui a tout osé », *SSP*, 2<sup>e</sup> entretien, p. 494. Pour Comte, la Grèce vit dans une « turbulence effrénée » *Système de politique positive*.

<sup>206</sup> Jacqueline de Romilly a recensé nombre de discours de Grecs critiques de la démocratie dans *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, 2006. Sur Platon, voir notamment p. 28.

<sup>207</sup> *Problèmes de la démocratie grecque*, p. 46.

<sup>208</sup> *Satires*, ed. cit., III, v. 93-109, p. 27-28.

<sup>209</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 307.

opposés à toute grande association « est fondée sur le caractère éternel de cette nation, qui est née divisée<sup>210</sup> ».

Même si on peut réduire cette idée à expliquer l'histoire par la géographie – les cités grecques ne peuvent s'allier parce qu'elles sont séparées par des montagnes –, Maistre donne à son propos une portée beaucoup plus large, pour caractériser un tempérament grec, un trait de caractère collectif qui se transmet dans le temps, depuis les temps archaïques jusqu'à nos jours. Les Grecs ont transmis un « esprit de division » dans tous les domaines, linguistique, politique, philosophique puis religieux<sup>211</sup>. Toute hérésie a quelque chose de grec, d'abord parce que le mot d'hérésie est un mot grec<sup>212</sup> puis parce que la division politique et philosophique des Grecs a généré toutes les autres divisions : « [p]ossédé du démon de l'orgueil et de celui de la dispute, ils ne laissent pas respirer le bon sens ; chaque jour voit naître de nouvelles subtilités [...]. Au lieu de croire, on dispute, au lieu de prier, on argumente [...] ; la Grèce entière est une espèce de Péloponnèse théologique où des atomes se battent pour des atomes<sup>213</sup>. » Le style de Maistre a des échos insoupçonnés : à l'effet d'échelle qui transforme le Péloponnèse en Grèce et les individus en atomes, s'ajoute une métaphore quantique hallucinée. L'esprit grec serait-il au fondement du chaos de la matière ? Les atomes se battent-ils en prenant les Grecs comme modèles<sup>214</sup> ?

On pourrait s'étonner que Maistre paradoxalement n'aille pas jusqu'au bout de cette généalogie, ne formule pas l'idée séduisante d'un « péché originel hellénique<sup>215</sup> » contrairement à ce que lui fait dire Robert Triomphe. Pourquoi ne pas dire aussi que le diable a quelque chose de grec, lui qui est le diviseur par excellence<sup>216</sup>, pourquoi ne pas dire que le mal est grec<sup>217</sup>, de même

---

<sup>210</sup> Joseph de Maistre, *Du Pape*, p. 338. Cette citation apparaît dans beaucoup d'articles et manuels qui évoquent la Grèce. Notamment François Laurent, *Histoire du droit des gens et des relations internationales*, Gand, 1850, II : « De Maistre remarque avec raison qu'un caractère particulier de la Grèce et qui la distingue de toutes les nations du monde, c'est l'incapacité à toute association politique ou morale : 'elle est née divisée' » ; Alfred Fouillée, *Revue des deux Mondes*, n°147, mai-juin 1898, p. 53 : « Si la Grèce est née divisée, selon le mot de Joseph de Maistre, cela n'est vrai que du côté de la terre ; la mer a fait son unité » ; Jean Psichari, « Un pays qui ne veut pas de sa langue », *Mercure de France*, n° 727, 1<sup>er</sup> octobre 1928, p. 69 : « Les montagnes, par leurs massifs, créent autant de cités indépendantes. 'La Grèce est née divisée', a dit Joseph de Maistre ». De nombreux autres auteurs citent le mot sans citer l'auteur, ce qui le transforme en *topos*, comme ce manuel de Ducoudray et Feillet, *Simple récits d'histoire ancienne*, 6<sup>e</sup> édition, Hachette, 1875 : « Malheureusement, par la nature même de son sol, 'la Grèce est née divisée' ».

<sup>211</sup> *Du Pape*, p. 332.

<sup>212</sup> Maistre est conscient que le sens du mot a évolué, de doctrine parmi d'autres à déviation condamnée. Ainsi le *Dictionnaire historique* (1998, t. II, p. 1708) indique qu'en français le mot a toujours eu le sens qui s'oppose à l'orthodoxie. L'article ne dit pas clairement si ce sont les Grecs ou les Latins qui ont fait évoluer le sens du mot.

<sup>213</sup> *Du Pape*, p. 332.

<sup>214</sup> Robert Triomphe remet en contexte la discussion sur les atomes, que Maistre conçoit comme une position idéologique n'ayant rien à voir avec une observation scientifique (p. 390-391). L'atomisme est une école philosophique défendue par Démocrite, Épicure et Bacon, dans les thèses desquels Maistre ne croit pas : « Maistre qui aimait nager dans la transcendance et dans la théurgie, ne comprenait pas qu'on allât démonter l'unité divine du monde pour se plonger dans la matière corpusculaire. » *Joseph de Maistre*, p. 391.

<sup>215</sup> Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 387.

<sup>216</sup> Rappelons que l'étymon grec du diable est formé sur le verbe διαβάλλω « jeter à travers ; désunir ; accuser ». Le sens de blasphémateur est un sens dérivé, à partir du sens d'accusation, fondée ou fausse.

que la Réforme, l'esprit moderne d'individualisme et de division des esprits<sup>218</sup> ? Nous voyons plusieurs explications possibles, rhétorique, philosophique et religieuse. Le raisonnement de Maistre qui vise à compenser les préjugés en abondant dans l'extrême inverse se conclut généralement de manière plus nuancée qu'il n'avait commencé. Le caractère éternel de division des Grecs n'est peut-être pas si éternel que cela, la naissance divisée ne conditionne pas absolument la maturité. Il ne s'agit pas non plus de racialisier le mal : on peut être individualiste sans avoir de sang grec. Maistre risque aussi de mettre en contradiction son discours sur le protestantisme. Nous le verrons dans une autre partie, mais Maistre pense que le protestantisme s'est coupé de l'Antique et n'a donc rien de grec. En outre, l'héritage de la Grèce ne se réduit pas à cet esprit et Maistre laisse la porte ouverte à une réconciliation : « il n'y a de notre côté ni haine ni aigreur [...]. Embrassons-nous de nouveau et pour ne nous séparer jamais<sup>219</sup>. » La Grèce a été possédée par l'esprit de division, mais l'esprit de division n'est pas essentiellement grec.

Dans la partie qu'il consacre spécifiquement à la Grèce dans le *Cours de Philosophie positive*, Comte insiste aussi sur la division des Grecs. Après sa citation de Maistre, il décrit la division des Grecs comme constitutive de la Grèce ancienne : « cet état caractéristique de luttes intérieures, non moins stériles que continues, entre des peuplades aussi analogues, a commencé dès la première origine distincte de cette mémorable population, et n'a cessé que par l'universelle prépondérance de la domination romaine<sup>220</sup> ». Si les Grecs sont divisés par nature, leur division est paradoxale : elle paraît d'autant plus absurde que les « peuplades » grecques ont des points communs fondamentaux comme leur organisation sociale, leur religion et leur langue. Ces points communs auraient dû les inciter à s'unir. En réalité, c'est à cause de leur trop grande ressemblance qu'aucun de ces peuples « n'a jamais pu, malgré des efforts toujours renouvelés, subjuguier finalement ses plus proches voisins<sup>221</sup>. » Ces peuples ayant tous les mêmes forces et les mêmes faiblesses, aucun n'a pu prendre l'ascendant sur les autres.

Maurras critique la division propre à la démocratie, mais pas les Grecs eux-mêmes. Il semble se situer dans la lignée de Maistre lorsqu'il fait cette citation : « La diversité est détestable. Le caractère du mal est d'être divers. Ce caractère est manifeste dans le gouvernement de la République, qui plus qu'aucun autre s'éloigne de l'unité<sup>222</sup>. » Deux arguments éloignent cette

---

<sup>217</sup> Dans les *Soirées*, Maistre écrit aussi : « Plus on examine l'univers, et plus on se sent porté à croire que le mal vient d'une certaine division qu'on ne sait expliquer » (*JSP*, 10<sup>e</sup> entretien).

<sup>218</sup> Jean-Yves Pranchère explique ces raccourcis : « Cet individualisme, qui implique la 'division des esprits' et le 'morcellement jusqu'à l'infini de toutes les doctrines' (OC XIV p. 286), n'est qu'un nom du *mal* – puisque le mal s'oppose au bien comme la division à l'unité ; en lui se manifeste l'essence *diabolique* du projet moderne. » *L'autorité contre les Lumières*, Droz, 2004, p. 305.

<sup>219</sup> *Du Pape*, p. 341.

<sup>220</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 307.

<sup>221</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 308.

<sup>222</sup> *Kiel et Tanger*, 1910, p. 61, qui cite *L'Orme du mail*, Calmann-Lévy, 1899, p. 216.

citation de l'œuvre de Maistre. Maurras ne cite pas Maistre mais un abbé fictif inventé par Anatole France, l'abbé Lantaigne, personnage intransigeant et de « mauvais caractère<sup>223</sup> ». Le fait que ce texte se trouve dans un roman d'Anatole France, auteur réputé pour se tenir à distance de tout discours simpliste et extrémiste, invite à le relativiser. Maurras cite donc un sophisme séduisant plus qu'une réflexion sincère. En outre, le problème que Maurras soulève est un problème de forme de gouvernement, non pas de caractère national grec. L'idée que la division est grecque est difficile à soutenir à la fin du siècle, étant donné que la Grèce moderne, dont Maurras connaît l'actualité<sup>224</sup>, est moins divisée que la France moderne.

Toujours est-il que la réflexion de Maistre s'inscrit dans le temps long. Maistre n'a pas inventé le discours sur la division des Grecs. Il cite dans son chapitre des sources antiques et modernes, grecques, latines, anglaises et françaises. L'emportement contre la division remonte peut-être à Platon, qui met aussi l'union au cœur de sa pensée, par contraste avec la division qu'il constate autour de lui. Le philosophe athénien constate que les Grecs sont divisés à plusieurs niveaux, au sein de leur personne, de leur cité et de l'ensemble des cités. Platon s'attaque le plus souvent aux deux premiers niveaux, notamment dans *La République*, mais il aborde aussi le troisième dans *Les Lois*. De nombreux régimes prolifèrent sur la division, comme l'oligarchie ou la démocratie, dont la légitimité ne viendrait que de la lutte des pauvres et des riches pour le pouvoir<sup>225</sup>. S'il y a des luttes à l'intérieur des cités, il peut aussi y en avoir entre les cités, ce qui est tout aussi absurde : quand « des Grecs se battent avec des Grecs, quand nous verrons cela, nous dirons qu'ils n'en sont pas moins naturellement amis, mais qu'en ce cas la Grèce est malade et en discord<sup>226</sup> ». Cette division devient fatale lorsqu'un Empire voisin veut annexer des cités grecques. Ainsi les guerres médiques sont un révélateur de division. Le personnage athénien qui dialogue dans *Les Lois* juge sévèrement la défense des Grecs pendant ces guerres contre les Perses, pourtant remportées par les Grecs :

[Parmi] les trois cités dont je parle, il en est une seule qui prit la défense de la Grèce ; les deux autres avaient tellement dégénéré que l'une empêcha Lacédémone de venir au secours de la Grèce en lui faisant une guerre à outrance, alors que pour sa part, l'autre, qui avait eu le premier rang aux temps

---

<sup>223</sup> *L'Orme du mail*, éd. cit. p. 333.

<sup>224</sup> Maurras a remarqué le succès de la monarchie grecque, instaurée en 1832 : « Sous la nouvelle dynastie, le développement fut aussi brillant que rapide. Le roi Georges s'est montré fort habile à faire pardonner sa naissance. La plupart des Athéniens ne le félicitent que d'avoir laissé le champ libre aux Hellènes, car ils sont jaloux de la gloire d'avoir suffi aux élégances de leur capitale. [§] Quoi qu'il en soit du jugement, les faits éclatent. Au Pirée, où Chateaubriand ne vit pas une seule barque et qui ne consistait en 1802 qu'en un couvent flanqué d'une baraque de douaniers, une cité populeuse, commerçante et industrielle s'éveille. » *Anthinéa*, Livre I, chapitre II, « La ville moderne ».

<sup>225</sup> Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, p. 162. L'oligarchie est décrite dans *La République* à partir de 550c, la démocratie à partir de 555b.

<sup>226</sup> *La République*, livre V, 470c, dans *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, 1989, tome VII, 1<sup>ère</sup> partie, CUF, p. 83.

lointains du partage, la cité d'Argos, invitée à repousser l'invasion barbare ne répondit pas à l'appel et ne prit pas les armes. Or, si l'on faisait le récit des nombreux événements qui marquèrent alors cette guerre, il faudrait faire contre la Grèce des accusations qui n'ont rien d'honorable<sup>227</sup>.

Le regret de cette désunion et l'appel à l'unité se retrouvent dans un vaste courant politique grec, nommé panhellénique, présent chez Aristote et chez les orateurs, Gorgias, Lysias, Isocrate<sup>228</sup>, quoique de manière moins centrale que chez Platon<sup>229</sup>. Ce discours se retrouve naturellement chez les auteurs modernes, qui évoquent régulièrement le caractère « jaloux » des cités grecques, comme Bossuet ou Condorcet. Pour Bossuet, la division intérieure facilite évidemment le travail des envahisseurs étrangers : Artaxerxès « désespéra de vaincre les Grecs par la force, et ne songea plus qu'à profiter de leurs divisions. Il en arriva de grandes entre les Athéniens et les Lacédémoniens. Ces deux peuples jaloux l'un de l'autre partagèrent toute la Grèce<sup>230</sup>. » Condorcet donne un autre sens à cette division. Le député girondin constate aussi que les « petites républiques » des Grecs étaient « jalouses de conserver et leur indépendance et leur liberté<sup>231</sup> » : c'est pour lui une qualité, le gage que le peuple garde sa souveraineté et qu'il n'est pas soumis à un pouvoir tyrannique.

Dans ce contexte, on voit que la spécificité de Maistre est d'être plutôt proche de Platon, d'élargir la conception de cet « esprit de division » qui a possédé les Grecs, qui ne se réduit pas à l'hostilité entre les cités, mais qui peut être étendu aux différences de dialectes du grec, aux rivalités politiques dans la cité, aux écoles philosophiques, plus tard aux hérésies religieuses et potentiellement au mal moderne.

Le deuxième reproche le plus ancien est peut-être le reproche contre l'usage grec de la parole, le fait que les Grecs soient des « menteurs ». Pourquoi dit-on que les Grecs sont des menteurs ? Une partie de ce mensonge a un visage sympathique, celui d'Ulysse, menteur parce que rusé. Le mauvais usage de la parole chez les sophistes est aussi bien connu, chez les Grecs et surtout chez les Latins.

---

<sup>227</sup> Platon, *Les Lois*, 692d-e, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Œuvres complètes*, Flammarion, 2011, p. 753.

<sup>228</sup> Aristote, *Politique*, livre VII, Les Belles Lettres, CUF, 1986, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, note 10 p. 176.

<sup>229</sup> Jacqueline de Romilly remarque une différence sur ce sujet entre Platon et Aristote. Alors que Platon souhaite « l'unité à tout prix » (*Problèmes de la démocratie grecque*, p. 162), Aristote croit à « l'art du mélange » (p. 170). Pour Aristote, la solution à la désunion n'est pas d'instaurer une série de classes égalitaires mais de cultiver le compromis, étant donné que les peuples grecs sont divers, mais la division entre les cités grecques est une cause de faiblesse : « Comme [la race grecque] a géographiquement une position intermédiaire [entre l'Europe et l'Asie], ainsi participe-t-elle à ces deux types : elle est, en effet, courageuse et douée d'intelligence ; c'est pourquoi elle demeure libre, jouit de la meilleure organisation politique et est capable de commander à tous les peuples, si elle parvient à une unité de constitution. La même diversité se retrouve aussi chez les peuples grecs comparés entre eux : les uns ont un naturel doué d'une seule qualité, les autres ont un heureux mélange de ces deux facultés. Aristote, *Politique*, livre VII, 1327b, Les Belles Lettres, CUF, 1986, t. III, p. 76.

<sup>230</sup> Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, 1681, p. 60. Voir aussi p. 218 et 491 sq.

<sup>231</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, 1794, p. 91.

Le reproche contre la ruse d’Ulysse ne se trouve pas chez Maurras, que la figure d’Ulysse a pourtant inspiré de nombreuses fois. Pour lui, Ulysse est un héros parfaitement positif et sage : non seulement il est « prudent et fertile<sup>232</sup> », adjectifs qui pourraient être ambivalents, mais il est aussi le « plus sage et le plus patient des hommes<sup>233</sup> ». Maurras consacre à Ulysse une série de poèmes qui résument l’*Odyssée*. La sagesse d’Ulysse ne consiste pas pour lui à manipuler le langage, mais à « [persister] » dans sa voie malgré l’hostilité de Poséidon. Le poète ne retient pas tellement la figure de l’Ulysse qui trompe les hommes, vainc les Troyens, s’échappe du Cyclope et trompe le porcher Eumée, mais l’Ulysse habile avec les femmes, celui qui résiste aux sirènes, qui s’échappe de Calypso, qui ne succombe pas à Nausicaa et qui ne désire qu’une chose, revoir la « chaste » et « intacte » Pénélope<sup>234</sup>. Si mensonge il y a, c’est bien plutôt du côté des tentatrices, les sirènes qui tentent de le troubler, par « l’appel menteur » du « doux monstre<sup>235</sup> » que seraient ces femmes.

Maistre critique précisément le caractère sophiste des Grecs. La langue grecque est belle, mais « extrêmement favorable aux sophistes<sup>236</sup> ». On peut même établir une équivalence entre les Grecs et les sophistes à partir de l’exemple de Platon : « Il y avait en lui un sophiste et un théologien ou, si l’on veut, un Grec et un Chaldéen<sup>237</sup>. » Cette critique des Grecs a aussi des échos contemporains. Comte juge sévèrement le poids des rhéteurs, qui ne sont pas différents des sophistes dans la manipulation de la parole : les cités grecques pouvaient facilement « tomber chacune sous la vile tyrannie de quelque rhéteur<sup>238</sup> ». Ce risque est de nouveau présent : Comte estime cette « dégradation trop sensible aujourd’hui », parce qu’« une population sacrifiée », c’est-à-dire les Français, « finit par mettre au-dessus de tout les talents d’expression ». Mais l’accusation de mensonge va au-delà de l’accusation de Platon contre les professionnels de la manipulation du discours. L’idée est que les Grecs seraient par essence menteurs, affirmation propre aux Romains.

Florence Dupont a écrit que Rome avait inventé la Grèce<sup>239</sup>. Après la critique de la Grèce par les Grecs, le discours romain sur les Grecs a défini le portrait type du Grec, éduqué et amateur d’art, mais efféminé, menteur et inactif. Il est difficile de comprendre à notre époque comment on peut qualifier l’ensemble d’un peuple sur le seul critère de sa naissance. Le discours sur le tempérament des peuples est pourtant très répandu, même si sa scientificité est discutable. C’est que la véritable fonction de ce discours n’est pas de définir exactement l’autre, mais de se

---

<sup>232</sup> *Anthinéa*, 1919, p. 6.

<sup>233</sup> *Anthinéa*, 1919, p. 7.

<sup>234</sup> « Le mystère d’Ulysse ». Il est question de Pénélope p. 317 et 320.

<sup>235</sup> *La Musique intérieure*, p. 303-304.

<sup>236</sup> *Du Pape*, p. 332.

<sup>237</sup> *Du Pape*, p. 327.

<sup>238</sup> *Catéchisme positiviste*, p. 302.

<sup>239</sup> Florence Dupont, « Rome ou l’altérité incluse », *Rue Descartes*, 2002, 3, 37, p. 42.

définir soi. L'injure contre le Grec a le plus de sens lorsqu'elle est adressée à un Romain<sup>240</sup>. La critique romaine contre les Grecs ne relève ainsi pas d'un jugement trop rapide sur des étrangers mal compris, mais constitue un discours au fondement de l'identité romaine : l'opposition entre les vieux Romains, austères et dignes, et les Grecs, mous et débauchés, qui sont autant de menaces pour la vertu.

Le Grec est le repoussoir parfait de tout ce que ne veut pas être le Romain : menteur et bavard, au lieu d'être sage et actif. Cicéron reprend à sa manière ce discours<sup>241</sup>, d'une façon d'autant plus étonnante qu'il a vécu en Grèce et peut donc prétendre à l'impartialité. Certes, bon nombre de Grecs « ont de la probité, de la culture et de l'honneur<sup>242</sup> », mais en général, les Grecs ne compensent pas leur absence de « bonne foi » par leur supériorité littéraire :

Voici d'ailleurs ce que je dis de tous les Grecs en général : je leur reconnais la supériorité dans le domaine littéraire ; je leur accorde des connaissances variées en de nombreux domaines ; je ne leur refuse pas l'agrément du langage, la finesse d'esprit, l'abondance oratoire, et enfin je ne combats aucune de leurs autres prétentions. Quant au scrupule dans les témoignages, quant à la bonne foi, jamais cette nation ne les a pratiqués. Ils ignorent complètement la signification, la valeur, l'importance de la chose<sup>243</sup>.

Les Grecs pratiquent même le mensonge, pourvu qu'il soit bien formulé<sup>244</sup>. Leur tempérament mensonger est si connu qu'il fait l'objet d'un proverbe<sup>245</sup>. Ce discours de Cicéron est d'autant plus intéressant que Maistre le cite lui-même dans sa critique des Grecs. Maistre en cite deux pages entières. Il élargit le propos en laissant de côté la situation d'énonciation du discours de Cicéron, qui pourrait expliquer en bonne partie ces attaques intéressées. Maistre « consen[t] » simplement qu'il s'y trouve de l'« exagération<sup>246</sup> ». Mais la parole de Cicéron pèse comme un « élégant témoin de l'opinion romaine » et ce texte prouve indéniablement la mauvaise « réputation morale<sup>247</sup> » des Grecs.

---

<sup>240</sup> Dubuisson, « Graecus, Graeculus, Graecari », p. 327 : « la majorité des attestations fait apparaître une conclusion sinon inattendue, du moins rarement mise en évidence avec suffisamment de clarté. Les *Graeculi* que Cicéron, en particulier, prend pour cible [...] ne sont pas, en fait, des Grecs, mais bien des Romains accusés de vivre à la manière grecque ».

<sup>241</sup> Mary Alexaidia Trouard, *Cicero's Attitude towards the Greeks*, 1942 paraît une étude pionnière sur la question, mais nous n'avons pas réussi à l'obtenir.

<sup>242</sup> Cicéron, *Pro Flacco*, IV, 9, *Discours*, Les Belles Lettres, « CUF », XII, traduction André Boulanger, 1966, p. 86.

<sup>243</sup> *Ibid.* Dans le contexte du procès pour Flaccus, cette accusation a aussi une valeur rhétorique : il s'agit de discréditer les témoins grecs qui accusent celui que Cicéron défend. Mais ces accusations se trouvant dans d'autres œuvres, on peut leur donner une portée plus générale.

<sup>244</sup> *Pro Flacco*, V, 12, p. 88 : les plaignants grecs ont l'habitude de ne pas choisir « les plus honnêtes et les plus dignes de foi, mais les plus impudents et les plus habiles parleurs. [...] Les Romains mesurent leurs termes.] Pensez-vous qu'il en soit de même de ces Grecs, pour qui le serment est une plaisanterie, le témoignage un jeu, votre opinion ténèbres, tandis qu'ils ne peuvent attendre honneur, profit, crédit, approbation que d'un mensonge impudent ? »

<sup>245</sup> *Pro Flacco*, IV : « da mihi testimonium mutuum ».

<sup>246</sup> *Du Pape*, p. 331.

<sup>247</sup> *Ibid.*

Un deuxième auteur invoqué par Maistre, source de toutes les satires, de Boileau à Montesquieu, dénonce plus violemment encore les Grecs. Juvénal ajoute au discours mesuré de Cicéron une « gaieté enragée<sup>248</sup> » comme dit Maistre, une verve particulièrement emportée, parfois haineuse, angoissé qu'il est que les Grecs ne deviennent des envahisseurs :

Mais moi, que ferais-je à Rome ? Je ne sais pas mentir. [...] Quelle race est la mieux vue de nos richards et m'inspire le plus d'éloignement, je me hâte de vous le dire, sans aucun respect humain. Je ne puis, ô Quirites, supporter une Rome grecque<sup>249</sup>.

En outre, la Grèce est le cheval de Troie de l'Orient :

Et encore ! Qu'est-ce que représente l'élément proprement achéen, dans cette lie ? Il y a beau temps que le fleuve de Syrie, l'Oronte, se dégorge dans le Tibre, charriant, la langue, les mœurs de cette contrée<sup>250</sup> [...].

Lors de cette grande tirade foisonnante, le satiriste tourne même en défaut les qualités des Grecs :

Les voilà en passe de devenir les maîtres, l'âme des grandes maisons. Intelligence vive, audace éhontée, propos volubiles, plus torrentueux que ceux d'Isée, - savez-vous, dites-moi, ce que c'est qu'un Grec ? Il nous apporte avec soi un homme à tout faire : grammairien, rhéteur, géomètre, peintre, masseur, augure, funambule, médecin, magicien, un Grec famélique sait tous les métiers<sup>251</sup>. [...]

Cette hostilité n'est pas isolée à ce texte, mais récurrente chez Juvénal. C'est bien lui qui a écrit qu'Ulysse était *mendax*<sup>252</sup> et que la Grèce aussi était *mendax*<sup>253</sup>, mot que Maistre cite deux fois.

Chez les modernes, l'injure du mensonge se retrouve, comme chez Rousseau, qui va jusqu'à parler de « menteuse Antiquité » en 1762<sup>254</sup> ou chez Sainte-Beuve qui écrit plus tard : le roman « était partout chez eux. Il envahissait l'histoire, il augmentait et agrandissait la religion, il égayait et ornait la philosophie. La Grèce était naturellement romancière et menteuse<sup>255</sup> ». La critique de Maistre paraît paradoxalement plus nuancée que d'autres quand on la remet dans son contexte.

---

<sup>248</sup> SSP, 7<sup>e</sup> entretien.

<sup>249</sup> Juvénal, *Satires*, III, v. 41-61, traduction Pierre de Labriolle et François Villeneuve, Les Belles Lettres, « CUF », 1967, p. 25-26. On pourrait aussi douter de la portée générale de ce propos, étant donné que Juvénal les fait tenir par un « vieil ami ». Cette critique se trouve néanmoins ailleurs : en VI, 185-194 et XV, 110.

<sup>250</sup> *Satires*, éd. cit., III, v. 61-63, p. 26.

<sup>251</sup> *Satires*, éd. cit., III, v. 72-78, p. 27.

<sup>252</sup> *Satires*, X, 16.

<sup>253</sup> *Satires*, XV, 174.

<sup>254</sup> *Émile*, examen de la fable « Le Corbeau et le Renard », livre II.

<sup>255</sup> Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, II, compte rendu de *l'Histoire du roman dans l'Antiquité*, 1862. Le mot ne se trouve pas dans l'œuvre commentée mais bien dans le commentaire. Une recherche Frantext donne des occurrences de l'association des termes « Grec » et « menteur » chez Charles de Brosses, 1765 ; Théophile Gautier, 1858 ; Pierre Loti, 1921 ; Jean Giraudoux, 1935. L'occurrence chez Loti est particulièrement violente : « Que les Anglais réfléchissent encore avant de soutenir à outrance, dans un but d'intérêt égoïste, ce vil petit peuple grec, si impudemment hypocrite et menteur, qui a commis et continuera de commettre toutes les lâchetés, toutes les perfidies, et qui ne s'aperçoit même pas que sa jactance débile est d'une bouffonnerie répugnante. » *Suprêmes visions d'Orient : fragments de journal intime*, 1921, p. 1458.

Le troisième reproche contre la Grèce paraît moins radical, parce qu'il ne se rapporte pas au mal métaphysique, c'est le reproche de légèreté. Sans être grand philosophe, on peut imaginer qu'on est moins responsable de sa légèreté que de ses hérésies ou de ses mensonges, même si les conséquences d'une légèreté peuvent être graves. Il est difficile de définir précisément la légèreté. La légèreté peut qualifier la superficialité, qui est le manque de profondeur, l'inconstance, qui est le manque de durée, l'inconséquence, qui est l'écart entre les pensées et les actes. Par opposition aux deux précédentes critiques qui étaient surtout défendues par Maistre, c'est Maurras qui a été le plus sensible à la critique de la légèreté, jusqu'à remettre au goût du jour la notion de « nuées ». Nous explorerons d'abord la légèreté comme inconstance avant de voir la légèreté comme inconséquence.

C'est sans doute le caractère relativement plus doux de ce reproche qui explique qu'on le rencontre chez Maurras, auteur qui, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas un féroce critique de la Grèce. Nous allons montrer que le reproche de légèreté chez Maurras n'est pas un reproche contre la faiblesse mais contre l'inconstance des Grecs. Maurras l'écrit dès son retour du voyage d'Athènes : « l'hellénisme est une force<sup>256</sup> ». Les paysages grecs donnent l'idée de la force : « Rien de gras, il est vrai, sur ce sol ; mais non plus rien de frêle. Tout y est solide et nerveux<sup>257</sup>. » La physionomie de l'Acropole vue de loin a une « force tragique<sup>258</sup> ». Chez Maurras, « léger » n'est pas l'inverse de « lourd », mais l'inverse de « constant ».

Le visiteur du *British Museum* qualifie les Grecs de légers dans un paradoxe :

Qu'un tel peuple, le plus sensible, le plus léger, le plus inquiet, le plus vivant, le plus misérable de tous les peuples, ait été justement celui qui vit naître Pallas et opéra l'antique découverte de la Raison, cela est naturel et n'en est pas moins admirable<sup>259</sup>.

Ce reproche de légèreté apparaît au milieu d'autres reproches doux, comme « sensible », « inquiet » et « vivant », qui forment ensemble un réseau cohérent. Le peuple grec a été remuant, volage, fluctuant ; comme un enfant, il a éprouvé beaucoup d'émotions sans toujours les comprendre. Le reproche de « misérable » est plus difficile à comprendre mais très riche de sens lorsqu'on l'approfondit. Le mot pourrait évoquer une misère matérielle<sup>260</sup>, mais ce reproche n'est

---

<sup>256</sup> « L'Hellénisme et la Barbarie », *GdF*, 8 août 1896 : « C'est le plus vivace des sangs, jamais dompté qu'en apparence et pour un temps. Ni les armes latines, ni la confusion byzantine, ni l'astuce féroce des Vénitiens, ni la rude sottise turque ne l'ont pu accabler. »

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Anthinéa*, 1919, p. 21.

<sup>259</sup> *Anthinéa*, « La naissance de la raison », IX, 1919, p. 84. Pour le sens de ce paradoxe, nous renvoyons à un article à paraître qui explique le paradoxe de la naissance de la raison chez les Grecs : « L'improbable dialogue entre Maurras et Camus ».

<sup>260</sup> « Phidias comparait ces profits injustes, cette immense gloire usurpée, à son misérable partage ; il avait reçu du grand-prêtre cinq talents d'or », « Le Miracle des Muses », *Le Chemin de Paradis*, 1895, p. 12.

pas pertinent pour la luxueuse Athènes. Dans le vocabulaire de Maurras, on trouve plusieurs associations de cet adjectif avec d'autres qui aident à le comprendre, comme « misérable et fragile » ou pour qualifier quelque chose « d'instable, de caduc et de misérable<sup>261</sup> ». Parfois les hommes sont collectivement misérables, parfois certains hommes ou certaines femmes pris isolément<sup>262</sup>. Le rapprochement le plus significatif est celui avec « l'état sauvage ». Les peuples sauvages sont des peuples particulièrement misérables, parce que leur tradition est « misérable et faible » :

[Les] capitaux particuliers à l'état sauvage ont encore cette misère d'être fragiles et bien rarement sujets à durer. C'est la hutte qu'il faut reconstruire sans cesse. C'est la ceinture ou le pagne d'écorce sèche. C'est la provision à rassembler quotidiennement. [...] Point de mémoire collective, point de monument, nulle continuité. [...] Là encore la tradition n'est pas absente, parce qu'il n'y a point de société sans tradition, ni d'hommes sans société ; mais elle est au plus bas. L'individu ne pourrait subsister sans elle ; mais parce qu'elle est misérable et faible, la faiblesse et la misère des individus sont évidentes<sup>263</sup>.

Dans ce texte, la misère est soulignée, misère de l'habitat, du vêtement, de la nourriture, misère de la tradition et misère de l'individu, avec de nombreuses expressions dépréciatives comme « rarement », « point de », « nulle », « au plus bas ». La vie sauvage est pénible, répétitive et vaine.

Maurras a défini plus haut dans son texte la différence entre l'état sauvage et l'état civilisé, qui se fait par rapport à deux « supports » indissociables, le capital et la transmission. Dans l'état civilisé, le capital moral et matériel est important et la transmission est organisée ; dans l'état sauvage, le capital est minimal, oublié et recommencé à chaque génération, mises à part quelques « ingénieuses observations personnelles<sup>264</sup> ». Dans une « civilisation », il ne s'agit ni de tout transmettre, comme nous l'avons vu lors de la définition de la critique, ni non plus de tout accumuler, parce que le bien n'est pas « dans le nombre mais dans la composition », pas dans la quantité mais dans la qualité, comme Maurras l'écrit plus bas. La misère ne relève donc pas tant du manque de richesses que du manque de continuité.

Quel rapport y-a-t-il avec les Grecs ? Maurras ne pense pas que les Grecs soient des sauvages, parce qu'ils ont eu un « capital » éblouissant à transmettre, mais il suggère que les Grecs comme les sauvages ont manqué de durée, de stabilité, de continuité. Le misérable pour Maurras c'est le discontinu. C'est bien pour cette raison que le sommet de la première colonne des

---

<sup>261</sup> Citations extraites respectivement des *Amants de Venise* et de l'article « Le Roi et les Provinces », disponibles sur maurras.net.

<sup>262</sup> « [le] misérable peuple des hommes », dans « Apologue sous un figuier » ; « Tu as vécu, misérable ! cria Euphorion » dans *Le Chemin de Paradis* ; « Quelle est donc cette femme qui agit à Venise d'une façon dont elle rougirait, quant à elle, mais qui, la misérable ! lui ressemblait comme une sœur ? » dans *Les Amants de Venise*.

<sup>263</sup> « Qu'est-ce que la civilisation », *GdF*, 9 septembre 1901.

<sup>264</sup> *Ibid.*

Propylées est dit « misérable et meurtri<sup>265</sup> », parce que la colonne est « décapitée<sup>266</sup> », parce qu'elle est rompue, que ses lignes sont brisées tout à coup<sup>267</sup>. Les Grecs sont légers et misérables parce que leur civilisation n'a pas atteint la durée qu'on aurait pu lui souhaiter, parce que leurs décisions politiques ont été instables, parce que le présent de la Grèce, même s'il n'est pas aussi mauvais que d'autres l'ont dit, n'est pas encore à la hauteur de son passé.

Le reproche de légèreté se trouve aussi dans la littérature antique. Chez les Latins, la *levitas* est le « défaut grec par excellence<sup>268</sup> », c'est-à-dire le pire que doit craindre un Romain. Il arrive ainsi qu'un Romain devienne grec pour Cicéron non par naturalisation mais à cause de sa légèreté :

[Quand je supplie les citoyens en faveur d'un citoyen de condition humble], je les prierais de ne pas livrer à des témoins inconnus, à des témoins excités contre lui, assis sur les mêmes bancs que l'accusateur, partageant sa table et sa maison, à des hommes qui sont des Grecs par la légèreté, mais des barbares par la cruauté, un concitoyen, un suppliant, de ne pas léguer un si dangereux exemple à vos descendants<sup>269</sup>.

Ce texte montre l'association ordinaire de ces termes : légèreté va avec Grecs et cruauté va avec Barbares. Le Grec est donc léger par définition.

Pour l'instant, pour comprendre la pensée de Maurras, nous avons fait une distinction nette entre la légèreté involontaire et l'immoralité volontaire. Or chez Maistre, la légèreté n'est pas un mince reproche. Pour lui on peut être à la fois Grec, léger et cruel.

Maistre cite Cicéron écrivant que les Grecs sont « la plus légère des nations<sup>270</sup> ». Mais le Savoyard ne serait sans doute pas d'accord avec l'idée que la légèreté est un reproche moins grave que les autres. Elle n'est pas moins nocive parce que moins volontaire :

On ne conçoit rien à ces Athéniens légers comme des enfants, et féroces comme des hommes ; espèces de moutons enragés, toujours menés par la nature et toujours par nature dévorant leurs bergers<sup>271</sup>.

Les Athéniens défient les coutumes humaines et la logique ordinaire, c'est sans doute le sens de ce verbe introductif « on ne conçoit rien à », qui a le sens « on ne comprend rien à<sup>272</sup> ». Les Athéniens sont donc pour Maistre des enfants, mais l'auteur ajoute plusieurs images qui

---

<sup>265</sup> *Anthinéa*, « Athènes antique », 1919, p. 24.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> Ce sens reste actif dans la forme adverbialement misérablement : « Tout lien avec la race de vos pères spirituels et la suite de vos civilisateurs est coupé misérablement. » *Anthinéa*, p. 18.

<sup>268</sup> Maurice Dubuisson, « *Graecus, graeculus, graecari* », *Hellenismos*, Brill, 1991, p. 317.

<sup>269</sup> *Pro Flacco*, XI, 24, p. 95 :

<sup>270</sup> *Du Pape*, p. 330.

<sup>271</sup> *Du Pape*, p. 328.

<sup>272</sup> La tournure est absente du TLFi, mais se trouve chez Voltaire : « On ne conçoit rien à ce discours d'Héraclius. [...] On ne conçoit rien à ce discours de Cintia. », *L'Héraclius espagnol ou la comédie fameuse*, traduit par Voltaire.

radicalisent la critique : ce sont des enfants qui ont la force des hommes et la folie grégaire de « moutons enragés ». Nous ne connaissons pas d'épisode mythologique où des moutons dévoreraient leurs bergers<sup>273</sup>, mais la métaphore politique est transparente : les Athéniens ne respectent pas leurs chefs. Les Grecs sont légers parce qu'ils sont inconstants : « jamais d'accord avec les autres, ni avec eux-mêmes ». Les Athéniens ont maltraité leurs meilleurs hommes, les généraux et les philosophes. Nous sommes loin du doux reproche de Maurras contre des Grecs trop vivants. Une preuve suffit : Voltaire lui-même est qualifié de léger<sup>274</sup>.

Chez Comte, ce reproche est moins décisif. Comte pense aussi que le développement de la Grèce classique correspond à un état d'« enfance de la raison humaine<sup>275</sup> », mais non pas de première enfance. Le polythéisme grec représente une étape importante dans la compréhension des lois invariables de la nature. D'un côté les dieux grecs, « indisciplinables divinités », manifestent les « caprices les plus désordonnés » et les phénomènes de la nature paraissent « infiniment plus irréguliers que notre régime mental ne nous permet aujourd'hui de le supposer », de l'autre la conception de la matière comme « essentiellement inerte », c'est-à-dire ne pouvant tirer d'elle-même son mouvement, et la croyance dans un destin immuable, sont autant de pas en avant vers la compréhension de la régularité du monde.

Le deuxième sens figuré de « léger » est le sens de « séparé », « abstrait ». Cette critique vise les philosophes grecs en général, mais surtout Socrate et Platon, qui ont bien des mérites, mais dont la pensée n'a pas été suffisamment interprétative et par conséquent pas suffisamment influente. On a vu que Comte regrette le sacrifice de la nation grecque « au développement décisif du génie spéculatif ». Ce développement est « décisif », c'est-à-dire qu'il ne permet pas de retour en arrière, mais il est aussi « monstrueux<sup>276</sup> ». L'ensemble de tous les Grecs n'ont finalement servi que de « piédestal » pour un nombre de penseurs qui « ne dépasse pas cent ». De même, l'influence des philosophes se réduit « à de pures déclamations, essentiellement impuissantes et souvent dangereuses », notamment à cause de l'absence de système d'éducation morale. Leur génie spéculatif, qui n'est pas mauvais en soi mais qui n'a pas été mis au service de la politique, n'a pas permis de souder la société : la pensée s'est coupée du réel, est devenue légère. Ce reproche n'est pas isolé chez nos auteurs, il se retrouve chez Condorcet, qui estime que les philosophes grecs se sont égarés dans des spéculations éloignées des faits :

---

<sup>273</sup> Dans l'épisode des moutons de Panurge les moutons nuisent en effet aux bergers, mais ne les dévorent pas : ils emportent seulement dans leur saut les bergers qui essaient de les retenir. L'expression de « mouton enragé » relève du proverbe : « M. Nègre, avec son petit air doux, était un monsieur très carré [...], il avait des révoltes de mouton enragé » Courteline, *Messieurs les ronds de cuir*, 1893, p. 152.

<sup>274</sup> « [je] le supposerai aussi léger, aussi mal intentionné, et surtout aussi mauvais français que vous le voudrez » SSP, 6<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 635.

<sup>275</sup> CPP, p. 273.

<sup>276</sup> *Catéchisme positiviste*, p. 302.

[au] lieu de découvrir des vérités, ils forgèrent des systèmes ; ils négligèrent l'observation des faits, pour s'abandonner à leur imagination ; et ne pouvant appuyer leurs opinions sur des preuves, ils essayèrent de les défendre par des subtilités<sup>277</sup>.

Même si « la subtilité » au singulier est plutôt une qualité, proche de la finesse et de la précision, « les subtilités » ont un sens péjoratif, lié à la chicane verbale, à la légèreté, à la volatilité. La pensée devient peu à peu aussi subtile que l'air. L'association d'idées entre l'air et la pensée n'est pas seulement un jeu de mot : elle repose sur une philosophie antique, qui conçoit la pensée comme une réalité ténue mais physique. L'association du sens propre et du sens figuré dans une intention satirique, pour dévaloriser la réflexion philosophique, remonte aux Grecs, à la pièce d'Aristophane *Les Nuées*, qui se moque des idées subtiles de Socrate et qui a rencontré un grand succès dans les milieux d'Action française. Le sujet de cette réception des *Nuées* est complexe parce qu'il implique de nombreux discours, celui d'Aristophane lui-même, celui des critiques savants du XIX<sup>e</sup> siècle, celui des réutilisations politiques. Nous verrons que ce qui était un reproche contre des Grecs va devenir un reproche contre les contemporains des années 1900.

Deux éléments du théâtre d'Aristophane sont à retenir, la critique des philosophes et la critique des démagogues. Socrate est une cible des *Nuées*, lui qui cherche la légèreté de la pensée pour accéder au ciel des idées :

Pour bien pénétrer les choses du ciel, il me fallait suspendre ma pensée, et confondre la subtile essence de mon esprit dans cet air qui est de même nature<sup>278</sup>.

Suspendu dans une corbeille, Socrate est dans cette pièce un modèle de toutes les légèretés : il est réputé pour enseigner le raisonnement injuste, qui permet de gagner « les plus mauvaises causes<sup>279</sup> ». La nuée serait ainsi l'argumentation fautive qui se donne les apparences de la vraie.

Aristophane se moque aussi des hommes politiques athéniens. Dans les *Cavaliers*, une sorte de secrétaire d'État explique à un charcutier qu'il a toutes les qualités requises pour être un homme politique, même s'il n'a aucune expérience de la politique :

Rien de plus simple. Continue ton métier. Brouille et pétris ensemble toutes les affaires de l'État, comme quand tu fais du boudin. Pour t'attacher le peuple, cuisine-lui toujours quelque ragoût qui lui plaise. Tu as du reste tout ce qui fait un démagogue : une voix terrible, une nature perverse, et le langage des halles. Tu réunis tout ce qu'il faut pour gouverner<sup>280</sup>.

Cette conception de la technique politique comme de la charcuterie suppose que le peuple se laisse tromper par les apparences séduisantes et aime ce qui lui ressemble. On se doute que ces critiques ont beaucoup plu aux critiques de la République, mais la question de savoir si Aristophane peut être précisément dit antidémocrate fait débat. Avant le tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup>

---

<sup>277</sup> *Esquisse d'un tableau historique*, p. 77.

<sup>278</sup> Nous citons l'édition de Maurras : Aristophane, *Les Nuées*, traduit par Poyard, Hachette, 1865, p. 104.

<sup>279</sup> Aristophane, *Les Nuées*, éd. cit., p. 100.

<sup>280</sup> Aristophane, *Les Nuées*, éd. cit., p. 54.

siècle, la réception d'Aristophane était difficile à cause des obscénités et du manque de régularité dans son théâtre. Ses critiques de la démocratie ne sont donc pas audibles. Pour La Harpe, critique pratiqué par Maistre, l'existence même de pièces comme celles qu'a écrites Aristophane est une preuve de la légèreté des Athéniens :

Il en est de même des pièces d'Aristophane ; c'est l'histoire qu'on y peut étudier plutôt que le théâtre. Un poète comique était alors un homme de parti, qui avait son avis sur les affaires publiques, et qui le disait sur le théâtre, comme les orateurs dans l'assemblée, si ce n'est que la forme était toute différente, et que les Athéniens, de tous les peuples le plus léger, le plus frivole, le plus vain, le plus médisant, écoutaient avec beaucoup plus d'attention les bouffonneries de leurs poètes que les harangues de leurs orateurs. Il faut bien savoir à quel abus, à quel excès était poussée la liberté démocratique, pour concevoir tout ce que dans ce genre a pu oser Aristophane<sup>281</sup>.

D'après La Harpe, comme nombre de comédies, les textes d'Aristophane sont trop imprégnés de leur contexte d'écriture pour y survivre. Son texte n'a pas de portée politique, il se réduit à de la calomnie circonstancielle.

Comment peut-on être conservateur et obscène ? Puisqu'il est difficile d'être les deux à la fois, les critiques insistent tantôt sur un aspect, tantôt sur l'autre. Les démêlés avec Aristophane courent tout au long du siècle, non seulement dans les débats littéraires, chez les traducteurs<sup>282</sup>, mais aussi en politique, dans les journaux et les pamphlets<sup>283</sup>. Nous savons par sa correspondance que Maurras a eu connaissance de la thèse d'Auguste Couat sur Aristophane, qui en 1889 présente une étude sérieuse sur les opinions politiques de l'auteur grec, remises dans leur contexte. Cet helléniste républicain met de côté « le parti pris d'outrance et de travestissement grotesque ou inconvenant que l'auteur affecte à chaque page<sup>284</sup> » et cherche à démêler le vrai du faux. Il conclut avec nuance sur l'hostilité générale d'Aristophane contre la démocratie et sa proximité avec les partisans de l'oligarchie :

Les opinions véritables d'Aristophane nous échappent ; ses œuvres ne permettent à cet égard que des hypothèses et des réponses contradictoires. Était-il ennemi de la démocratie ? Oui, apparemment, puisqu'on trouve dans ses pièces le pamphlet le plus virulent qui ait été écrit contre elle. Mais on y rencontre aussi l'éloge du peuple athénien ; [...] on y sent aussi un souffle de liberté démocratique ; son éloquence, dirigée contre la tyrannie du peuple, est d'une inspiration populaire. Était-il partisan de l'oligarchie ? Comment en douter, quand, dans toutes ses pièces, il mène une campagne au profit du parti oligarchique, quand il combat avec acharnement tout ce qui lui est hostile, s'indigne de sa chute et prépare sa revanche<sup>285</sup> ?

---

<sup>281</sup> Jean-François La Harpe, *Lycée ou cours de littérature*, 1798, Agasse, t. II, p. 20.

<sup>282</sup> Voir entre autres « Aristophane en français au dix-neuvième », par Orfanos Charalampos, dans *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, un exemplum contesté*, p. 293-311.

<sup>283</sup> Romain Piana donne un aperçu de ses recherches dans « Du dramaturge au feuilletoniste : Aristophane hors de la scène française au XIX<sup>e</sup> siècle » in *Théâtres virtuels* [en ligne], Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2001 (généré le 02 août 2017). <http://books.openedition.org/pulm/361>.

<sup>284</sup> Auguste Couat, *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Lecène et Houdin, 1889, p. 382.

<sup>285</sup> *Ibid.*

Dans la présentation de la rubrique de *L'Action française*, on saute aux conclusions : Aristophane est qualifié de « magnifique ennemi des démocraties<sup>286</sup> ». L'helléniste Maurice Croiset prend la plume en 1906 pour contester cette appropriation. Il expose les « doutes sérieux » que lui avait inspiré le livre de Couat, veut chasser les « partis pris » et rétablir les « nuances<sup>287</sup> » sur Aristophane : « S'ensuit-il qu'il ait été à proprement parler l'ennemi de la démocratie en général, ou même de celle qui existait alors dans sa cité<sup>288</sup> ? » Sa conclusion est néanmoins très claire : Aristophane « qui n'était aucunement hostile à la démocratie, mais qui avait le sentiment si vif de ses dangers naturels et qui voyait si bien ses fautes, aurait pu employer son génie à l'avertir<sup>289</sup> ». La question se pose encore régulièrement. L'auteur d'un article de 2001<sup>290</sup> fait parcourir les différents niveaux de la critique d'Aristophane, critique de la justice, de la politique belliqueuse, critique des démagogues, critique du peuple, mais conclut plutôt sur une intention de dérision que sur un souhait de renversement du régime. Les critiques d'Aristophane relèveraient plutôt de l'exercice de la liberté d'expression d'un homme de « l'opposition » que de la critique fondamentale d'une forme de régime.

On voit que chaque époque apporte une réponse qui lui correspond mieux, sans parvenir à trancher un débat anachronique concernant Aristophane. La réalité des textes est suffisamment riche et ouverte pour qu'Aristophane puisse inspirer les personnalités les plus différentes, progressistes ou contestataires. Qu'apporte Maurras à cette discussion ? Albert Thibaudet a remarqué l'ampleur de la récupération de la référence à Aristophane :

On sait quel usage le vocabulaire politique de M. Maurras et des siens, reprenant celui d'Aristophane contre les novateurs, fait du terme de Nuées. Évidemment, s'il amenait les Nuées sur le théâtre, il ne répugnerait pas à leur laisser tenir le langage de poésie éclatante qu'elles déploient chez Aristophane et à les personnifier par les belles Sirènes du *Romantisme féminin*. Mais dans le domaine de la pensée, halte-là ! Néphélococcygie<sup>291</sup> est le Beaucaire ennemi du Tarascon<sup>292</sup> maurrassien. Et quelle étendue de la France la cité adverse ne s'est-elle pas annexée. Il existe une

<sup>286</sup> *Action française* bi-mensuelle, 1<sup>er</sup> décembre 1900.

<sup>287</sup> Maurice Croiset, *Aristophane et les partis à Athènes*, Fontemoing, 1906, p. IX.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Maurice Croiset, *Aristophane et les partis à Athènes*, éd. cit., p. 305.

<sup>290</sup> Audrey Sabit, « Le théâtre d'Aristophane et la dérision de la démocratie », *Hermès, La Revue*, 2001/1, n°29, p. 101-111. Une thèse a été écrite sur la réception d'Aristophane de 1760 à 1962, par Romain Piana, soutenue en 2005 à Paris 8, mais nous ne savons pas si elle aborde cette question parce que nous n'avons pas pu la consulter.

<sup>291</sup> Calque du nom grec de la ville fondée par les oiseaux dans la pièce du même nom. On dit aujourd'hui « Coucouville-les-Nuées ».

<sup>292</sup> L'hostilité entre Beaucaire et Tarascon, deux villes qui ne sont séparées que par un pont, est proverbiale dans la littérature provençale : « Tarascon les trouvait bien hardis, ces gens de Beaucaire ! Depuis des siècles, entre les deux cités voisines, séparées seulement par le Rhône, gronde une haine sourde qui menace de ne plus finir. Si vous en cherchez les motifs, on vous répondra des deux côtés par des mots qui n'expliquent rien : 'Nous les connaissons, les Tarasconnais...', disent les gens de Beaucaire, d'un ton mystérieux. Et ceux de Tarascon ripostent en clignant leur œil finaud : 'On sait ce qu'ils valent, messieurs les Beaucairois.' De fait, d'une ville à l'autre les communications sont nulles, et le pont qu'on a jeté entre elles ne sert absolument à rien. Personne ne le franchit jamais. » Alphonse Daudet, *Port Tarascon*, Flammarion, 1890, p. 44.

‘immense catégorie de Français’ qui ‘baignent dans la confuse atmosphère des Nuées juridico-métaphysico-politico-morales que le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle ont accumulées<sup>293</sup>.

Le sujet inspire Thibaudet, qui se met à la poésie et à la fiction, pour compenser peut-être la moindre fantaisie de ce nouveau combat contre les Nuées des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Le mérite de Thibaudet est de placer la question sur le terrain du vocabulaire. Nous pensons que Thibaudet voit juste lorsqu’il établit un lien de cause à effet entre la pièce d’Aristophane, la réception de Maurras et le sens figuré du mot « nuée ». Si l’on consulte les dictionnaires, on aperçoit que le sens figuré d’« idées obscures » n’apparaît pas avant les années 1900. Pour Littré, la nuée n’est maladroitement qu’une « grosse nue » ou une « multitude de personnes<sup>294</sup> ». Le *TLFi* ne donne pas de précision, mais le premier exemple qu’il donne pour ce sens est une occurrence de 1920 chez Léon Daudet. C’est bien dans le mouvement qui se constitue autour des idées de « M. Maurras et des siens », que le terme prend un sens figuré, par emprunt savant au grec<sup>295</sup>. Il s’agit donc bien d’un phénomène de réception de l’Antiquité et non pas d’un emploi dérivé peu à peu par différents usages.

Le mot connaît un grand succès : outre la rubrique de *L’Action française*, le critique littéraire Pierre Gilbert<sup>296</sup> tient une rubrique régulière « Les Nuées » dans *La Revue critique des idées et des livres*<sup>297</sup>, organe littéraire de l’Action française fondé en 1908 ; Maurice Pujo décide même de se lancer dans le théâtre en 1907 en présentant une réécriture moderne de la pièce d’Aristophane : *Les Nuées, comédie contemporaine en 3 actes et en prose, imitée d’Aristophane*<sup>298</sup>. Dans cette pièce, Socrate et ses disciples sont remplacés par un certain Ferdinand Broussaille, personnage fictif au nom éloquent, à la tête d’une non moins éloquente union Jean-Jacques Rousseau. L’auteur veut créer un théâtre d’Action française, qui serait une tribune inverse à celle de Rousseau et Beaumarchais,

---

<sup>293</sup> *Trente ans de vie française*, I, *Les Idées de Charles Maurras*, p. 68.

<sup>294</sup> Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1873-1874, t. III, p. 766.

<sup>295</sup> Nous avons trouvé des occurrences romanesques ou poétiques ambiguës, mais toujours discutables : George Sand, *Les Beaux Messieurs de Bois-Doré*, t. 2, 1858, p. 183 : « Le mariage rend toutes choses sérieuses, et, d’ailleurs, je me fie à vous pour cacher vos lunes de miel derrière les épaisses nuées de la prudence et de la retenue. » Le terme de « nuées » est choisi ici par rapport à « lune de miel », pour jouer avec le sens propre de cette expression. Jules Laforgue a écrit : « Ah, Nuées accourues des côtes de la Manche, / Vous nous avez gâté notre dernier dimanche. Il bruine ». La « nuée » ici n’est pas l’idée qui vient du Nord, mais bien le nuage. La plus ambiguë est celle-ci, donnée par le *TLFi* : « Propos de table et propos d’amour ; les uns sont aussi insaisissables que les autres ; les propos d’amour sont des nuées, les propos de table sont des fumées » (Hugo, *Les Misérables*, t.1, 1862, p.168). Mais il nous semble que le mot dans cette occurrence est choisi pour la rime et la ressemblance sonore avec « fumée ».

<sup>296</sup> Laurent Joly, « Première dissidence d’Action française », *Le Maurrassisme et la culture*, p. 49 à 53. Cet article nous apprend que Pierre Gilbert est né au milieu des années 1880 et meurt lors de la Première Guerre mondiale.

<sup>297</sup> Une nuée particulièrement intéressante est consacrée à Alfred Croiset, qui justifie la démocratie moderne par la démocratie antique et la théorie antique des cycles de régimes, *La Revue critique des idées et des livres*, Janvier 1909, p. 463 sq.

<sup>298</sup> Maurice Pujo a donné une manière d’entretien à *L’Action française* le 17 juin 1910, où il justifie sa pièce, son actualité. Il met davantage en valeur l’inspiration de Molière que celle d’Aristophane, référence qu’il laisse à Maurras. La réécriture dans cette pièce est étudiée par Malika Bastin-Hammou, « La Réception des Nuées d’Aristophane en France, quelques jalons », *Météorosphistai, Contribution à l’étude des Nuées d’Aristophane*, Christophe Cusset et Marie-Pierre Noël (éd.), Cahiers du GITA n°19, Nouvelle série n°1, Presses universitaires de Franche-Comté, 2011-2012, p. 141-156

« refaire, pour notre démocratie française, cette ‘comédie ancienne’ avec laquelle Aristophane, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, flagellait la démocratie athénienne ». Le projet ne va pas plus loin que cette pièce, mais le mot a changé de sens. Le quotidien revendique le mot et son rayonnement en 1918 : « Quelle heureuse surprise de trouver dans *Le Temps* ce mot de ‘nuées’ qui appartient au vocabulaire de l’Action française<sup>299</sup> ! »

Il est difficile de nommer précisément celui qui a eu l’idée de remettre au goût du jour le titre de cette pièce. Dans un propos lui-même rapporté de propos rapportés, Maurras aurait évoqué sans le nommer un convive lors d’une discussion de café<sup>300</sup>. Plusieurs proches ont dit que c’était Maurras lui-même, ce qu’il est difficile de démontrer. Maurras ne s’en est jamais vanté, ou bien il ne l’a pas assumé. Henri Vaugeois affirme clairement que c’était Maurras, mais plusieurs éléments font douter de la crédibilité d’un discours passablement confus :

Nous ne croyons pas à la Justice et à la Vérité, parce que ce sont des Nuées - (le mot est de cet admirable docteur en politique, mon ami Charles Maurras), - des Nuées comme celles qu’Aristophane, cet impitoyable anti-démocrate, combattait à coups d’ironie, à l’époque où elles étaient en train de corrompre l’intelligence des Athéniens. Les Nuées, ce sont ces sentiments vagues, incarnés dans un grand mot, et que l’on prend pour des idées rationnelles, générales, et dont on devient dupe, parce qu’on ne tarde pas à les appliquer à tout sans discernement<sup>301</sup>.

L’affirmation nette de cette parenté a lieu dans un paragraphe si plein d’imprécisions<sup>302</sup>, écrit par un auteur qui n’en est pas à son premier raccourci<sup>303</sup>, que l’appréciation de son authenticité est rendue difficile. De plus, l’article précédemment cité fait de Vaugeois le témoin de la discussion du café<sup>304</sup>. Maurice Pujol semble aussi se cacher derrière Maurras pour ce mot, se cachant lui-même dans un dialogue fictif, au cours d’un article pourtant signé par lui : « Ce sont

---

<sup>299</sup> *L’Action française*, 14 janvier 1918, p. 2, 4<sup>e</sup> colonne.

<sup>300</sup> *L’Action française*, 15 novembre 1928, p. 1, 6<sup>e</sup> colonne. L’article est signé « Le Chœur ».

<sup>301</sup> Henri Vaugeois, *L’Action française* bi-mensuelle, 15 Juin 1901, « Conférence pour l’anniversaire de l’Action française », p. 968.

<sup>302</sup> Comment ne pas croire à la Justice et à la Vérité en général ? Pourquoi redoubler les tirets par des parenthèses ? Pourquoi qualifier Maurras de « docteur » ? Pourquoi craindre que l’« intelligence des Athéniens » ne soit corrompue, alors que sa bonne santé n’est pas évidente ? Pour la définition des Nuées, comment des sentiments peuvent-ils être « incarnés » dans un mot, comment peuvent-ils devenir des idées ? Vaugeois lui-même sait qu’il a tendance à casser ce qu’il touche, malgré ses bonnes intentions. Voir la note suivante.

<sup>303</sup> Bertrand Joly dresse un portrait sévère mais justifié d’Henri Vaugeois : « Visiblement conscient de ses limites, le Normand subit puissamment l’influence du Provençal qui paraît bien, d’emblée, être le vrai meneur du groupe et de son orientation. D’autre part, les lettres de Vaugeois confirment qu’il n’est pas un grand styliste et qu’il rédige correctement mais de façon impulsive, en abusant des mots soulignés, des incises et des points d’exclamation. Malgré le fond, la forme restait chez lui romantique et cela ne pouvait guère séduire le classique Maurras », Bertrand Joly, « Henri Vaugeois », Agnès Callu et Patricia Gillet, *Lettres à Charles Maurras, Amitiés politiques, lettres autographes 1898-1952*, Villeneuve-d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 68. Voir aussi la lettre 10, p. 80-81.

<sup>304</sup> « Enfin, l’un des convives de Jolliveau se leva et dit : - Messieurs, Aristophane a trouvé le titre pour nous, il faut appeler cela nos Nuées... Vaugeois manifesta son enthousiasme par un bond joyeux », *L’Action française*, 15 novembre 1928, p. 1, 6<sup>e</sup> colonne. L’article indique aussi que c’est Maurras qui a signé « le Chœur », « comme s’il se fût agi de présenter une comédie du théâtre antique ». Rappelons que cet article lui-même est signé « Le Chœur » et parle de Maurras à la 3<sup>e</sup> personne, ce qui ne facilite pas l’attribution.

ces idées qu'après Maurras il a appelées des 'nuées'<sup>305</sup> ». De l'autre côté, l'article qui présente la nouvelle rubrique « Les Nuées » dans la première formule de *L'Action française* à partir de décembre 1900 est signé « Le Chœur », preuve que l'élaboration a été collective.

L'influence réelle d'Aristophane sur Maurras est difficile à établir, parce que Maurras n'a pas mis en avant cette référence à un auteur qui reste un auteur sulfureux au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>306</sup>. Néanmoins il est sûr que Maurras le connaît et l'a lu. Il a toutes les pièces dans sa bibliothèque et en cite plusieurs dans différents textes antérieurs<sup>307</sup>. C'est donc probablement Maurras, non pas qui a eu l'idée en premier, mais qui a saisi toutes les potentialités de ce bon mot.

La référence à Aristophane devenant de plus en plus sérieuse au début du XX<sup>e</sup> siècle, Maurras finit par l'assumer. Maurras utilise le mot en titre des *Princes des Nuées*, recueil d'articles de 1928 sur des figures de la République, comme Émile Zola, Jean Jaurès ou Édouard Herriot. Maurras s'approprie tout à fait le mot dans *L'Action française et la religion catholique* de 1913 :

Sous l'appareil universitaire et sorbonnique, se révélait une doctrine incohérente, arbitraire, essentiellement incapable de fournir d'autres preuves que de vagues appels à la conscience et au cœur, mais fraudant pour faire accepter comme évidentes et lumineuses ces Nuées de leur caprice et de leur foi : Démocratie, Liberté ou Révolution. Leur croyance passait jusque-là pour science. Nous lui avons rendu son nom.

Pendant plusieurs années, nous nous sommes astreints à faire voir par une analyse minutieuse que les nuées s'évanouissaient devant le soleil : objet de l'opinion, non de la connaissance, ou conséquences de principes invérifiés, nullement déductions d'axiomes admis par tous<sup>308</sup>.

Ce texte de combat donne la définition maurrassienne de la nuée, notion particulièrement polémique destinée à saper les fondements intellectuels de la démocratie. Dans cette critique des fondements il est difficile de reconnaître la légèreté d'Aristophane ; la critique des Grecs devient très secondaire. Le reproche de légèreté est pourtant présent, dans le sens d'abstraction séparée du réel. La nuée du caprice ne fait pas le poids face au soleil de la raison, elle est appelée à « s'évanouir ».

On voit bien que la véritable cible de cette réutilisation d'Aristophane vise les contemporains, non pas les Grecs. Tout comme les reproches contre la division et le mensonge

---

<sup>305</sup> Maurice Pujol, « Avant les Nuées », *L'Action française*, 17 juin 1910.

<sup>306</sup> Nous avons vu que les critiques sont toujours embarrassés par les obscénités de ses pièces. Dans les programmes scolaires publiés en annexe, Aristophane n'est proposé qu'en dernière année, en rhétorique, et par extraits. Signalons que le traitement du marquis de Sade est similaire : Maurras supprime une allusion de jeunesse dans une réédition du *Chemin de Paradis*.

<sup>307</sup> Il possède six éditions, dont trois qui portent des marques d'usure et une dédicacée. Celle qu'il a le plus vraisemblablement consultée, parce qu'elle est antérieure à ce débat, est celle déjà citée de Poyard, *Aristophane*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par C. Poyard, Hachette, L. et Cie, 1865. Maurras acquiert aussi des *Extraits* d'Aristophane, Hachette et Cie, 1906 ; enfin il reçoit une édition dédicacée par Mario Meunier *Les Oiseaux*, L'artisan du livre, 1928. Nous avons relevé trois allusions à Aristophane dans son œuvre antérieure : lecture d'un critique dans une lettre à Penon de 1890, p. 294-295 ; allusion au texte des Nuées dans « Théodore Aubanel », 1889 ; allusion à la ville des *Oiseaux* dans *L'Idée de la décentralisation*, 1898.

<sup>308</sup> Charles Maurras, *L'Action française et la religion catholique*, p. 92.

des Grecs, ces reproches contre la légèreté des Grecs sont autant de manières de se définir soi-même, non seulement du point de vue romain, mais aussi français. Ces oppositions permettent de proposer une définition des qualités du vrai classique, qui cherche l'unité, la parole de vérité, la constance, l'ancrage dans le réel et ne craint pas une certaine lourdeur.

Le quatrième et dernier reproche est le reproche de dérèglement. Ce reproche est difficile à circonscrire. Il qualifie la tendance à désobéir non pas aux lois mais aux règles morales les plus tacites. Le dérèglement n'est en général pas sanctionné par un système judiciaire mais plutôt par le blâme des sages. À l'inverse de l'esprit de division, de la facilité à mentir et de l'inconséquence des Grecs, qui bafouent des commandements élémentaires et reçoivent une sanction immédiate, l'audace générale des Grecs, leur ingratitude envers les grands hommes, les sacrifices humains et la débauche sexuelle des Grecs n'ont pas été sanctionnés en leur temps.

Il ne s'agit bien sûr pas pour nous de reprendre ces critiques à notre compte mais de comprendre ce que nos auteurs reprochent aux Grecs. Le reproche de dérèglement est difficile à soutenir en vérité et d'un siècle à l'autre ; il paraît nécessairement anachronique, parce que relevant des lois tacites « établies par la société et la morale », comme le dit *Le Grand Dictionnaire universel* de Larousse, qui propose une définition très complète et très moralisante du « dérèglement » :

Vivre d'une façon déréglée, c'est se placer en dehors des lois établies par la société et la morale, c'est manquer de méthode dans la conduite de son existence. Le *dérèglement*, c'est le désordre à l'état permanent, désordre qui peut se présenter sous mille aspects divers : *dérèglement* des mœurs, *dérèglements* de l'esprit, *dérèglement* du goût. Quelque forme qu'il revête, le *dérèglement* doit être condamné<sup>309</sup>.

Cet article très inspiré continue sur plusieurs paragraphes, détaillant de nombreuses formes de dérèglements et donnant les exemples les plus cocasses, comme le dérèglement de ceux qui « s'habillent de nankin au mois de janvier ». L'auteur de l'article pense en effet que « de nos jours, tout tend à développer cette sorte de désordre », ce dont il donne pour preuve le succès des romans et de la presse. Ce sage est particulièrement irrité parce que le dérèglement prolifère et n'est pas puni.

Le dérèglement a donc « mille aspects », mais le plus problématique et intéressant pour nous est le dérèglement permanent et collectif, par opposition au dérèglement passager et individuel. Sur bien des points, les Grecs ont fait preuve d'un tel dérèglement. Nous laisserons de

---

<sup>309</sup> L'article n'est malheureusement pas signé. Nous proposons de le dater des années 1870 à cause de l'allusion à l'affaire Troppmann qui a lieu en 1869-1870. Il se trouve au tome VI, p. 500.

côté le dérèglement du goût, qui n'est pas pertinent à propos de la Grèce, modèle incontestable du goût, pour nous intéresser au dérèglement juridique puis moral.

Le mot de Maistre est resté célèbre : la Grèce a « tout osé<sup>310</sup> ». Contrairement au *sapere aude*, « ose être sage », que Kant a pris à Horace, qui est une injonction au courage<sup>311</sup>, ici le fait d'« oser » n'est en rien une qualité. Chez Juvénal, à qui Maistre prend la formule *quidquid Graecia mendax audet in historia*, le verbe *audere* est polysémique<sup>312</sup>. Malgré l'usage positif d'Horace, ce verbe dans la langue latine est pris « le plus souvent en mauvaise part<sup>313</sup> ». Verrès est le type de l'audacieux pour Cicéron, c'est-à-dire du malhonnête, du cruel et de l'injuste<sup>314</sup>. Le mot français d'« audace » aussi a souvent une « valeur péjorative proche d'arrogance<sup>315</sup> ». Il ne faut pas être courageux pour oser, mais téméraire.

Le contexte de cette phrase chez Juvénal et Maistre est ambigu. Chez Juvénal, la phrase avait un sens plutôt précis : il s'agissait de s'appuyer sur un récit d'historien grec tout en affirmant n'être pas dupe de l'esprit facilement menteur des Grecs. Maistre évoque aussi le rapport des Grecs à l'histoire :

Aussi toutes les traditions orientales commencent par un état de perfection et de lumières, je dis encore de *lumières* surnaturelles, et la Grèce même, la menteuse Grèce, qui a tout osé dans l'histoire, rendit hommage à cette vérité en plaçant son âge d'or à l'origine des choses<sup>316</sup>.

Un deuxième sens apparaît nettement, parce que Maistre écrit aussi à propos de Napoléon qu'il « ose tout<sup>317</sup> ». Comme ailleurs chez Maistre, une expression isolée peut avoir un autre sens en contexte<sup>318</sup>. La citation de Maistre dépasse la question de l'écriture de l'histoire. Il s'agit de dire

---

<sup>310</sup> SSP, 2<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 494, cité en exergue du chapitre de Robert Triomphe sur la culture grecque de J. de Maistre, *Joseph de Maistre*, p. 374.

<sup>311</sup> L'emploi d'Horace est étonnant : voir « Horace au siècle des Lumières : *sapere aude* et la pré-histoire de la devise kantienne » de Russell Goulbourne, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Voltaire foundation, 2006, n°12, p. 167-183.

<sup>312</sup> Chez Juvénal, le verbe a les deux valeurs : pour un emploi péjoratif, voir X, 304-305 : *nam prodiga corruptoris / improbitas ipsos audet temptare parentes* (« Il y a de pervers corrupteurs si prodiges et si sûrs de leurs présents, qu'ils osent tenter les parents eux-mêmes ») ; pour un emploi mélioratif, XII, 48-49 : *sed quis nunc alius, qua mundi parte quis audet argento praeferre caput rebusque salutem ?* (« Y a-t-il aujourd'hui, où donc peut-il y avoir, un homme assez courageux pour préférer sa tête à l'argent et son salut aux richesses ? »)

<sup>313</sup> *Dictionnaire Gaffiot*, 2000, p. 189. Le *Dictionnaire historique* (1998, I, p. 256) estime qu'« audace » a d'abord eu un sens positif en français, proche de « courage entreprenant » puis a pris une valeur péjorative proche d'arrogance au XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>314</sup> *Hic vos dubitabit, iudices, tantam istius audaciam, tantam crudelitatem, tantam iniuriam vindicare ?* Cicéron, *Discours, Seconde action contre Verrès*, II, 109, Les Belles Lettres, « CUF », 1960, III, p. 108.

<sup>315</sup> *Dictionnaire historique*, 2012, p. 238.

<sup>316</sup> SSP, 2<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 494.

<sup>317</sup> « Celui qui craint tout et qui ose tout est capable de tout », OC, t. IX, p. 496, lettre du 8 (20) novembre 1805 au Roi Victor-Emmanuel. Maistre ne nomme pas Napoléon dans ce texte mais Robert Triomphe a identifié une allusion probable dans *Joseph de Maistre*, p. 245.

<sup>318</sup> En lisant comme une citation « chaque mot est vrai » dans l'étude de J-Y Pranchère p. 321, nous nous sommes étonnés. En réalité Maistre écrit que le mot d'étymologie « suppose que chaque mot est vrai », ce qui relativise considérablement l'attribution de cette idée à Maistre.

que la Grèce est caractérisée par une audace radicale, au-delà de toutes les audaces particulières. La concision de cette phrase fait toute sa force : la Grèce a « tout » osé, c'est-à-dire osé le pire, tout osé « dans l'histoire », c'est-à-dire qu'aucun autre peuple, dans tout le cours du temps, n'a osé comme elle. La phrase ne précise pas dans quel domaine la Grèce a osé ni quelles limites elle a franchies : elle a donc osé le pire dans tous les domaines et dépassé toutes les limites.

Quels sont donc les crimes d'audace qu'a commis la Grèce d'après Maistre ? Par rapprochement avec d'autres passages, deux sens se distinguent, qualifiant un dérèglement juridique et un dérèglement moral. Maistre s'indigne à deux occurrences contre l'ostracisme des grands généraux et le mépris des grands hommes à Athènes :

Aristide et Cimon furent bannis ; Thémistocle et Timothée moururent dans l'exil ; Socrate et Phocion burent la ciguë. Athènes n'épargna pas un de ses grands hommes<sup>319</sup>.

Les quatre premiers exemples de cette liste se ressemblent. Il s'agit de grands généraux qui ont été exilés par l'assemblée athénienne, soit par procès politique soit par « ostracisme<sup>320</sup> », c'est-à-dire exilés pendant une période temporaire, par vote, sans défense ni débat. Les partisans de la démocratie justifient la procédure de l'ostracisme, qui protège la démocratie contre des aspirations trop personnelles et tyranniques. Mais pour Maistre cette procédure est en elle-même inique, parce qu'elle autorise la vindicte populaire contre les grands. Plutarque donne raison à Maistre dans ses *Vies parallèles* : Aristide a été banni parce que le peuple était jaloux de ses succès<sup>321</sup>, Cimon a été ostracisé pour « le plus léger prétexte<sup>322</sup> », alors qu'il avait rendu les plus grands services à Athènes. Timothée a été jugé pour avoir perdu une bataille, Thémistocle pour avoir gagné.

Maistre n'est ni le premier ni le dernier à citer ces exemples comme preuves du dérèglement institutionnel des Athéniens. Dans le *Gorgias*, Socrate donne les exemples de Cimon, Thémistocle et Miltiade qui ont été condamnés par les Athéniens après leur avoir rendu des services<sup>323</sup>. Chez les Latins, l'ingratitude et la sévérité de ces jugements des Athéniens est proverbiale. Cornelius Nepos rapporte ce mot sur la mort de Phocion :

---

<sup>319</sup> Maistre, *Étude sur la souveraineté*, OC, I, p. 486.

<sup>320</sup> Aristide, Cimon et Thémistocle ont été ostracisés, Timothée a été jugé dans un procès politique. On trouvera des détails sur les procédures dans Claude Mossé, « Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, Université de Franche-Comté, vol. 1, 1974, p. 207-236.

<sup>321</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, Aristide, XI.

<sup>322</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, Cimon, XXIV.

<sup>323</sup> Platon, *Gorgias*, 515d-516e.

Un citoyen lui ayant dit, les larmes aux yeux : « 'Quel indigne traitement on t'inflige, Phocion !' – 'Un traitement qui n'a rien d'imprévu, répondit-il, car telle a été la fin de la plupart des grands hommes à Athènes.<sup>324</sup> »

La Révolution a donné une nouvelle actualité à cette folie, comme en témoigne Chateaubriand, qui écrit dans le même esprit :

Également ingrats et capricieux, les Athéniens jettent dans les fers, bannissent ou empoisonnent leurs généraux ; les Français forcent les leurs à l'émigration, ou les massacrent. [...] Les Thémistocle succèdent aux Miltiade, les Aristide aux Thémistocle, les Cimon aux Aristide : les Dumouriez remplacent les Luckner, les Custine les Dumouriez, les Jourdan les Custine, les Pichegru les Jourdan, etc<sup>325</sup>.

On peut remarquer que les listes de Chateaubriand et de Maistre ne sont pas tout à fait les mêmes. Maistre ajoute Phocion, plus tardif, et Socrate, autre scandale de la justice athénienne<sup>326</sup>. Maistre n'a pas cité Miltiade dans le premier exemple, mais il l'ajoute dans une liste plus tardive :

Qu'une république n'ait pu pardonner à un seul de ses grands hommes ; qu'ils aient été conduits à force d'injustice, de persécutions, d'assassinats juridiques, à ne se croire en sûreté qu'à mesure qu'ils étaient éloignés de ses murs ; qu'elle ait pu emprisonner, amender, accuser, dépouiller, bannir, mettre ou condamner à mort *Miltiade, Thémistocle, Aristide, Cimon, Timothée, Phocion et Socrate* ; c'est ce qu'on n'a jamais pu voir qu'à Athènes<sup>327</sup>.

Le style est nettement indigné, Maistre accumule les formules généralisantes, les arguments et les exemples. La conclusion est sans appel : la justice d'Athènes est injuste. Parler d'« assassinats juridiques » est un tragique oxymore, parce que l'assassinat est nécessairement inique et que la condamnation à mort n'a rien d'un assassinat. Cette injustice accable non seulement les généraux et les hommes politiques mais aussi les philosophes comme Socrate. Athènes a donc bien tout osé dans sa justice politique.

Comme le reproche de dérèglement, le reproche de « tout oser » a « mille aspects ». « Tout oser » a d'autres sens que le sens juridique : des sens moraux et sexuels, que Maistre aborde plus indirectement. Quand Maistre dénonce « les erreurs les plus honteuses, les plus détestables cruautés [qui] ont souillé les annales de Memphis, d'Athènes et de Rome<sup>328</sup> », c'est une manière notamment de désigner les sacrifices humains. L'auteur le dit explicitement : « Faut-il rappeler

---

<sup>324</sup> Cornelius Nepos, *Vie des grands capitaines*, « Phocion », Les Belles Lettres, « CUF », 1970, p. 123.

<sup>325</sup> Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, [1797], chapitre XXV, Honoré Champion, 2009, p. 464.

<sup>326</sup> Si Maistre admire Platon, on ne peut pas en dire autant pour Socrate. Dans ces extraits sur l'injustice des Athéniens, Maistre ne développe pas le thème de la mort de Socrate. Dans les manuscrits où il recense les morts injustes, il donne des précisions pour chaque stratège, mais rien pour Socrate (2J17, p. 23, vue 18). N'est-ce pas parce que, pour un défenseur de l'autorité comme Maistre, la condamnation de Socrate n'est pas parfaitement injuste ? Voir Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 468.

<sup>327</sup> Maistre, *Du Pape*, p. 328.

<sup>328</sup> *Soirées*, II, *Œuvres*, éd. cit., p. 494.

qu'Athènes, dans ses plus beaux jours, pratiquait ces sacrifices tous les ans<sup>329</sup> ? » Il faut préciser néanmoins que la présence de sacrifices humains est certes indéniable dans les mythes archaïques, comme le sacrifice d'Iphigénie ou l'envoi de jeunes Athéniens au Minotaure, mais plus hasardeuse d'un point de vue historique, surtout « dans les plus beaux jours » d'Athènes. Le reproche contre les Grecs devient condamnation ici : « Il y a eu des nations condamnées à mort au pied de la lettre comme des individus coupables, et nous savons pourquoi<sup>330</sup> ». Nous pensons que Maistre ne pense pas ici aux sacrifices humains mais à la débauche sexuelle, comme nous le démontrerons plus bas. Pour Maistre les débauchés sont aussi des assassins, parce que le meurtre et la débauche détruisent la vie, l'un par la fin et l'autre par le début. Mais le comble des Grecs est qu'ils prétendent aussi être religieux. C'est le cas des cultes dionysiaques, repris dans la Modernité par les sociétés secrètes. La Révolution elle-même n'est-elle pas une immense bacchanale<sup>331</sup> ? Dans cette partie nous montrerons donc le lien antique entre la débauche et le meurtre, entre le désir et la colère. Nous étudierons ensuite le rapport de la débauche à la divinité et à la religion. Enfin nous verrons comment la Modernité révolutionnaire a réactualisé ces vieux démons antiques.

L'étude de la réception de l'Antiquité chez Maistre se trouve particulièrement appropriée pour étudier le rapport de Maistre à la sexualité, parce que toutes les citations que nous avons trouvées sur ce sujet se rapprochent d'une source antique. Contrairement à ce qu'on pourrait en attendre, Maistre ne pense pas la sexualité par rapport au christianisme, aux discours des Pères de l'Église, mais bien par rapport aux catégories antiques, à Plutarque, Platon, Sénèque et Tite-Live.

Dans tout le corpus maistrien, l'allusion la plus nette à la sexualité se trouve en effet dans un texte hautement inspiré par l'Antiquité, puisqu'il s'agit de la traduction de *Sur les délais de la justice divine*, texte que nous avons déjà abordé du point de vue de la traduction. Ce qui nous intéresse ici, c'est un paragraphe de Plutarque qui parle du pouvoir de Bacchus, que Maistre développe à son tour.

Quel rapport Plutarque et Maistre établissent-ils entre la mort et le désir sexuel ? Plutarque développe une longue allégorie pour présenter le fonctionnement de la justice après la mort. Un jeune homme débauché chute sur la tête et se retrouve pendant trois jours chez les morts. Cette expérience le transforme et il en ressort tout à fait honnête homme. Comment a-t-il été mis sur le droit chemin ? Lors de son séjour, le personnage découvre un grand gouffre où les âmes

---

<sup>329</sup> *Éclaircissement*, II, *Œuvres*, éd. cit., p. 818.

<sup>330</sup> *Considérations*, II, *Œuvres*, éd. cit., p. 206.

<sup>331</sup> Maistre emploie exactement ce mot dans une citation que nous étudierons plus bas : *Considérations*, V, *Œuvres*, éd. cit., p. 231.

tourbillonnent. Ce gouffre dégage une odeur agréable, qui fait que l'âme du jeune homme a envie d'y rester. Mais son guide le lui défend catégoriquement,

en lui représentant que l'effet immanquable de cette volupté qui l'attirait était de ramollir, pour ainsi dire, et de dissoudre l'intelligence ; de manière que la partie animale qui est dans l'homme se trouvant affranchie, elle excitait en lui la souvenance du corps, de laquelle naissait à son tour le désir de cette jouissance qu'on a justement appelée, dans la langue grecque, d'un nom qui signifie *penchant vers la terre*, comme si elle changeait la direction de l'âme en l'appesantissant vers la terre<sup>332</sup>.

Maistre témoigne d'un grand intérêt pour ce passage, qu'il traduit avec beaucoup d'attention. On peut remarquer cependant que plusieurs fois, Maistre transforme le grec dans le sens de faire une description plus pessimiste du désir sexuel. Certaines transformations sont des adaptations, comme le fait de passer d'un vocabulaire physique à un vocabulaire moral<sup>333</sup>. Maistre procède aussi à plusieurs ajouts. Il insiste sur le danger de la séduction quand il écrit que le caractère « immanquable » de l'effet de la volupté « attirait » le jeune homme, deux mots qui ne sont pas dans le grec. Il prétend donner raison à la langue grecque qui a « justement » nommé le « désir de jouissance ». Mais Maistre ici ne traduit pas complètement le grec. Par cette périphrase « désir de jouissance », il glose le terme grec *γένεσιν*, mot qu'on connaît par son calque anglais *genesis*, qui désigne en grec toute force productrice ou source de vie. Maistre réduit son sens, parce que le désir de procréation n'est pas exactement le « désir de jouissance » : les deux peuvent aller ensemble mais Maistre ne fait pas la distinction, comme s'il passait sous silence la potentialité créatrice. Notre moraliste ajoute encore deux notes, pour pouvoir développer ses commentaires. Une note justifie l'étymologie que fait Plutarque lui-même du terme *genesis*, par un recours à l'érudition<sup>334</sup> : le début du mot *genesis* fait penser à *gen*, la terre, et la génération devient donc un « penchant vers la terre ». Même si « on peut discuter » de cette étymologie, de grands savants soutiennent l'analyse de Plutarque et la puissance de l'idée balaie tout scrupule : « la conscience a toujours parlé<sup>335</sup> ». Une autre note explicite un sous-entendu : « Il est probable que Plutarque,

---

<sup>332</sup> Version de Maistre, Rusand, 1833, p. 64 ou *Œuvres complètes*, t. V, p. 438. Ce passage correspond au paragraphe 27 dans les *Œuvres morales* de Plutarque, Tome VII, Deuxième partie, traité 41, Les Belles Lettres, collection CUF, 1974.

<sup>333</sup> Pour Amyot et Plutarque, le lien entre le corps et l'esprit semble de l'ordre de l'irrigation : soit ils s'alimentent mutuellement, soit l'un dissout l'autre. Dans sa traduction, Maistre retire cette dimension physique pour souligner la dimension morale : il supprime le vocabulaire liquide pour évoquer une « partie animale ». La version d'Amyot était « lui donnant à entendre et lui enseignant que la raison et l'entendement se dissolvent et se fondent par cette volupté, et que la partie irraisonnable se ressentant du corps, en étant arrosée et acharnée [=irriguée et attachée], lui ramenait la mémoire du corps, et de cette souvenance naissait le désir et la cupidité qui la tirait à génération, que l'on appelait ainsi, c'est-à-dire, un consentement de l'âme aggravée et appesantie par trop d'humidité. » Rusand, 1833, p. 160, orthographe et grammaire modernisés.

<sup>334</sup> Note de fin de document XXVII, Rusand, 1833, p. 98.

<sup>335</sup> *Ibid.*

initié aux mystères de Bacchus, en fait ici une critique à mots couverts et se plaint des abus<sup>336</sup>. » Nous reviendrons plus bas sur ces « mystères de Bacchus ».

Le désir sexuel est donc dépeint de manière très négative : il trouble le fonctionnement normal de l'être humain, il ramollit et dissout son intelligence, il affranchit sa « partie animale ». Maistre ne distingue pas entre un bon et un mauvais désir, un désir conjugal ou un désir extra-conjugal, un désir d'enfantement ou un désir de jouissance : tout désir sexuel est mauvais, tout désir sexuel entraîne cette dissolution interne, cette liquéfaction de l'humain, cette déviation de la finalité céleste vers un écrasement terrestre, en bref, vers une forme de mort intérieure.

Outre l'effet à l'intérieur de la personne, le désir sexuel a aussi un effet destructeur à l'extérieur, sur l'entourage et la famille :

L'amour, lorsqu'il n'est pas apprivoisé jusqu'à un certain point par une extrême civilisation, est un animal féroce, capable des plus horribles excès. [...] La sainteté des mariages, base sacrée du bonheur public, est surtout de la plus haute importance dans les familles royales, où les désordres d'un certain genre ont des suites incalculables dont on est bien éloigné de se douter<sup>337</sup>.

Maistre développe ensuite une opposition entre deux formes de régulation de l'amour, une forme païenne, polygame et indomptée, capricieuse et désordonnée, qui produit des « monstres », des « séditions » et des « révolutions<sup>338</sup> », et une forme chrétienne, imposée par les papes, pure et indissoluble, qui produit le « bonheur public<sup>339</sup> ». Cet extrait de *Du Pape* semble moins lié à l'Antiquité, mais nous montrerons qu'il l'est tout autant que le premier. Laissons de côté la métaphore animale<sup>340</sup>, pour nous concentrer sur la conception de l'amour développée ici. La première partie de la citation est en réalité une reprise précise de Platon. Il s'agit donc d'abord d'une critique des Grecs par un Grec, mais la portée de cette critique s'élargit par une inflexion due au latin Sénèque. Cette critique des antiques s'élargit encore, pour viser les familles royales du Moyen-Âge, puis tout homme moderne.

En dehors du mariage indissoluble, « l'amour » est dérégulé, plein d'« horribles excès », et devient un « animal féroce ». De quel amour parle donc Maistre ? Le mot d'amour est polysémique dans la langue classique, mais un intertexte montre nettement le sens précis auquel pense Maistre. Sans le citer ici, notre auteur s'appuie sur *Les Lois* de Platon. Ce sont les notes de lecture manuscrites qui le prouvent. Maistre y écrit : « Platon décrit en bons termes la rage de

---

<sup>336</sup> Note de bas de page 55, Rusand, 1833, p. 60.

<sup>337</sup> *Du Pape*, p. 158-159.

<sup>338</sup> Tous ces termes sont pris au livre II, chapitre VII, article premier « Sainteté des mariages », p. 158 à 164.

<sup>339</sup> Même remarque.

<sup>340</sup> Le remplacement de la métaphore du feu de l'amour présente chez Platon par l'animalité de l'amour a de nombreuses explications mais il nous semble difficile de prouver que ces explications relèvent de la réception de l'Antiquité. En tout cas, le règne animal est particulièrement violent pour Maistre. La rage des choses s'y montre avec une « épouvantable évidence » (*Soirées*, 7<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 659), la mort violente y est infligée avec la plus grande facilité. Les hommes doivent s'en méfier parce que « [d]ans l'ordre matériel, les animaux sont nos maîtres » (*Du Pape*, p. 163)

l'amour<sup>341</sup> ». Il recopie ensuite le texte grec dont le sens ressemble beaucoup à la phrase citée. Platon est même plus clair que Maistre : un personnage du dialogue des *Lois* explique qu'il y a trois « besoins », celui de nourriture, celui de boisson et « ὁ περὶ τὴν τοῦ γένους σπορὰν ὕβρει πλείστη καόμενος [ἔρωσ] », mot à mot « le désir le plus excessivement brûlant d'ensemencer l'espèce ». Une traduction récente du passage donne ceci :

Il y a en nous un troisième besoin, le plus vif, et un désir, le plus aigu, qui est le dernier à poindre, qui embrase les êtres humains jusqu'à les rendre complètement fous : c'est le désir qui se rapporte à l'union sexuelle, un feu plein de démesure. Ces trois maladies, il faut, en les tournant vers ce qui est le meilleur et en les détournant de ce qu'on appelle le plus plaisant, s'efforcer de les contenir grâce aux trois freins les plus forts : la peur, la loi et le discours vrai<sup>342</sup>.

Le mot d'« amour » ici désigne bien l'*éros*, le désir sexuel. Maistre est très proche de Platon sur cette pensée. Comme Maistre, Platon insiste non seulement sur le caractère excessif et dangereux de ce désir mais sur la nécessité de le contraindre fortement, notamment par la « loi », par une union légale. Le scrupule chrétien est légitimé par le philosophe païen. Précisons par rapport à la réception de Platon que Maistre ne reprend pas non plus toutes les propositions de loi de Platon, comme la pratique des banquets et le partage des enfants, de même qu'il transforme Platon sur la nature de la passion, comme nous allons le montrer à présent.

Dans la phrase citée, Maistre ne qualifie pas directement l'homme qui désire comme un « animal féroce » mais plutôt l'amour. Ce n'est pas un raccourci de style mais la marque d'une position philosophique. Platon situait nettement la passion comme un besoin qui est « en nous ». Or Maistre dissocie la passion et l'homme. Maistre est ici plus proche des stoïciens comme Sénèque. L'amour-*éros* est comme toute passion, en ce qu'il est radicalement extérieur à l'homme. On le voit en rapprochant l'amour de la colère. Ces deux passions ont en commun d'avoir des effets potentiellement meurtriers et dévastateurs. Sénèque écrit que, par rapport aux autres passions, la colère « est toute d'excitation, toute à l'impétuosité de son ressentiment ; elle brûle d'un désir inhumain de combat, de sang, de supplices<sup>343</sup> » C'est la passion qui brûle et qui pousse à la violence, non l'homme directement. Le rapprochement du désir sexuel et d'une passion négative comme la colère, ainsi que la dissociation entre l'homme et la passion doivent donc davantage à Sénèque qu'à Platon. La phrase de Maistre sur les « horribles excès » de l'amour se comprend bien comme une actualisation de Platon aidée par Sénèque.

---

<sup>341</sup> 2J15, p. 30, vue 16 : « Pour revenir aux mariages, il [Platon] prend la chose de haut [...]. Pour vivre et pour jouir, l'homme est capable de tout. Platon décrit en bons termes la rage de l'amour. » Maistre cite ensuite des « passions furieuses ».

<sup>342</sup> Platon, *Œuvres complètes, Les Lois*, traduites par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, VI, 783a, Flammarion, 2008, p. 833-834.

<sup>343</sup> Sénèque, *La Colère*, dans *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, 2004, p. 109.

Qu'on ne s'y trompe pas, la phrase de Maistre est écrite au présent parce que rien n'a changé dans l'homme : la critique des passions est toujours d'une brûlante actualité. Le cas des bacchanales montre encore plus la pertinence de rapprocher les anciens et les modernes.

Une des plus grandes bizarreries des anciens est d'avoir mêlé débauche sexuelle et religion. Maistre connaît le culte des bacchanales, mais aussi celui de Priape, quoiqu'il ne l'évoque que de manière très discrète. Parfois n'être pas entièrement muet sur un sujet, c'est en être parfaitement informé. Quand le comte bannit Bacchus au seuil des entretiens des *Soirées*, ce n'est pas par aveuglement mais par lucidité : « Nous n'avons plus de Bacchus, et d'ailleurs notre petite *symposie* le rejette expressément<sup>344</sup> ». Évidemment, il n'y a plus ni Minerve ni Bacchus, mais s'il fallait choisir entre les deux, Minerve serait préférée sans hésitation. Pourquoi Bacchus n'est-il pas le bienvenu ? Nous traiterons, du plus précis au plus large, du culte grec de Priape, des résurgences romaines des bacchanales puis des bacchanales modernes.

Une note apparemment érudite accompagne cette phrase déjà citée : « Il y a eu des nations condamnées à mort au pied de la lettre comme des individus coupables, et nous savons pourquoi<sup>345</sup>. » Maistre pense-t-il aux sacrifices humains comme nous l'avons vu plus haut ? En réalité, il pense aux « désordres d'un certain genre », selon son expression, comme le prouve la note. Contrairement à l'usage, cette note ne livre pas de citation explicative mais indique seulement le numéro d'une page de l'*Histoire d'Hérodote* par Larcher, pour que le lecteur audacieux aille voir par lui-même. Le propos est aussi alambiqué chez Larcher, qui s'appuie lui-même sur Diodore de Sicile, mais on comprend bientôt que le problème est d'avoir fait de Priape un dieu<sup>346</sup>, de rendre un culte au membre de la génération. Les amateurs modernes de l'Antiquité se sont posé bien des questions sur Priape, notamment après la découverte de figurations publiques de ce dieu grec à Pompéi<sup>347</sup>. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert se montre très circonspecte sur Priape : Priape ne serait qu'un « vil tronc de figuier que quelques poètes lascifs avaient divinisé<sup>348</sup> ». Son culte ne relèverait que d'individus marginaux et de poètes décadents. En outre, comment peut-on comprendre que les vertueux Romains aient rendu un culte à Priape ?

Quand Maistre parle de « nations condamnées à mort », il pense aux Égyptiens et aux Grecs, mais pas aux Romains. Or les Bacchanales sont une pratique romaine. On connaît bien

---

<sup>344</sup> *Soirées*, I, *Œuvres*, éd. cit., p. 458.

<sup>345</sup> *Considérations sur la France*, II, *Œuvres*, éd. cit., p. 206

<sup>346</sup> « Les Égyptiens ont mis le bouc au nombre des Dieux, par la même raison que les Grecs honorent, à ce qu'on dit, Priape ; je veux dire à cause du membre qui sert à la génération » *Histoire d'Hérodote*, Musier-Nyon, 1786, p. 254-255. La note p. 259 est encore plus obscène, révélant un Bacchus nécrophile.

<sup>347</sup> Chantal Grell, *Herculanum et Pompéi dans les récits des voyageurs français du XVIII<sup>e</sup> siècle*, chapitre « Les priapes », Naples, Publications du Centre Jean Bérard, 1982, p. 123 sq.

<sup>348</sup> *Encyclopédie*, Diderot et d'Alembert, 1751-1772, article « Priapisme », vol 13, p. 358, accès ARTFL.

aujourd'hui, notamment par les textes de Pétrone, la débauche des Romains. Pourquoi Maistre ne s'intéresse-t-il pas à cette débauche ? Pourquoi cette débauche concerne-t-elle tout de même notre sujet ?

Maistre n'aborde le sujet que dans quelques textes marginaux, comme sa correspondance et ses registres de lecture, de manière indirecte. Dans sa correspondance, il aborde le sujet deux fois vers la fin des années 1810, une fois de manière anecdotique<sup>349</sup> et une fois de manière plus précise :

Mais, pour peu qu'on se fût avisé de toucher aux bases de la religion nationale, Voltaire avait pu voir dans l'histoire des Bacchanales, si bien racontée dans Tite-Live (XXXIX, 9 sq.), comment on aurait été traité<sup>350</sup>.

De même quand Maistre mentionne les bacchanales dans ses notes de lecture, il ne s'intéresse pas du tout à la débauche des Romains :

Hipsade affranchie est prête à perdre les sens à l'aspect de la pompe qui environnait un consul chez lui. T. Liv. 39. Histoire intéressante des bacchanales. Ibid 7. Rapprochements intéressants sur les sociétés secrètes de nos jours. Discours du consul au peuple très remarquable<sup>351</sup>.

Les deux citations ont plusieurs points communs, une proximité probable de date<sup>352</sup>, une référence à Tite-Live et une curiosité manifeste : cette histoire est « si bien racontée » et « intéressante ».

Le sujet des bacchanales n'est pas abordé en tant que manifestation de débauche mais en tant qu'introduction d'un culte étranger à Rome. La discussion avec Voltaire porte sur le gouvernement des Romains. Pour une fois, Maistre et Voltaire sont d'accord, le gouvernement romain est bon. Dans le même paragraphe que la citation, Maistre trouve Voltaire « si raisonnable et si juste ». Mais pour ne pas en rester là, Maistre prête à Voltaire l'idée que les Romains seraient « tolérants » en religion et accueilleraient tous les dieux étrangers. Pour Maistre, l'exemple des Bacchanales montre l'inverse, compte tenu du discours du consul de Tite-Live, que Maistre juge « très remarquable » et qu'il recopie en latin en dessous de la citation donnée. Le consul insiste sur une forme de protectionnisme religieux profond des Romains : « Combien de fois, au temps de nos pères et de nos aïeux, les magistrats ont-ils eu pour tâche d'empêcher l'accès du forum, du cirque, de la ville tout entière à la prêtraille et aux devins, de rechercher et brûler les livres de

---

<sup>349</sup> Lettre à M. de Tchitchagoff, Turin, 4 mars 1818, *OC*, t. XIV, p. 132, lettre de mars 1818 : « Que lui ont dit ces murs qui ont vu l'enlèvement des Sabines, le tribunal de Brutus, l'invasion des Gaulois [...], les bacchanales de Néron, le couronnement de Charlemagne, le trône de Grégoire VII et de Léon X, la république française, et le retour de Pie VII ! »

<sup>350</sup> Première des *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, *OC*, t. III, p. 302, 1815.

<sup>351</sup> *Archives de Savoie*, 2J17, vue, 16, page 22", rubrique « Histoire. Politique. Romains. »

<sup>352</sup> L'extrait date probablement de 1815, comme indiqué à la vue 15. Maistre a-t-il pris cette note avant ou après qu'il a écrit la lettre citée ci-dessus ? Étant donné que les manuscrits mêlent des auteurs latins divers sans vraiment de suite, il est possible que Maistre soit allé vérifier dans Tite-Live ce que Voltaire disait.

prophétie, d'abolir tout rituel de sacrifice qui ne fût pas consacré par la coutume romaine ! Ils jugeaient en effet, en hommes fort experts dans toutes les questions du droit divin et humain, que rien n'était plus susceptible de porter atteinte à l'esprit religieux que les cultes où l'on sacrifiait, non pas selon le rituel national, mais selon des rites étrangers<sup>353</sup>. »

C'est donc Tite-Live lui-même qui considère les Bacchanales comme un culte non romain, un culte venu de l'étranger, et même pour être précis, un culte venu de l'Asie à travers la Grèce. Tite-Live rapporte cet épisode des Bacchanales dans un chapitre où il explique que tout le luxe de Rome, ce qui pour un Romain veut dire toute la luxure de Rome, est venu à Rome par l'Asie :

Car les premières manifestations du luxe étranger ont été introduites dans la cité par l'armée d'Asie. Ce furent ces soldats qui, les premiers, rapportèrent à Rome des lits décorés de bronze, des tapis précieux [...]. C'est alors qu'on associa aux repas les joueuses de cithare et de sambuque, et autres spectacles pour le divertissement des convives [...]<sup>354</sup>.

Tite-Live raconte ensuite l'épisode des Bacchanales, qui date de 186 av. J.-C. :

Au début, un Grec de naissance obscure arriva en Étrurie ; il n'apportait avec lui aucun de ces arts que la nation la plus éclairée de toutes a introduits chez nous en grand nombre pour l'ornement du corps et de l'esprit ; c'était un sacrificateur, un devin, et non pas de ceux qui, pratiquant leurs rites au grand jour, plongent les esprits dans l'erreur en prêchant ouvertement une doctrine dont ils tirent profit, mais l'officiant de cérémonies occultes et nocturnes. C'était des rites initiatiques auxquels, dans un premier temps, peu de gens prirent part, mais qui, par la suite, commencèrent à se propager, touchant les hommes comme les femmes. On ajouta à la pratique religieuse les plaisirs du vin et des festins, de manière à égarer un plus grand nombre d'esprits. Lorsque le vin, la nuit, la promiscuité des hommes et des femmes, des adultes et des jeunes gens, eurent effacé toutes les frontières de la honte, on commença à s'adonner à toutes sortes de dépravations, puisque chacun trouvait là à sa portée la volupté pour laquelle, de nature, il éprouvait le penchant le plus fort<sup>355</sup>.

C'est donc cette histoire que Maistre juge « intéressante » et dans laquelle il voit des ressemblances avec les « sociétés secrètes de nos jours ». Maistre ne commente pas ce texte, mais bien des aspects ont dû le passionner. Notons la difficulté à nommer l'origine du responsable des Bacchanales, ni romain, ni vraiment grec, mais « de naissance obscure ». L'éditeur actuel du texte latin attribue l'étrange distinction philhellène entre les Grecs « éclairés » et les Grecs « de naissance obscure » à la citation d'une source de Tite-Live. Notons aussi la dangereuse mixité de cette société secrète, qui mêle « les hommes comme les femmes » dans la « promiscuité ». Notons enfin la perversion rapide de la société secrète en lieu de « toutes sortes de dépravations », pratiquées avec la plus grande liberté. La réaction des autorités romaines à la révélation de ces pratiques fut très sanglante, les Bacchanales furent interdites dans toute l'Italie et les coupables

---

<sup>353</sup> Tite-Live, XXXIX, 16, 8-9, traduction par Anne-Marie Adam, *Histoire romaine*, T. XXIX, L. XXXIX, Les Belles Lettres, collection « CUF », 1994, p. 23-24.

<sup>354</sup> Tite-Live, XXXIX, 6, 7-8, éd. cit., p. 9.

<sup>355</sup> Tite-Live, XXXIX, 8, 3-6, éd. cit., p. 11-12.

exécutés. Quand on regarde attentivement cette histoire, on comprend pourquoi Maistre ne considère pas cet épisode comme véritablement romain.

La débauche des sociétés secrètes modernes est-elle un fantasme de Maistre ? Il semble que plusieurs sources historiques convergent pour montrer que certaines loges et certaines sociétés secrètes cultivaient plus le plaisir du corps que l'élévation de l'esprit. Citons les « chevaliers de la jubilation », les « sociétés bachiques badines littéraires et chantantes », les « hermites [*sic.*] de bonne humeur<sup>356</sup> », sociétés qui se développent au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'historien actuel évoque surtout les plaisirs de la gastronomie et de la conversation spirituelle, mais il est facile pour Maistre d'imaginer des plaisirs plus émoustillants.

Les Bacchanales seraient-elles de nouveau à l'ordre du jour ? Pour Maistre, la Révolution de 1789 est une réactualisation des Bacchanales :

Les temples sont fermés, ou ne s'ouvrent qu'aux délibérations bruyantes et aux bacchanales d'un peuple effréné. Les autels sont renversés ; on a promené dans les rues des animaux immondes sous les vêtements des pontifes ; les coupes sacrées ont servi à d'abominables orgies ; et sur ces autels que la foi antique environne de chérubins éblouis, on a fait monter des prostituées nues<sup>357</sup>.

Ce texte extrait des *Considérations sur la France* est étonnant par sa violence. Son style est violent et ses idées sont violentes. Il semble que la bacchanale soit passée du rang de fête ponctuelle et privée au rang de norme sociale, elle ne sert plus à canaliser les énergies, pour conserver l'ordre social comme le carnaval médiéval, mais elle est pour Maistre le fonctionnement normal de la société soumise au philosophisme du XVIII<sup>e</sup> siècle.

La violence du style se lit dans le grand nombre de chiasmes et d'antithèses : les « animaux immondes » remplacent les « pontifes », les « coupes sacrées » servent à d'« abominables orgies », les « chérubins éblouis » sont remplacés par les « prostituées nues ». Les phrases, relativement courtes, accumulent les horreurs à un rythme rapide. Chaque fin de phrase contient une hyperbole. Tous les sens sont stimulés, avec les bruits, le toucher des mains qui ont renversé les autels, l'odeur du vin, la vue de la nudité.

La dimension païenne est nette. Le mot de « bacchanales » est utilisé, la présence d'animaux et de vin fait bien penser aux cortèges dionysiaques représentés sur les vases antiques. L'usage de l'adjectif « antique » peut cependant étonner. Ce qui est antique, ce n'est pas la bacchanale, c'est la foi. Pourquoi ? Nous retrouvons ici une idée chère à notre thèse : ce qui est antique, c'est ce qui continue depuis l'Antiquité, c'est-à-dire la foi dans l'ordre du monde. Il n'y a rien d'« antique »

---

<sup>356</sup> Noms donnés par Pierre-Yves Beaurepaire, *L'espace des francs-maçons : Une sociabilité européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, Chapitre III « Franc-maçonnerie et vie de société » [disponible sur [books.openedition.org](http://books.openedition.org)].

<sup>357</sup> *Considérations*, chapitre V, *Œuvres*, éd. cit., p. 231.

dans la Révolution, qui est un retour brutal à tout ce que la civilisation avait réussi à dompter dans l'homme.

Pour Maistre, le désir sexuel est donc fondamentalement destructeur, destructeur de la personne, de l'entourage de la personne et de la société. Pour conclure sur cette partie, on pourra s'étonner du franc-parler de Maistre sur les questions sexuelles. Maistre fait parfois des sous-entendus, mais quand il aborde la question, il le fait sans détour. Il le justifie : il n'a pas peur de traduire « rondement<sup>358</sup> » les Grecs. Il est donc loin d'être un « helléniste pour dames » bien élevées, comme le lui reprochait Robert Triomphe<sup>359</sup>.

Auguste Comte se situe-t-il dans la lignée de Joseph de Maistre sur la question des dérèglements des Grecs ? À notre connaissance, Comte ne s'intéresse pas à l'injustice de l'ostracisme, mais il mentionne que la justice des Grecs est en général « tracassière ». Par rapport à la condamnation à mort de Socrate, il est probable qu'il ait la même position ambiguë que Maistre, à cause des allusions qu'il fait à l'inadaptation sociale du philosophe chimérique<sup>360</sup>. Mais là où il est prolifique, c'est par rapport à la morale sexuelle des Grecs. La morale est très importante chez le fondateur du positivisme<sup>361</sup>. Comte condamne surtout l'esclavage chez les Grecs, leur rapport aux femmes et leur pratique de l'homosexualité. Nous verrons que Comte s'inscrit en partie dans la lignée des antiques et de Maistre mais s'en éloigne par une critique des Grecs non plus au nom de catégories grecques, mais de catégories modernes.

Dans le *Cours de Philosophie positive*, Comte définit trois niveaux de la morale : la morale personnelle, la morale domestique et la morale sociale. La première morale régit le rapport de soi à soi, la deuxième de soi à sa *domus*, sa maison, sa famille, la troisième de soi à la société. Ces trois niveaux sont comme des cercles qui partent du même point, la personne, et qui s'élargissent vers

---

<sup>358</sup> « Ce vice étant le plus cher à la nature humaine, il en coûte infiniment aux écrivains modernes, surtout à ceux d'une certaine classe en Europe, de citer et de traduire rondement ces passages pénétrants, où l'on voit le bon sens et les traditions antiques parfaitement d'accord avec cet impitoyable christianisme ». *Sur les délais*, Note XXVI, Rusand, p. 97.

<sup>359</sup> Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, p. 380.

<sup>360</sup> Les philosophes sont un des plus graves problèmes de la Grèce pour Comte : « En Grèce, tout a avorté par la tentative de constituer le règne de l'esprit, l'abus de la métaphysique et la prépondérance de la spéculation sur l'action. [...] Tendance continuelle à subtiliser, discuter pour discuter, parler pour parler. » *Cours sur l'Histoire de l'Humanité*, p. 169.

<sup>361</sup> Dans le *Cours de Philosophie positive*, livre qui est au centre de notre étude, Comte semble avoir une approche assez classique de la morale comme nous allons le développer dans cette partie. Après la rencontre de Clotilde de Vaux, le thème moral se transforme et est plus mis en valeur. Une des devises positivistes est « vivre pour autrui », (*Catéchisme positiviste*, p. 37). Pour Comte, la morale est une science et un art, « l'étude la plus importante et la plus difficile, résumant et dominant toutes les autres » (*Catéchisme positiviste*, p. 33-34). Même le catholicisme n'est pas assez moral, car trop « égoïste » et « intéressé » par la « rétribution ».

l'universel<sup>362</sup>. Le degré que les Grecs ont le mieux compris et honoré est le premier. Ils ont entrevu le troisième niveau, mais celui qui leur manque le plus, c'est le deuxième. C'est donc sur ce deuxième niveau que nous nous attarderons le plus.

Le principe moral élémentaire est pour Comte « la subordination nécessaire des passions à la raison<sup>363</sup> », ou pour le dire autrement « l'empire de l'homme sur lui-même<sup>364</sup> ». Cette définition s'appuie sur « l'expérience universelle, rationnellement sanctionnée par l'étude positive de la nature humaine<sup>365</sup> ». Nous sommes ici en terrain connu, Comte approuve les principes les plus connus de la morale grecque<sup>366</sup>, qu'il faut néanmoins rappeler à cause des « sectes insensées » et des « prétendus rénovateurs » qui ont récemment soutenu l'inverse, qu'il faudrait laisser libre-cours aux passions. Les Grecs ont contribué à deux progrès moraux : l'interdiction de l'inceste et la reconnaissance officielle de la monogamie<sup>367</sup>, même si celle-ci n'est pas encore complètement mise en pratique. Ces deux progrès ont contribué à maîtriser la brutalité de l'« instinct reproducteur ».

Comte ajoute à cette compréhension classique de la maîtrise de soi une dimension plus moderne, plus hygiéniste. Se maîtriser est aussi maîtriser sa nourriture. Comme l'écrit Jean-François Braunstein, il s'agit « de limiter progressivement les excitants, physiques et cérébraux : plus de vin, plus de café, plus de tabac et enfin de moins en moins de nourriture<sup>368</sup> ». En outre, si l'on souhaite vivre plus longtemps, il faut éviter de lire la presse<sup>369</sup>. Même si les sources de perturbations se diversifient, le paradigme reste antique : toute influence extérieure est susceptible de troubler la tranquillité intérieure.

Le problème essentiel de la morale grecque est ailleurs, c'est l'absence du deuxième degré, la morale domestique :

La plus grande imperfection morale du polythéisme concerne la morale domestique, dont l'Antiquité n'avait pu dignement sentir l'inévitable interposition naturelle entre la morale personnelle et la morale sociale, alors trop directement rattachées l'une à l'autre, par suite de la prépondérance nécessaire de la politique. C'est là surtout, comme le chapitre suivant nous

---

<sup>362</sup> Dans la *Politique positive* et le *Catéchisme positiviste*, il semble que ce point de départ soit inversé : l'homme doit faire le bien pour l'humanité (*Catéchisme positiviste*, p. 86).

<sup>363</sup> CPP, 46<sup>e</sup> leçon, p. 52.

<sup>364</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 297

<sup>365</sup> CPP, 46<sup>e</sup> leçon, p. 52.

<sup>366</sup> Voir le *Phédon* ou le *Timée*.

<sup>367</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 300.

<sup>368</sup> Jean-François Braunstein, *La Philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, PUF, 2009, p. 173

<sup>369</sup> Comte écrit : « je dois vous informer que mon régime cérébral m'empêchera de [lire le paquet de journaux que vous m'envoyez]. Depuis beaucoup d'années, je ne lis aucun journal ou revue, même scientifique, et mes lectures normales se bornent aux chefs-d'œuvre de la poésie occidentale ; parce que j'ai, de bonne heure, reconnu combien, chez les Modernes, la lecture nuit à la méditation. » Lettre à Alexander J. Ellis, 10 Avril 1856, *Correspondance générale*, t. VIII, 1990, p. 245.

l'expliquera, le titre le plus spécial du catholicisme à l'éternelle reconnaissance de l'humanité, pour avoir enfin organisé la morale sur ses vrais fondements, en s'attachant principalement à constituer la famille, et à faire dépendre les vertus sociales des vertus domestiques<sup>370</sup>.

C'est à ce niveau qu'interviennent les principaux problèmes de la morale grecque : la « prépondérance » de la politique, à quoi s'ajoutent l'esclavage et le rapport vicié aux femmes. Nous verrons d'abord en quoi l'absence de morale domestique nuit à la morale personnelle, puis en quoi la morale sociale a trop de poids sur la morale personnelle.

Pour Comte, la maison grecque ressemble très peu à la famille catholique. La maison grecque est le lieu d'une domination implacable où toutes les personnes, sauf le maître, sont considérées comme des objets. Cette absence de régulation domestique trouble la morale personnelle, parce qu'elle donne l'habitude d'un « commandement absolu » et autorise tous les « caprices » d'un seul. Elle altère donc « l'empire de l'homme sur lui-même qui constitue le premier principe du développement moral<sup>371</sup> ». Nous retrouvons ici indirectement la critique du désir qui dissout l'intelligence.

Dans la maison grecque, il n'y aurait pas de différence fondamentale entre les esclaves et les femmes libres. Sur ce point, on retrouve directement Maistre. C'est Maistre lui-même qui avait établi ce lien en plaignant le sort des femmes grecques :

Qui ne connaît l'incroyable esclavage des femmes à Athènes, où elles étaient assujetties à une interminable tutelle ; où, à la mort d'un père qui ne laissait qu'une fille mariée, le plus proche parent de nom avait droit de l'enlever à son mari et d'en faire sa femme ; où un mari pouvait léguer la sienne, comme une portion de sa prospérité, à tout individu qu'il lui plaisait de choisir pour son successeur, etc.<sup>372</sup> ?

Maistre l'avait reformulé dans *Du Pape* de manière frappante : « Partout où règne la servitude, il ne saurait y avoir de véritable morale, à cause de l'empire désordonné de l'homme sur la femme<sup>373</sup>. » Il est probable que Comte se souvienne de ce texte lorsqu'il dénonce à son tour le dérèglement des Grecs :

Relativement à la morale domestique surtout, on ne saurait douter, suivant la judicieuse observation de De Maistre [sic], que l'esclavage n'y corrompît directement, en général, à un degré souvent très prononcé, les plus importantes relations de famille, par les désastreuses facilités qu'il offrait spontanément au libertinage, au point de rendre d'abord presque illusoire l'établissement même de la monogamie<sup>374</sup>.

Comte ne cite pas cette « judicieuse observation », mais, d'après sa connaissance de *Du Pape*, il est probable qu'il pense à la sentence que nous avons citée plus haut. Comte souligne les

---

<sup>370</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 299-300.

<sup>371</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 296-297.

<sup>372</sup> *Éclaircissement*, II, *Œuvres*, éd. cit., p. 822. Maistre donne en note « La mère de Démosthène avait été léguée ainsi, et la formule de cette disposition nous a été conservée ».

<sup>373</sup> *Du Pape*, p. 235.

<sup>374</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 297.

« désastreuses facilités que [l'esclavage] offrait spontanément au libertinage » : on retrouve bien l'anthropologie maistrienne : le désir relève de la « facilité », du laisser-aller. Le dérèglement général des Grecs consiste dans l'absence de contrainte de ce désir. Les Grecs sont monogames de manière « presque illusoire », parce que le mariage ne repose pas sur la fidélité affective et sexuelle entre les époux.

Maistre est donc bien présent dans la critique que fait Comte de la morale grecque, de manière explicite et de manière profonde. Nous remarquons néanmoins une évolution notable entre les deux auteurs : Comte se place d'un point de vue davantage sociologique que moraliste, il évoque les tendances de la société plutôt que les vices des personnes.

Pour Comte et pour Maistre, le mariage est une des meilleures solutions pour maîtriser le désir. Ce seraient les Grecs qui auraient inventé le mariage : « Le mariage, passage de la polygamie à la monogamie, est légalement établi d'une manière définitive<sup>375</sup> ». Comte a fait lui-même l'expérience du mariage, mais il a gardé une plus haute idée du mariage en général que de son mariage en particulier. Dans son mariage, il aurait souffert à cause d'une « indigne épouse<sup>376</sup> ». Malgré cette expérience personnelle, Comte est un fervent partisan du mariage :

On ne saurait trop respectueusement admirer cette universelle disposition naturelle, première base nécessaire de toute société, par laquelle, dans l'état de mariage, même très imparfait, l'instinct le plus énergique de notre animalité, à la fois satisfait et contenu, se trouve spontanément dirigé de manière à devenir la source primitive de la plus douce harmonie, au lieu de troubler le monde par ses impétueux débordements<sup>377</sup>.

Comme chez Maistre, le désir peut entraîner des violences. Maistre parlait des « plus horribles excès » qui ont d'« incalculables conséquences », Comte parle d'« impétueux débordements » qui peuvent « troubler le monde ». De même, le désir relève pour eux deux de l'« animalité », non de l'intelligence ou de la maîtrise. Mais Comte est plus tendre que Maistre et Sénèque, il est moins stoïcien : le « désir » devient l'« instinct », qui n'est pas une passion, mais une partie de nous. Le désir ne doit pas être supprimé, il suffit de le « diriger ». Il peut devenir bon, être une source de « douce harmonie ».

Comte est plus doux dans son rapport au désir que Maistre, mais plus sévère dans son rapport au mariage. Certes, il loue « l'indissolubilité fondamentale du mariage<sup>378</sup> » et combat le

---

<sup>375</sup> *Cours sur l'Histoire de l'Humanité*, p. 169.

<sup>376</sup> Expression employée régulièrement dans les additions du testament de Comte à propos de Caroline Massin qui réclamait la tutelle de Comte et son héritage : *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent publié par ses exécuteurs testamentaires*, 10 rue Monsieur le Prince, 1884.

<sup>377</sup> *CPP*, 50<sup>e</sup> leçon, p. 184.

<sup>378</sup> *CPP*, 54<sup>e</sup> leçon, p. 365.

divorce, qui libère toutes les mauvaises passions<sup>379</sup>, mais il souhaite le « veuvage éternel<sup>380</sup> », c'est-à-dire qu'après le décès d'un des conjoints, le remariage ne soit pas possible. Que le remariage soit possible introduit en réalité une forme de « polygamie subjective<sup>381</sup> », expression heureuse qui rend compte d'une vraie angoisse : « La seule pensée d'une telle mutation suffit pour altérer beaucoup l'union actuelle, d'après une éventualité toujours possible<sup>382</sup> ». On pourra s'étonner aujourd'hui d'une telle position, mais Comte n'était pas isolé. Alors que, lors de la Révolution, les protestations contre le divorce étaient venues de Bonald et des catholiques, en 1879, c'est un médecin positiviste qui prend la plume contre le divorce<sup>383</sup>. Comte a donc une pensée plus développée et personnelle que Maistre sur la question du mariage, il n'insiste pas seulement sur la contrainte du mariage mais le valorise comme lieu d'épanouissement, au point d'en faire un absolu. Pour Comte, c'est bien le mariage qui permet à la femme de s'épanouir pleinement, loin des « travaux pénibles » et des chimères de l'égalité<sup>384</sup>.

Nous avons entrevu plus haut la perception du sort des femmes dans l'Antiquité par nos auteurs, mais cette question est centrale pour Comte. Le féminisme d'Auguste Comte fait l'objet de nombreux débats, mais si l'on suit son raisonnement, les principales victimes de l'absence de morale domestique sont bien les femmes. Les Grecs ont un rapport déréglé aux femmes. Pour Comte, il est évident que le sort des femmes est inférieur chez les polythéistes à ce qu'il est chez les chrétiens :

[II] serait certainement inutile de signaler ici l'ensemble décisif des preuves irrécusables qui, suivant la belle observation de Robertson<sup>385</sup>, établissent, avec une entière évidence, combien l'état social des femmes était radicalement inférieur, sous le régime polythéique de l'antiquité, à ce qu'il est devenu ensuite sous l'empire du christianisme<sup>386</sup>.

D'autres l'ont montré, il est « inutile » de les répéter. Le lecteur contemporain regrette néanmoins que Comte ne cite pas exactement le passage de Robertson pour se faire un avis. Comte ajoute, malgré cette facilité, deux arguments personnels : les femmes grecques ont des

---

<sup>379</sup> Le divorce donnerait « une trop libre carrière aux appétits les plus énergiques, dont la répression continue, combinée avec une légitime satisfaction, doit nécessairement augmenter à mesure que l'évolution humaine s'accomplit » *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 365-366.

<sup>380</sup> Notion développée dans le *Catéchisme positiviste*, p. 34 puis 246-247.

<sup>381</sup> *Catéchisme positiviste*, p. 246.

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> Docteur Audiffrent, *Lettre sur le divorce*, Imprimerie nouvelle (Association ouvrière), 1879.

<sup>384</sup> *CPP*, 54<sup>e</sup> leçon, p. 366.

<sup>385</sup> Comte place dans la bibliothèque positiviste *L'Histoire de Charles Quint* de l'historien écossais William Robertson. Robertson a aussi écrit *History of ancient Greece*. Mais nous n'avons pas trouvé dans Robertson à quel passage Comte faisait allusion. Son idée se trouve nettement développée dans *Du Pape* plutôt que chez Robertson. Y aurait-il eu une confusion de nom ? Maistre cite en réalité un autre historien écossais, George Buchanan, qui aurait écrit : « Dans tous les pays où le christianisme ne règne pas, on observe une certaine tendance à la dégradation des femmes. » Livre III, chapitre II, p. 235.

<sup>386</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 300.

occupations inadaptées et les hommes grecs ne les aiment pas assez parce qu'ils préfèrent les autres hommes.

Quelle est la condition des femmes chez les Grecs ?

[Les] sacerdocees féminins propres au polythéisme ne constituent pas plus une présomption favorable pour la condition correspondante des femmes, que celle qu'on pourrait également induire de cette existence presque contemporaine de femmes chasseresses et guerrières, toujours et partout trop inhérente à un tel âge social pour pouvoir être entièrement fabuleuse, quelque étrange qu'elle doive maintenant paraître.

Comte pense ici à la fois aux différentes prêtresses qui officient en Grèce et aux mythes de Diane et des amazones. Les femmes prêtres, chasseresses et guerrières souffrent de trop de contraintes pour développer leur vie affective. Mais le mépris le plus grave que les hommes grecs manifestent contre les femmes, c'est celui-ci :

[Ces] amours infâmes, si justement réprouvés par le catholicisme, et qui ont toujours fait la honte morale de l'Antiquité tout entière, même chez ses plus éminents personnages : car on ne saurait concevoir un symptôme plus prononcé du peu de considération alors accordée aux femmes que cette monstrueuse prédilection qui faisait chercher ailleurs le développement des plus pures émotions sympathiques, en réservant essentiellement l'union sexuelle pour son indispensable destination physique, comme l'ont systématiquement exposé, avec une si révoltante naïveté, dans la Grèce et à Rome, tant d'illustres philosophes et hommes d'état, à tous autres égards très recommandables<sup>387</sup>.

Ce qu'on appelle aujourd'hui l'homosexualité serait le pire symptôme du « peu de considération alors accordée aux femmes ». Ici Comte ne distingue pas précisément Rome et la Grèce, mais il fait cette distinction dans son cours oral<sup>388</sup> et il semble évident que ce sont plutôt les Grecs qui ont pratiqué l'« amour grec<sup>389</sup> ».

Ce texte surprenant présente plusieurs intérêts pour la critique des dérèglements grecs : l'allusion aux grands hommes, le fait de ne pas nommer l'homosexualité et la conception du mariage. Face à toutes les critiques, on aurait pu essayer de sauver quelques Grecs, les Grecs visionnaires, les philosophes, ceux qui ont développé leur maîtrise d'eux-mêmes. Or sur ce point, ce sont les « plus éminents personnages » grecs qui sont les plus dérégés. Comte emploie des mots forts : ce point fait « la honte morale de l'Antiquité tout entière », la naïveté de ces grands hommes est « révoltante ».

Comte nomme des « amours infâmes » et une « monstrueuse prédilection », sans donner le nom que nous attendrions d'homosexualité. La chercheuse Julie Mazaleigue-Labaste montre que ce mot n'est employé que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et ne paraissait pas adapté pour la situation

---

<sup>387</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 300-301.

<sup>388</sup> « En Grèce, [...] il y a abandon du foyer domestique pour les courtisanes outre certains vices. La femme est alors réduite à sa destination physique. » *Cours sur l'Histoire de l'Humanité*, p. 169.

<sup>389</sup> Dans les textes romains, du moins classiques, l'homosexualité relève plutôt de l'insulte que de la revendication.

grecque, où le commerce entre hommes était limité dans le temps, relevant davantage de la pédérastie, de la relation entre un maître et un disciple<sup>390</sup>. Pour désigner le phénomène, on parlait d'« amour grec » ou d'« amour socratique ». La chercheuse donne une citation particulièrement pertinente pour notre partie du médecin Pierre Reydellet, qui écrit en 1819 :

[Celui] des peuples anciens chez lequel cet amour déréglé était le plus en usage, était précisément celui dont la réputation a jeté le plus grand éclat. Les Grecs, justement et à jamais célèbres entre toutes les autres nations par leurs lumières et leur civilisation, se firent remarquer par leurs excès en tous genres<sup>391</sup>.

Ce médecin parle bien d'« amour déréglé » et des « excès en tous genres » des Grecs. Son vocabulaire et sa déférence envers les Grecs font penser que nos auteurs ne sont pas isolés sur ces questions. La bizarrerie du comportement des Grecs ajouterait même à l'intérêt qu'on peut leur porter. Mais à notre connaissance, seul Comte dans notre corpus ose aborder cette question.

Le troisième intérêt de cette citation était sa définition de l'amour dans le mariage. Ce qui choque surtout Comte, c'est la séparation entre les « émotions sympathiques » et la « destination physique » de l'« union sexuelle ». Dans la pédérastie, les « plus pures émotions sympathiques » se développent entre les amants, mais entre les conjoints il n'y a que la « destination physique » de l'« union sexuelle ». Cette relation constitue une grande perte pour le développement affectif des hommes et des femmes.

Nous avons donc traité les problèmes que l'absence de morale domestique faisait peser sur la morale personnelle. Voyons à présent les problèmes dus à l'absence de morale domestique entre la morale personnelle et la morale sociale. La morale personnelle est comprimée par la morale sociale, à cause du poids excessif de la politique dans la société grecque.

En quoi la participation des Grecs à la politique gêne-t-elle la morale ? Comte ne donne pas clairement d'explication, mais dénonce régulièrement les « folles prétentions politiques de la philosophie grecque<sup>392</sup> ». Pour lui, ce lien relève de l'évidence :

[On] peut reconnaître, avec non moins d'évidence, la funeste influence qui devait, en général, directement résulter de la confusion élémentaire entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, pour entraver profondément, à cette époque, le développement moral de l'humanité. C'est par suite, en effet, d'une telle confusion que la morale devait être, chez les anciens, essentiellement subordonnée à la politique<sup>393</sup>.

Pour le dire autrement, la morale des Grecs est trop politique parce que les pouvoirs spirituels et temporels sont confondus. Si l'on cherche dans l'histoire grecque, on verra que, dans la même assemblée, on juge les homicides, on punit les impies, on décide des guerres et on

---

<sup>390</sup> Julie Mazaleigue-Labaste, « De l'amour socratique à l'homosexualité grecque », *Romantisme*, 2013, 1, n° 159.

<sup>391</sup> Article « Pédérastie » du *Dictionnaire des Sciences médicales*, Panckoucke, 1819, cité dans l'article précédent.

<sup>392</sup> *CPP*, 54<sup>e</sup> leçon, p. 333.

<sup>393</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 297.

célèbre les dieux<sup>394</sup>. Le procès d'impiété est particulièrement confus de ce point de vue : on peut accuser d'impiété toute personne qui n'est pas de l'opinion majoritaire, comme le philosophe Anaxagore. On peut même accuser d'impiété un ennemi personnel<sup>395</sup>. On connaît le cas d'Alcibiade qui avait été condamné pour un crime d'impiété, la mutilation des Hermès, parce qu'il en avait commis un autre, la parodie des mystères d'Éleusis, et à qui on faisait aussi des reproches politiques.

Comte ajoute un exemple à cette confusion. Les Grecs n'auraient pas vraiment d'éducation morale, parce que celle-ci ne se manifeste que dans des procès : « L'intervention arbitraire, trop souvent puéride et tracassière, par laquelle le magistrat, chez les Grecs et les Romains, tentait directement d'assujettir la vie privée à de minutieux règlements presque toujours illusoires, ne pouvait, sans doute, tenir aucunement lieu de cette grande fonction élémentaire<sup>396</sup>. » Si l'on peut être accusé pour un crime imprévisible, pourquoi se comporter honnêtement ? Le mélange entre les accusations personnelles, politiques et religieuses et l'absence d'éducation nuisent à la morale des Grecs.

Voyons enfin le troisième niveau de la morale pour Comte, la morale sociale des Grecs :

Il est clair, en un mot, que la morale des anciens était, en général, comme leur politique, éminemment militaire ; c'est-à-dire, essentiellement subordonnée à la destination guerrière qui devait surtout caractériser cet âge de l'humanité<sup>397</sup>.

La morale de tous les anciens a une « destination guerrière » : cette observation s'applique parfaitement aux cités grecques. Cette morale a entraîné quelques progrès, mais elle demeure restreinte et néfaste. En quoi la destination guerrière a-t-elle un enjeu moral ?

La morale sociale au plus haut niveau consiste en « l'amour général de l'humanité<sup>398</sup> ». Les Grecs ont entrevu cette dimension en accédant à l'« amour de la patrie<sup>399</sup> ». Cet amour n'est plus « l'attachement naïf pour le sol natal » comme dans l'état fétichiste, mais devient le « patriotisme le plus profond et le plus énergique<sup>400</sup> ». C'est grâce au « plus entier dévouement à la patrie » que

---

<sup>394</sup> Marcel Detienne écrit : « au cœur d'une société où chacun, citoyen ou magistrat, peut exercer librement les fonctions de prêtre – la prêtrise étant le plus souvent une magistrature –, un personnage appelé l'archonte-roi administre, au nom de la cité, la totalité des cultes et des rituels pratiqués par la communauté. Chaque fois qu'il s'agit d'ouvrir une assemblée, de déclarer la guerre, de conclure un traité ou de célébrer une fête, les puissances divines interviennent selon des modalités régulières et en fonction de leurs compétences. » Article « Polythéisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

<sup>395</sup> On trouvera plusieurs exemples dans Jean Rudhardt, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique » *Museum Helveticum*, vol. 17, n° 2, 1960, p. 87-105, JSTOR.

<sup>396</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 297.

<sup>397</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 297.

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 299.

<sup>400</sup> *Ibid.*

le peuple est préservé de la mort ou de l'esclavage. La destination guerrière implique donc des comportements et des sentiments, une forme de solidarité et d'oubli de soi-même.

Mais cette morale est limitée, limitée par la faible variété des sentiments requis et limitée géographiquement par les frontières de la cité. Le but de chaque cité étant d'affronter périodiquement les cités voisines, ce sont surtout les vertus de « commandement » et d'« obéissance<sup>401</sup> » qui sont mises à l'honneur.

Cette morale stimule aussi des sentiments négatifs : faire la guerre à ses voisins entraîne une « haine de tous les étrangers quelconques » et des habitudes de « férocité ». C'est encore une fois le christianisme qui a corrigé ces dérèglements moraux :

Quelque férocité que dût nécessairement entretenir alors une telle disposition, où la haine de tous les étrangers quelconques était toujours inséparable de l'attachement au petit nombre des compatriotes, elle a certainement concouru, outre son application immédiate, au développement fondamental de notre évolution morale, où elle constitue un indispensable degré, qui, par sa nature, ne saurait jamais être impunément franchi, malgré l'incontestable prééminence du terme final si heureusement établi ensuite par le christianisme dans l'amour universel de l'humanité, dont l'introduction trop prématurée eût inévitablement entravé l'indispensable essor militaire de l'antiquité<sup>402</sup>.

Chaque époque a ses contraintes et le développement moral ne se fait que par « degré[s] », par étapes successives. Il fallait d'abord que les peuples soient relativement unis pour penser à l'amour du plus grand nombre.

Pour conclure, revenons à notre problématique : les critiques de Comte contre la morale grecque s'inscrivent-elles dans la longue tradition des critiques antiques ou s'en éloignent-elles ? Maistre a-t-il fait évoluer le discours critique au point qu'il ait influencé Comte ? L'organisation de la réflexion sur la morale en plusieurs cercles concentriques fait penser aux catégories antiques, le fait de placer la maîtrise de ses passions au centre de la morale aussi. Ce qui est dû à Maistre, c'est le lien entre l'esclavage et le sort des femmes, ainsi que la reconnaissance envers le christianisme qui aurait apporté plusieurs progrès moraux fondamentaux. La conception du désir comme instinct, faisant partie de nous, paraît novatrice par rapport à Maistre, mais elle ne l'est pas par rapport aux courants philosophiques antiques. Ce qui est plus original chez Comte, c'est l'approche sociologique de la morale : les hommes ne sont pas tant des pécheurs dévoyés que des individus qui ont besoin d'être éduqués. Comte a aussi une vision du mariage étonnante et forte, grâce à la place qu'il accorde à la « morale domestique », niveau que nous négligeons probablement aujourd'hui. Mais ce qui semble le plus nouveau par rapport aux critiques anciennes, c'est la critique directe et argumentée de l'homosexualité.

---

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 299.

Par rapport à notre plan, une précision doit être faite. Nous nous sommes aperçus que la plupart des défauts que le penseur positiviste souligne dans la morale grecque ne relèvent pas exactement de dérèglements, c'est-à-dire de comportements déviants par rapport à une norme tacite. Laurent Fedi avait bien résumé le rapport de Comte à l'histoire : « chaque étape marque un progrès par rapport à l'étape antérieure et suscite d'heureuses inspirations qui guideront la suivante<sup>403</sup> ». Dans la mesure où la société grecque constitue une étape dans la réalisation du progrès général de l'humanité, il est normal que cette société présente des qualités et des défauts. Par rapport à Maistre, cette vision optimiste de l'histoire diminue le caractère choquant des Grecs. Le mauvais fonctionnement de la justice grecque s'explique par une distinction insuffisante entre le spirituel et le temporel, qui date des premiers âges de l'humanité, tout comme l'esclavage et le mauvais traitement des femmes.

N'y aurait-il aucun dérèglement en tant que tel chez les Grecs ? Comme régression ponctuelle dans le progrès, il reste justement l'homosexualité, parce que celle-ci n'a pas d'équivalent dans la société précédente, le mode fétichiste. Les « peuples arriérés<sup>404</sup> » sont peut-être polygames, mais hétérosexuels, en tout cas d'après Comte. Pour Sarah Kofman, la critique de l'homosexualité grecque est au cœur de la critique des Grecs par Comte. L'homosexualité serait la conséquence nécessaire de la prépondérance de l'intellect sur l'affection. L'intelligence se met alors « à s'admirer et à se contempler elle-même<sup>405</sup> » et engendre un désordre sexuel :

Si Comte consacre tant de pages à l'utopie grecque, n'est-ce pas aussi et surtout parce qu'elle révèle mieux que tout autre aberration la liaison nécessaire entre une aberration intellectuelle qui consiste à privilégier l'intelligence, et une aberration sexuelle, l'homosexualité, aberration la plus redoutable, qualifiée par Comte, elle aussi, d'*aberration monstrueuse*<sup>406</sup> ?

Mais l'auteur chez qui les dérèglements des Grecs sont le plus décrits est sans doute Maurras. Les Grecs ont été absurdes dans leur politique : « Les Grecs, qui ont été l'absurdité et l'anarchie faites peuple dans leur politique réelle, ont vu à peu près tout ce qu'il fallait voir en matière de politique théorique<sup>407</sup>. » Les Grecs incarnent même l'absurdité, non par leurs réflexions mais en « politique réelle ». Maurras pense sans doute à tous les cas que nous avons déjà cités, d'exil des grands hommes et de procès invraisemblables<sup>408</sup>.

---

<sup>403</sup> Laurent Fedi, « La contestation du miracle grec chez Auguste Comte », p. 167.

<sup>404</sup> CPP, 50<sup>e</sup> leçon, p. 184.

<sup>405</sup> Sarah Kofman, *Aberrations, le devenir-femme d'Auguste Comte*, p. 212.

<sup>406</sup> Sarah Kofman, *Aberrations, le devenir-femme d'Auguste Comte*, p. 213.

<sup>407</sup> Maurras, « Chez le Père de l'histoire », *AF*, 29 Août 1912.

<sup>408</sup> On peut probablement trouver un écho lointain à l'ingratitude proverbiale des Grecs dans ce mot d'Émile Loubet, qui compare la différence de reconnaissance envers lui entre les diplomates des monarchies et le gouvernement français : « Que voulez-vous ? dit-il ; l'ingratitude est une plante démocratique... » (cité dans *Kiel et Tanger*, 1910, p. 90)

Maurras aborde aussi de nombreux désirs et pratiques sexuelles caractérisés comme grecs. Il faut distinguer deux corpus sur cette question, celui des articles et réflexions, où Maurras développe une vision acceptable du désir, et celui des contes, où la fiction permet la description des dérèglements les plus variés. Dans les deux corpus, on remarquera une diminution de la pudeur dans l'écrit, par rapport aux textes de Maistre et Comte, sans doute due à l'évolution des mentalités. Parler de désirs intimes devient plus acceptable à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais le grand renversement qui a lieu entre Maistre et Comte d'un côté et Maurras de l'autre, c'est que pour Maurras ce sont les modernes qui sont dérégés, alors que les Grecs avaient une vie ordonnée.

Dans le corpus personnel aux alentours du voyage en Grèce de 1896, Maurras établit un nouvel équilibre. Ce sont les contemporains qui sont les plus débauchés : l'« art sensuel et dégénéré » appartient en propre à « nos pires inventions modernes<sup>409</sup> », de même que « l'amour pour l'amour et la volupté pour la volupté sont des diableries inventées en notre triste siècle<sup>410</sup> ». Les Athéniens de l'époque classique avaient placé l'amour comme sentiment à sa juste place, subordonnée à la raison. Le christianisme et le romantisme ont troublé cette mise à l'écart, en valorisant l'amour, jusqu'à faire reposer l'ordre social sur un sentiment.

Il serait alors intéressant de demander à un Athénien ce qu'il penserait de notre époque :

Je songe à ce qu'en eût pensé un Athénien de la bonne époque ! L'idée qu'il fallût immoler à un tel sentiment soit les règles de sa raison, soit la police de sa ville, soit encore la religion ou les coutumes des aïeux, il l'eût jugé d'un beau sourire ! Assurément il pouvait noter chaque jour, en son temps comme au nôtre, combien l'amour peut affoler. Mais, tout en élevant des autels à cette puissance, ne fût-ce que pour en préserver sa propre maison, il n'approuvait point le délire et tentait de guérir les fous ; s'il appelait chose divine la manie amoureuse, c'était au même titre que la grêle, le vent et les autres fléaux<sup>411</sup>.

L'Athénien « de la bonne époque », de l'époque qui a inventé la raison, connaissait les ravages de l'amour, il savait « combien l'amour peut affoler », mais il s'en moquait « d'un beau sourire », parce que l'amour n'était pas la règle de sa vie. Pour Maurras, le problème n'est plus anthropologique ou sociologique, il est historique : plusieurs courants historiques ont donné une place grandissante aux sentiments. Dans l'article d'où nous tirons cette citation, qui se nomme « Contre l'amour », Maurras trace rapidement une histoire de la passion amoureuse, où le christianisme a joué le rôle de premier perturbateur : « Je ne vois à nous comparer que les Italiens de la fin du Moyen Âge, quand l'évangile johannique troubla un instant tous les cœurs<sup>412</sup>. » La

---

<sup>409</sup> *Anthinéa*, Livre premier, chapitre IV « La Naissance de la raison », section I.

<sup>410</sup> *Anthinéa*, Livre IV, « Le Musée des passions humaines de Florence », section V.

<sup>411</sup> Maurras, « Contre l'Amour », *Le Soleil*, 31 juillet 1896, article qui suit la parution d'*Une idylle tragique : maurs cosmopolites*, de Paul Bourget, chez Lemerre, 1896.

<sup>412</sup> *Ibid.*

Renaissance avait rétabli le goût pour l'énergie, mais Rousseau, la Révolution, puis Sand, Musset et Lamartine ont ravagé l'âme humaine : « Anémiés et exaltés, incapables de réfléchir et de vouloir, le sentiment devient le maître chez nos pères et nos grands-pères<sup>413</sup>. » Le problème de l'« amour » pour Maurras ne consiste pas dans la maîtrise du désir sexuel mais dans la fragilisation des relations sociales par le « sentiment ».

Il ne faut pas déduire de cet article que Maurras soit aussi sévère en général que Maistre. À côté du Maurras moraliste, on trouve presque au même moment un autre Maurras, sensible, intime, ami de la volupté :

La volupté qui me pénétrait d'une onde puissante, je l'honorais presque autant que je la goûtais, bien certain que jamais tressaillement plus juste ne se ferait dans mes entrailles<sup>414</sup>.

Maurras ne rejette pas en bloc tout désir et toute volupté. Il élargit le sens du mot « volupté » pour désigner un plaisir intellectuel. La sensation presque sexuelle qui est décrite dans cette citation vient à Maurras lors de la découverte des colonnes des Propylées, sur l'Acropole d'Athènes. On trouve ici une idée plus épicurienne, que le plaisir est un moyen de connaissance. Pour résumer cette expérience sans nous éloigner de notre partie, Maurras a eu du plaisir à voir cette colonne encore debout et a donc compris que le modèle grec était solide<sup>415</sup>.

Maurras élargit le sens du mot volupté au point qu'il devient moins pertinent de distinguer la volupté intellectuelle et la volupté sensuelle. Le plaisir de l'archéologue est aussi sensuel quand il contemple une belle statue :

J'ai longtemps contemplé, mais moins en curieux qu'en amant, cette jeune gréco-romaine à la chevelure ingénieusement travaillée, aux joues pleines et grasses, au cou voluptueux, à la gorge ronde et profonde sous une tunique découverte et demi-rompue ; son beau buste jaillit d'un calice de fleurs dont les pétales se renversent avant de le couvrir et de l'envelopper.

Maurras se livre à la passion d'observer et de décrire des beautés féminines, de marbre et de chair indistinctement. Il s'amuse à rapporter des histoires d'amour entre des hommes et des statues, histoires qu'on racontait dès l'Antiquité chez l'auteur satirique Lucien, cité par Maurras. Même s'il est question d'antiques désirs fous, Maurras ne les considère pas comme déréglés. Il conserve ce « beau sourire » athénien que nous avons vu plus haut. Dans ce corpus donc, la débauche n'a rien de particulièrement grec. C'est même le recours à la raison athénienne qui permet de prendre sa distance par rapport à la débauche moderne.

---

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> *Anthinéa*, Livre Premier, chapitre III, « Athènes antique », section V, paru d'abord comme « Le Jardin du musée » dans *La Gazette de France*, 10 Janvier 1897

<sup>415</sup> Julien Benda a attaqué Maurras sur cette volupté qui irait au-delà des mots et qui s'apparenterait à une forme de sottise. Voir notre étude « A propos d'une note de Julien Benda », archives en ligne HAL.

Comment comprendre la tension entre la première citation et les deux suivantes, le malheur des modernes dans la première citation et le bonheur de la volupté dans les suivantes ? Pourquoi certains plaisirs sensibles sont-ils acceptables et d'autres non ? La réponse se trouve d'après nous dans les contes du *Chemin de Paradis*. Ce recueil est une œuvre de jeunesse, passionnante d'un point de vue littéraire mais qui a suscité beaucoup d'incompréhensions. Le Maurras de la maturité rejette ce texte :

Si ces trois cents pages roulent à flots l'outrance et la confusion juvénile, cependant je ne puis refuser de leur rire avec quelque amitié. Je ne me défends pas contre l'intérêt de ces tâtonnements et de ces épreuves. Cela comporte un peu de honte, mais d'embarras aucun<sup>416</sup>.

Ce texte a donc de l'« intérêt » et on comprendra bientôt pourquoi Maurras parle d'« outrance » et de « honte ». Dans les neuf contes que contient le recueil, sept évoquent ouvertement des questions sexuelles et tous soulèvent des questions de réception de l'Antiquité. Les situations présentées sont étonnamment variées, en fonction du nombre de personnes concernées : soit seul, à deux de sexe différent ou du même sexe, à trois ou plus. On dénombre jusqu'à 20 000 personnes dans une orgie qui choque toute bienséance.

On se doute que passer du temps pour décrire de tels phénomènes ne sert pas pour Maurras à condamner les dérèglements grecs. L'auteur semble à l'inverse expérimenter plusieurs façons d'arriver au plaisir. Certaines façons entraînent des souffrances et des malheurs, d'autres font goûter au plaisir parfait. L'accès au plaisir dépend-il du nombre de participants ? Ce serait la réponse la plus simple, que nous suivrons en première partie, en passant en revue chaque conte, classé en fonction de ce nombre. Mais notre idée est qu'il y a une autre lecture plus complexe, en fonction de l'ancrage dans l'Antiquité. Plus les personnages sont en continuité avec l'Antiquité, plus ils atteignent le plaisir. Quel est donc le lien pour Maurras entre le plaisir et l'ancrage dans l'Antiquité ?

Deux contes présentent des personnages solitaires en proie à des tentations sexuelles, « La Reine des nuits » et « La Bonne Mort ». Ces deux contes ne se passent pas dans l'Antiquité, mais les deux personnages principaux vont être confrontés à des discours, des raisonnements antiques et païens. Dans les deux contes, les souffrances sont manifestes, mais dans le premier, le conte se termine sur un équilibre, alors que le deuxième finit sur une tension irrésolue.

« La Reine des nuits » ne contient pas d'élément de datation précise, mais sa thématique est plutôt moderne. Une incompatibilité est établie entre la vie de science et la vie d'amour. Le personnage est un savant, dont l'expérience racontée par le conte confirme « l'opinion, que [il a] autrefois démontrée, qu'il y a dans l'Amour un élément de répugnance à toute Sagesse et qu'il ne

---

<sup>416</sup> *Le Chemin de Paradis*, Lyon, Lardanchet, 1922, p. 172. Nous citons cette édition uniquement pour la postface.

peut aller jusqu'au bout de lui-même sans s'opposer exactement à celle-ci<sup>417</sup>. » Mais une nuit, il va être tenté par une expérience païenne. Lors d'une soirée de fatigue, où il s'est endormi près d'un lac, il voit la Lune apparaître. L'envie lui prend de l'invoquer, selon les « noms des auteurs anciens », dans des « discours empreints de passion et de piété » :

Qui elle émeut, elle le trouble, et cela est délicieux de se sentir dépendré par elle ; elle gouverne l'eau des mers et dispose du sein des vierges. Elle est le bien parfait, et toute notre vie se dépense à la désirer. Les couples vont sous sa conduite à la lisière des forêts où elle fait gémir leurs poitrines unies. Heures divines de la terre, douces heures nocturnes, les seules qui deviez compter au cœur qui doit mourir, laquelle d'entre vous échappe à l'influence qui mène le ciel<sup>418</sup> ?

À travers le discours du sage, on lit les mots de Maurras : pour lui, il n'y a donc pas d'opposition entre « passion » et « piété », entre religion et sexualité. Vont se succéder ensuite trois apparitions de femmes que le savant a connues dans sa jeunesse. Le personnage se laisse aller à êtreindre ces fantômes, mais se rend bientôt compte de l'« obscène horreur<sup>419</sup> » de la situation et retourne à sa vie équilibrée : « j'ai senti que le bien était de vivre comme un dieu, en accord avec soi et avec sa pure pensée. » Le moment païen se referme, le savant réactive la distinction entre la chair et l'esprit. La relation charnelle ne lui a pas apporté de plaisir parfait.

Le deuxième conte est plus violent. Un garçon de « bientôt 14 ans<sup>420</sup> » souffre de tourments dans son internat catholique et se donne la mort par pendaison. Le conte est assez bien situé dans la France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La ville d'Aigues-Mortes est nommée, ainsi que le « collège des Saints Cœur » de Jésus et de Marie<sup>421</sup>. On trouve un conflit plus net encore entre le paganisme et le christianisme. Alors qu'Octave, le garçon, s'approche de sa première communion, son confesseur dit de lui dans une prière : « Il a tout le cœur d'un païen, il marchande avec vous [Seigneur] comme un de ces Étrusques, qui présentaient des baux aux puissances du ciel<sup>422</sup>. » Le problème est qu'Octave a transformé une amulette catholique en talisman païen, un objet de piété en moyen de contraindre Dieu.

La débauche sexuelle d'Octave est nette, mais ce n'est pas ce qui lui est reproché de plus grave. Octave a lu de mauvais livres dans la bibliothèque de son père, des livres de « vieux libertins<sup>423</sup> », et est tourmenté par des illustrations de « vierges sans voile<sup>424</sup> » qui lui reviennent en

---

<sup>417</sup> *Le Chemin de Paradis*, Calmann-Lévy, 1895, p. 84. Cette édition nous sert de référence pour le texte des contes.

<sup>418</sup> *Le Chemin de Paradis*, p. 47-48.

<sup>419</sup> *Le Chemin de Paradis*, p. 82.

<sup>420</sup> *Le Chemin de Paradis*, p. 233.

<sup>421</sup> *Le Chemin de Paradis*, p. 233 et 242.

<sup>422</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 251.

<sup>423</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 247. Maurras cite Sade dans d'autres livres (Anthinéa, Livre IV « Le Musée des passions humaines de Florence », section I), quoique Sade ne se trouve pas dans le catalogue de sa bibliothèque de Martigues.

<sup>424</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 244.

rêve à l'internat. Il nomme même « Amine » dans ses fantasmes, personnage plus oriental qu'antique<sup>425</sup>. Octave raconte à son confesseur les « luxures horribles » dans lesquelles il passe la nuit. Comme le garçon est tourmenté et qu'il a peur de mourir avant d'avoir reçu l'absolution, le prêtre croit qu'il a besoin de réconfort et lui propose un vêtement qui pourrait lui garantir l'accès au paradis. Il lui donne un « scapulaire », morceau de tissu qui aurait été donné par la Vierge à un moine du XIII<sup>e</sup> siècle pour encourager l'ordre du Carmel. Le prêtre pense qu'Octave sera plus tranquille avec le scapulaire mais c'est l'inverse qui se produit. Octave lit un catéchisme qui confirme le caractère protecteur du scapulaire : « celui qui mourra revêtu du scapulaire n'aura point à souffrir l'incendie éternel<sup>426</sup> ». Pour Octave, le problème n'est plus d'éviter et de regretter le péché : il se livre « sans fin aux complaisances anciennes qu'il savoure avec passion<sup>427</sup> ». Il reste une angoisse, celle d'être séparé du scapulaire au moment de la mort. Octave affronte ainsi trois rêves où la volupté succède à l'arrachement. À chaque fois après le plaisir, lors d'un moment d'impuissance, quelqu'un lui retire son scapulaire.

Le prêtre parle donc de « païen » parce qu'Octave a transformé un instrument de dévotion, pour encourager l'amour de Dieu, en talisman, pour « duper Dieu<sup>428</sup> ». Octave a formulé une prière conditionnelle comme les païens, sous la forme « Si je fais tel rite, toi Dieu, tu m'apportes tel bienfait », « si je sacrifie un taureau, tu me donnes le succès dans mon entreprise », ce qui devient « si je porte le scapulaire, tu m'emmènes au Paradis ». Octave se trouve aussi qualifié d'« étrusque », ce qui fait penser à une des origines des Bacchanales que nous avons vue dans le texte de Tite-Live. Le Grec de naissance obscure à l'origine de l'introduction des Bacchanales à Rome était d'abord arrivé en Italie par l'Étrurie, région réputée « mère de la superstition<sup>429</sup> ». La fin du texte confirme le nom donné par le prêtre : « Il agite ses lèvres et ses narines de païen<sup>430</sup>. » « Païen » n'est plus une étiquette donnée par un prêtre, c'est la véritable nature d'Octave.

Le raisonnement d'Octave le conduit à la mort. Un matin, après une ultime nuit de tourments et de plaisirs, Octave trouve le moyen d'attacher solidement le scapulaire à lui. Il consomme « quelques péchés encore » et se pend :

Toute sa chair est soulevée d'émois délicieux. Il se sent palpiter. Il resserre le nœud qu'il a formé lui-même autour de sa gorge, s'élance du balcon de pierre et fait comme il a résolu. Et maintenant

---

<sup>425</sup> Femme innocente et riche qui est mariée de force par une vieille dame à la 67<sup>e</sup> nuit des *Mille et une nuits*, 1806, t. II, p. 32 sq.

<sup>426</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 244.

<sup>427</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 247.

<sup>428</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 248.

<sup>429</sup> Citation d'Arnobé tirée de Daremberg et Saglio, *Dictionnaires des Antiquités*, p. 824.

<sup>430</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 264.

son corps fluet, comme la tête des cyprès, se balance dans la lumière ; comme les cloches des chapelles, il répond au vent matinal<sup>431</sup>.

On sait que ce conte n'est présent que dans la première édition du recueil et est retiré des autres. Il semble que la crudité et la violence de la situation aient rendu le conte insoutenable<sup>432</sup>. Parmi les éléments les plus gênants, il y a pour nous le fait que la fin du texte donne entièrement raison à Octave. Ici il jouit « d'émois délicieux », mais la suite est encore plus lyrique ; l'action se suspend, le style devient poétique, on y décrit la beauté du paysage autour du corps d'Octave, la beauté de sa chair, la beauté des chants des religieuses dans le carmel. On entrevoit même la Vierge Marie qui vient accueillir Octave. Or le grand plaisir éprouvé par Octave contraste avec la situation glaçante où il se trouve, après des tourments non dissimulés et un suicide pour des raisons ni vraiment existentielles ni philosophiques. Malgré cette fin, qui n'est peut-être qu'un exercice de style, il ne fait pas de doute que Maurras ne présente pas ce personnage comme un modèle. Octave a les « joues creuses et sa poitrine amincie de la continuelle érosion des désirs<sup>433</sup> », description davantage clinique qu'élogieuse. Octave sent que ses sens le poussent « au feu de la peine infinie<sup>434</sup> ». Octave ne cherche pas le plaisir en se tuant, mais veut échapper aux tourments. Il nous semble donc possible de classer ce conte tout en bas dans l'échelle du plaisir.

Dans *Le Chemin de Paradis*, on ne trouve pas de relation de couple hétérosexuel. Le seul amour exprimé d'un homme pour une femme conclut sur un échec rapide, dans le « Discours à la louange de la double vertu de la mer ». Le texte annonce l'échec dès le début et conclut sur le même écart entre les cœurs. En face de toutes les métaphores amoureuses et érudites du narrateur, la femme ne fait que redire tristement « le thème préféré de quelque vain sophiste de [ses] instituteurs : - Hé ! que m'aura servi d'égaliser tout cet univers, si je vais y perdre mon âme<sup>435</sup> ? » La situation semble donc plutôt contemporaine, il s'agit de privilégier l'humilité et le salut chrétien plutôt que la plénitude antique.

On ne trouve pas non plus de couple homosexuel, mais on trouve des allusions à des désirs homosexuels. La relation entre Alcibiade et Socrate est évoquée, mais en passant sous silence la dimension sexuelle. Il s'agit encore de choisir entre la « sagesse » et l'« amour » : « Pareillement Alcibiade eût bien agi, puisqu'il se donnait à l'amour, de prendre congé de Socrate<sup>436</sup>. » Dans le

---

<sup>431</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 268-269.

<sup>432</sup> Maurras se justifie de la suppression dans sa Postface : « Sans la condamner à la mort sans phrase, car rien n'empêche qu'elle soit retirée pour les bibliophiles, je l'ai retranchée et bannie du volume natal. Puisque chacun la blâme et que nul ne l'a défendue, elle a quelque tort qui m'échappe et ce sera tant pis pour elle. Je ne me soucie pas de subir pour si peu les murmures des promeneurs qui me feront la grâce de circuler entre mes portiques rongés, mes débris de pilastres et ce bon vieux décor planté dans la hâte rêveuse de mon plus jeune temps. » (1922, p. 188)

<sup>433</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 264.

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 303.

<sup>436</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 84.

monde moderne, soit on philosophe, soit on pratique Vénus, mais on ne peut faire les deux en même temps. La deuxième allusion est plus étrange, elle concerne la relation entre le pêcheur Eucher et le prince de Mastramèle.

Plusieurs détails du conte « Eucher de l'Île » font penser à un récit qui a lieu dans l'Antiquité : le personnage principal habite près de « Mastramèle », nom grec d'une ville disparue aux alentours de Martigues, ville riche et attirante, fantasmée sans doute, où se mêlent « Grecs, Galates, Romains, Asiatiques même<sup>437</sup> ». Plusieurs noms ont des résonances grecques : Eucher, Apollonie, Styx, éphèbe. Ce qui contredit cette datation antique, c'est l'âge du noyé qui murmure : « il y a plus de mille ans que je couche sur ce rocher. Il y a mille fois mille ans<sup>438</sup> ». On a l'impression ici que le pêcheur est un archéologue moderne qui découvre un trésor millénaire, un reste de la ville Mastramèle qui a été engloutie par l'étang de Berre actuel. Les époques sont donc mêlées.

La relation homosexuelle qui se noue dans ce conte est en dehors de toutes les normes, puisqu'un humble pêcheur tombe amoureux d'un prince noyé, un mort donc. Eucher conçoit une véritable passion et dit à son prince :

« Si tu m'as résisté de longs jours, tu fis bien. Mon insistance ignorante tentait un objet éternel. Dors tranquille. Je t'aime trop pour t'aller troubler désormais. »  
Et il ne manquait point d'achever chaque phrase en couvrant de baisers le visage pâle et verdi. Il y mêlait des larmes, au souvenir de sa promesse<sup>439</sup>.

La passion du pêcheur est à la fois physique, parce qu'il est attiré par le corps du prince, ici décrit « pâle et verdi » mais ailleurs « mol et gracieux comme une femme<sup>440</sup> », et à la fois intellectuelle, parce que le prince lui permet d'accéder à l'univers inaccessible du raisonnement et de la sensibilité. Eucher n'aurait jamais pu employer cette tournure de phrase avant sa rencontre avec le noyé. La « rencontre » avec le prince « déliait la parole de cet ignorant marinier et, le rendant ingénieux, lui soufflait des discours<sup>441</sup> ». La famille d'Eucher ne comprend plus son langage quand il rentre chez lui :

Il y demeura immobile en proférant des mots singuliers que sans doute il avait appris à la ville, car ils étaient fort longs, de sens très obscur ; et leur succession ressemblait aux strophes théâtrales des poètes et des histrions.

Il y était question de la félicité de la vie et de la quintessence d'une certaine Volupté. Les collègues d'Eucher vinrent à son chevet déplorer qu'un tel homme, qu'ils avaient connu endurant et

---

<sup>437</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 133.

<sup>438</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 155.

<sup>439</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 163.

<sup>440</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 140.

<sup>441</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 145.

incorruptible, se pût remplir l'esprit de chimères si creuses. Mais toutes sortes de figures, pendant qu'ils raisonnaient, agitaient son délire<sup>442</sup>.

On retrouve ici une des fonctions de l'homosexualité grecque, celle de formation. Euchèr n'est pas attiré par un homme semblable à lui, qui ne serait finalement qu'un reflet de lui-même dans l'eau, il est attiré par l'altérité du prince, sa féminité et son raffinement. Le prince a tout ce qui manque à Euchèr et Euchèr en prend soudainement conscience. Le prince serait donc le maître et Euchèr le disciple. La relation n'est pas équitable, ni même réciproque, parce que le prince, lui, aimait une autre de son vivant<sup>443</sup>.

Peut-on trouver des marques de subjectivité qui trahiraient l'approbation ou la désapprobation de Maurras ? Les « collègues » du pêcheur, avec leur bon sens, attirent peu de sympathie. Régulièrement, on remarque des notations ironiques qui mettent à distance la passion d'Euchèr, pour ce visage « pâle et verdi » comme nous l'avons déjà vu, pour « l'odeur de pourriture<sup>444</sup> » de ce corps. Euchèr est inconscient, il devient ridicule et repoussant :

Il ne prenait point garde que ces lambeaux de chair dissoute mollissaient à chaque contact et qu'il pressait entre ses mains un mélange confus qui allait tourner en liquide.

Euchèr finit par arrêter de travailler, se mêler à des rébellions et boire<sup>445</sup>. Le conte se termine sur l'évocation de son suicide. Le prince, au-delà des commentaires sur son état physique, reçoit plus de marques d'approbation. Il reçoit plusieurs qualificatifs élogieux, son discours semble personnel. De son vivant, il eut beaucoup de succès auprès des femmes mais s'est montré difficile en amour<sup>446</sup>. Sa mort fait penser à celle des autres personnages, mais avec plus de maîtrise de soi. Venant de rencontrer pour la première fois une femme qui l'enchantait, il craint que sa « joie » s'amoindrisse, que sa « sérénité » disparaisse, que sa « félicité<sup>447</sup> » chancelle :

Et, de ce centre de délices où je me tenais sûr de quelques minutes encore, plutôt que de subir une diminution, je gagne l'eau mortelle en me traversant d'une épée<sup>448</sup>.

Cette passion est si singulière qu'il est difficile d'en tirer des enseignements généraux. Peut-on déduire de cette expérience l'avis de Maurras sur toute relation homosexuelle ? ou plutôt sur le malheur d'être trop raffiné dans un milieu inéduqué ? Ce conte relate-t-il un problème de la société antique ou aurait-il pu se passer au XIX<sup>e</sup> siècle ? Est-ce une variation du mythe des créatures lacustres ?

---

<sup>442</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 151.

<sup>443</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 157.

<sup>444</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 164.

<sup>445</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 167-168.

<sup>446</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 156.

<sup>447</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 159.

<sup>448</sup> *Ibid.*

Par rapport à notre problématique de la recherche du plaisir, Eucher et le prince sont deux antiques qui ont connu le plaisir et n'ont pas souffert de tourments. Leur plaisir est moins charnel que celui d'Octave et du savant, mais il reste un plaisir amoureux, plaisir de la rencontre, de la vue, de l'émotion de penser à l'être cher. Ils rencontrent tous les deux une mort rapide, qui n'est pas une triste fin. Le pêcheur renonce à tout pour chercher le plaisir d'embrasser le prince et ne se rend pas compte de la folie où il tombe<sup>449</sup>. La mer conserve les restes du prince en bon état parce qu'elle lui est reconnaissante<sup>450</sup>.

Voyons à présent les relations qui associent un plus grand nombre de personnes. Dans « Les deux testaments de Simplicie », un homme vit avec deux femmes<sup>451</sup>. Le conte a clairement lieu de nos jours<sup>452</sup>. Qu'y a-t-il d'antique dans cette histoire ? Le personnage principal ressemble à un philosophe antique, non pas dans le sens où il réfléchit à des concepts, mais dans le sens où il veut expérimenter des principes pratiques de vie. Simplicie a choisi la volupté comme principe, comme Aristippe ou Eucrite<sup>453</sup> :

Le premier mouvement de mon cœur ne fut que de bondir à la volupté. Il ne s'éprit que d'elle et les remontrances de nos maîtres n'y firent rien. Je ne suivis de guide et de loi qu'elle-même<sup>454</sup>.

Il n'est plus question de disserter sur la nature de tous les hommes comme chez Maistre et Comte, mais de suivre l'instinct d'un individu, dont le « cœur » a la particularité de « bondir à la volupté ». La dimension antique est néanmoins discutable à cause de l'éloignement envers les « maîtres ». À la dimension pratique de la philosophie antique se mêlent sans doute bien d'autres influences, comme les exercices spirituels remis au goût du jour par Barrès dans *Le Culte du moi*. Il s'agit d'expérimenter un mode de vie singulier à l'écart du reste du monde.

Il y a de l'antique aussi dans les femmes avec lesquelles Simplicie vit. Ces femmes sont païennes parce qu'elles n'ont pas de pudeur dans l'acte sexuel. Elles ressemblent à deux « bacchantes » :

On découvrirait chez elles un esprit naturel de magnanimité, mêlé de passions véhémentes. Les bacchantes anciennes devaient être sur ce dessin ; mais ces dernières s'excitaient avec des cris, du

---

<sup>449</sup> « Il jouait dans son lit des poèmes imaginaires et revêtait des personnages dont il n'avait pas connu les originaux. Il cria une fois : Voici la vie inimitable ! Une autre fois se prit pour César auguste et divin. » p. 152.

<sup>450</sup> « [Pour] t'en être ainsi éloigné dès tes premières joies, avant qu'elles fussent flétries, l'abîme entier conserve tes restes florissants. » p. 169.

<sup>451</sup> « Mais, ce qui fera voir la bonté essentielle de ces deux cœurs, elles se supportèrent fort bien près de Simplicie quand, une année avant sa mort, il leur offrit à toutes deux un asile dans sa maison et, pour être vrai, dans ses bras. » *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 177.

<sup>452</sup> Les personnages vivent à Menton (p. 173) et sont allés au lycée (p. 177).

<sup>453</sup> À la différence d'Épicure qui cherche le plaisir comme absence de douleur, Aristippe est un philosophe qui cherche les sensations de plaisir du corps. Eucrite n'est pas un vrai philosophe mais un personnage présenté dans *Thaïs* qui cherche le plaisir dans la mort.

<sup>454</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 180.

vin et des courses sur les montagnes, dont Renée non plus qu'Ambroisie n'avaient aucun besoin pour se faire semblables aux amantes des premiers hommes<sup>455</sup>.

La référence à Tite-Live à propos des bacchanales a disparu, les bacchantes de Maurras ne ressemblent plus qu'à un lieu commun pictural, le motif de femmes dénudées et hystériques sur fond de montagne. On est très loin du rejet de Maistre pour le désir dissolu. Le désir relie aussi à la mort, mais c'est une raison de le rechercher pour Simplicite :

Les autres femmes ne m'avaient nulle part procuré une demi-mort si profonde. Quelles secondes impérissables je dois à celles-ci ! Passages insensibles et pourtant fulgurants du sentiment de l'essentielle union dans la beauté au cher abîme où fond toute vague notion de vivre ! Spasmes brusques, ondes sacrées, unique prix des caresses harmonieuses<sup>456</sup> !

Cette description du plaisir sexuel est étonnamment explicite. Simplicite croit que le mode de vie qu'il a trouvé est parfait et il n'attend plus que de mourir. Il n'avait pas pensé qu'à l'approche de la mort, les deux femmes deviendraient odieuses, qu'elles se mettraient à gémir bruyamment<sup>457</sup>, qu'elles seraient jalouses de lui. Elles lui reprochent de ne pas les regretter, d'être trop impassible à l'approche de la mort. De bacchantes voluptueuses qu'elles étaient, elles sont devenues « harpies honteuses<sup>458</sup> ». Elles veulent des sentiments alors qu'il veut la paix. Elles se sont rendu compte qu'il y avait « méprise », que Simplicite suivait un plan philosophique alors qu'elles voulaient de l'amour. La fin de Simplicite est « lamentable<sup>459</sup> », il est étranglé le jour où il devait mourir d'anémie. Quand ses domestiques le retrouvent, son visage est « grimaçant et défiguré<sup>460</sup>. »

Simplicite a donc connu le plaisir de l'amour avec ses bacchantes, il a profité du plaisir sensuel sans sentiment, il a pu pratiquer un mode de vie philosophique associant plaisir et sagesse, faisant un « usage méthodique des voluptés<sup>461</sup> ». Mais sa recherche a échoué parce qu'il ne pouvait la vivre seul, parce qu'il n'a pas réussi à se faire comprendre, que ses deux femmes vivaient dans le monde moderne où l'amour implique relation sexuelle et sentiment.

Les deux dernières situations de débauche dans le *Chemin de Paradis* sont plus heureuses. Est-ce parce qu'elles associent un plus grand nombre de personnes ? Dans « La Consolation de Trophime », la belle Myrto vit dans l'Arles antique. Elle a pris pour règle de ne jamais refuser un homme : « Une fleur, une larme, le signe du moindre désir la faisait accourir palpitante à la volupté<sup>462</sup>. » Beaucoup d'Arlésiens sont passés entre ses bras, matelots, citoyens, riches et pauvres, très jeunes ou mûrs, sans distinction d'origine ethnique ou sociale. Elle étonnait « par son

---

<sup>455</sup> *Le Chemin de Paradis*, « Les deux testaments de Simplicite ».

<sup>456</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 185.

<sup>457</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 215.

<sup>458</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 220.

<sup>459</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 179.

<sup>460</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 230.

<sup>461</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 221.

<sup>462</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 95.

inconstance légère et sa facilité », elle aimait les beaux jeunes hommes simplement pour leur beauté et le plaisir instantané qu'ils lui apportaient : « longtemps elle n'aima que [le plaisir]<sup>463</sup> ».

Myrto meurt pourtant assez vite, en un seul jour, sans maladie ni suicide brutal, mais par décision : « Ici, dit-elle, je mourrai, si les Arlésiens le permettent. Mourir seul est digne de moi, qui, n'aimant qu'à aimer, fut deux fois trahie de l'amour<sup>464</sup>. » En réalité ces deux trahisons ne le sont pas vraiment. Un de ses amants s'était montré jaloux parce qu'elle lui était devenu indifférente. Il avait fini par « une mort des plus misérables ; il s'était jeté dans le Rhône<sup>465</sup> ». Cet épisode est suivi d'un commentaire de sagesse populaire digne de l'Antiquité : « plusieurs affirmaient qu'il n'y avait eu là qu'une de ces méprises qui sont fréquentes dans l'amour<sup>466</sup>. » Un autre amant, très jeune homme qui passait « à peine sa treizième année », qui « ignorait encore Vénus » avant elle, qui « n'était qu'un enfant<sup>467</sup> », ignorait la loi tacite de l'exclusivité et avait fréquenté une fille de son âge en même temps que Myrto. Puisque Myrto n'était pas non plus un modèle de constance, comment peut-elle le reprocher à ses amants ? Quelles sont donc les véritables raisons de la mort de Myrto ?

Myrto meurt pour deux raisons, une interne et une externe. Suivant la logique du livre, nul ne peut survivre au plaisir parfait. Un orateur arlésien vient l'expliquer le jour de sa mort : Myrto a gravi tous les « degrés de l'amour<sup>468</sup> », elle a d'abord aimé la beauté des corps, puis elle éprouvé la souffrance de la perte, enfin elle s'est donnée sans retour. Son existence est donc terminée : « Myrto couronne noblement le triomphe du magnanime Amour qui distribue tout ce qu'il est, sa chair, sa vie, à ce qu'il aime<sup>469</sup>. »

La deuxième raison est que Myrto se trouve dans un piège tendu par Maurras à un autre personnage, Trophime, un évêque chrétien. Myrto, dont le nom est tiré du myrte qui est la plante de Vénus, est une païenne dans le sens où elle vit dans une société païenne, mais elle devient une païenne active parce qu'elle ne répond pas à Trophime. L'évêque ne croit pas que le plaisir parfait puisse être atteint par les plaisirs de l'amour humain. D'après lui, l'« amour éternel » vit uniquement dans les « neufs cieux qui s'enroulent autour de nous<sup>470</sup> ». Or le jour où Myrto a décidé de mourir correspond au jour de l'arrivée du chrétien à Arles. Ce jour sera l'occasion de tester la validité de son raisonnement. Le discours sur l'amour éternel intéresse Myrto, mais ne suffit pas à la convaincre de surmonter ses frustrations. Elle meurt bel et bien, en donnant son

---

<sup>463</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 96.

<sup>464</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 109.

<sup>465</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 97.

<sup>466</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 97-98.

<sup>467</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 107.

<sup>468</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 120.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 124.

acquiescement à l'orateur païen d'Arles, qui dit qu'elle a aimé vraiment parce qu'elle a donné tout à tous.

Myrto appartient bien à la société antique, elle a accédé à l'amour et au plaisir. Sa mort n'infirmes pas sa façon de vivre, parce qu'elle « sourit jusqu'au moment de rendre l'âme<sup>471</sup> ». Son plaisir n'a pas été vraiment terni par le christianisme, mais par le développement ordinaire de l'amour, comme on le trouve autant dans le *Banquet* que dans la tradition chrétienne.

On atteint au sommet dans le dernier conte, « Le Jour des Grâces », sommet de réception de l'Antiquité et sommet de débauche sexuelle. Le conte se passe dans la ville de Sybaris, réputée dès l'Antiquité pour être débauchée. « Sybarite » est même un nom commun chez Anatole France pour désigner quelqu'un qui aime le plaisir<sup>472</sup>. Le luxe de la ville fait la jalousie d'Athènes<sup>473</sup>. La religion de Sybaris fait penser au culte des Bacchantes, parce qu'elle mêle imitation des dieux et débauche sexuelle :

Le plus merveilleux était bien leur religion. Ils ne prodiguaient à leurs dieux ni libations ni hécatombes. Vanités ! disaient-ils. Mais ils travaillent de tout cœur à leur ressembler. [...] ils imitaient les Olympiens et principalement Jupiter et Vénus qui sont les plus heureux de tous. Une fête n'était qu'un prétexte public à l'usage des voluptés<sup>474</sup>.

Maurras décrit plus loin un jour de grande fête, avec des démonstrations collectives de ce culte. Quoiqu'un participant invoque la « bienséance<sup>475</sup> » pour ne pas décrire tous ces rites, le lecteur subit trois pages de descriptions détaillées d'une relation sexuelle qui commence à dix couples sur une scène de théâtre et qui s'étend à l'assistance de 10 000 citoyens et 10 000 étrangers, « reçus sans distinction<sup>476</sup> » comme les amants de Myrto. Ces rites se présentent comme des « divines folies », « riantes », les hyperboles pour qualifier le plaisir de tous sont nombreuses. La fin de l'histoire paraît moins riante mais elle obéit toujours au même principe. Ayant accédé à l'heure « parfaite », à la « volupté mortelle<sup>477</sup> », tous les participants au culte meurent : certains par suicide, d'autres par indigestion ou « volupté<sup>478</sup> », la ville est secouée par un tremblement de terre, un incendie la ravage, une cité ennemie vient creuser un canal pour l'engloutir sous l'eau et un vieillard philosophe assassine le dernier rescapé.

Ce conte se passe clairement dans l'Antiquité et le sommet du plaisir y a été atteint. Aucune retenue, aucune contrainte n'ont terni l'expérience. Les participants à la fête y étaient de leur plein gré, ils étaient là pour la fête religieuse en l'honneur des Grâces, ils ont assouvi leurs passions

---

<sup>471</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 128.

<sup>472</sup> On trouve des occurrences dans *Les Dieux ont soif* et dans *La Vie littéraire*.

<sup>473</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 31.

<sup>474</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 32.

<sup>475</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 33.

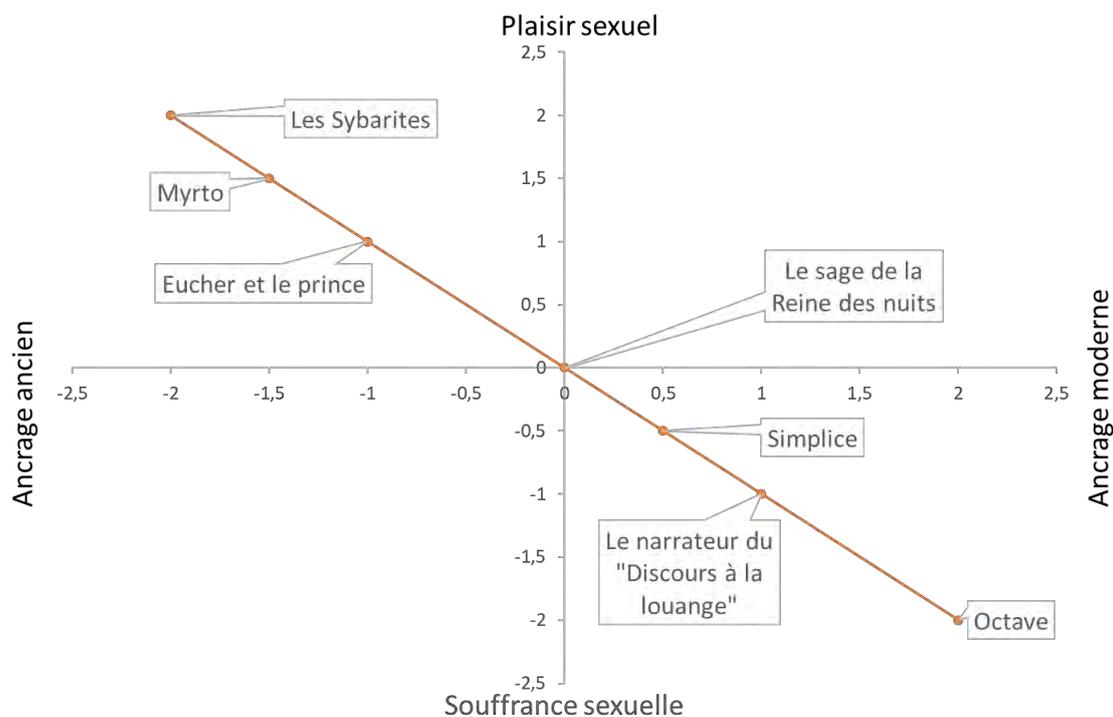
<sup>476</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 35.

<sup>477</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 41-42.

<sup>478</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 36.

pour imiter les dieux. Le nombre de participants les a peut-être aidés, mais nous avons vu que cet argument était insuffisant.

Après avoir passé en revue ces sept contes, nous pouvons répondre plus précisément à la question de savoir quel lien Maurras établit entre le plaisir sexuel et l'Antiquité. On voit avec les exemples des Sybarites et de Myrto que les antiques sont capables d'atteindre un plaisir parfait. Octave, Simplicie et le narrateur du « Discours à la louange » en revanche, qui appartiennent au monde moderne, vivent difficilement leur sexualité. Cette dernière devient pour eux source de tourments, d'incompréhension, de sophismes. Les personnages des contes dont l'époque est moins définie, comme le savant de « La Reine des nuits » et le pêcheur Eucher, ont une expérience contrastée : ils parviennent à accéder au plaisir, mais un plaisir incomplet, sans réciprocité. Notre équation se vérifie donc : plus un texte est ancré dans l'Antiquité, plus la relation sexuelle est décrite comme source de joie, plus un texte est ancré dans la modernité, plus cette relation entraîne de souffrance. Nous pouvons résumer cette recherche dans un schéma :



Les personnages sont classés de gauche à droite en fonction de leur appartenance plus ou moins marquée à l'Antiquité ou à la modernité. À l'extrémité gauche se trouvent les Sybarites et à droite Octave, qui appartiennent à des époques clairement datées, et au milieu se trouve le sage de « La Reine des nuits » qui vit dans une époque indistincte. Ceux qui sont à mi-chemin reçoivent des influences de l'autre époque. Myrto rencontre un chrétien, Eucher ressemble à un archéologue, Simplicie vit avec des bacchantes, le narrateur a un discours antiquisant.

Le classement de haut en bas correspond au degré de plaisir sexuel atteint dans la vie du personnage. On est tout en haut quand on a atteint le plaisir parfait sans souffrance, on est tout en bas quand on a passé sa vie à souffrir. Le fait de mourir après avoir connu ce plaisir ne le transforme pas en souffrance. Les Sybarites et Myrto connaissent le plaisir et meurent heureux, Myrto légèrement en dessous à cause d'un commencement de tourments. On pourrait contester le classement des autres, parce qu'il est difficile de quantifier le plaisir ainsi que de fixer par un point le résultat d'un trajet dynamique. Eucher a connu un intense plaisir et n'a pas compris pourquoi il mourait. Le solitaire de « La Reine des nuits » survit à la relation fantasmée en gagnant en sagesse, il est à un point d'équilibre, sans plaisir ni déplaisir. Simplicite a profité de beaucoup de plaisirs dans sa vie grâce à ses bacchantes mais son plaisir a été en partie annulé à cause du désaveu profond et de la souffrance de sa mort. Le narrateur du « Discours à la louange » n'a connu que le plaisir discutable de parler seul. Octave a connu un grand plaisir en cherchant à devenir païen mais il se tue à cause de sa recherche de l'absolution chrétienne. Sa mort est faussement heureuse et sa vie n'a été qu'une série de tourments.

On peut enfin relier toutes ces expériences par une ligne droite, preuve de la cohérence d'une pensée, preuve de l'unité du recueil, preuve que Maurras n'écrit pas un roman où il se laisserait conduire par son écriture, mais une série de petites expériences vitales.

Ces sept contes sont très riches en enseignement sur la perception par Maurras de la morale sexuelle. Ce païen associe toujours la débauche sexuelle à la Grèce, mais plus du tout avec les mêmes valeurs que Maistre et Comte. Pour lui, les antiques ont un rapport naturel avec la volupté, un rapport libre et tranquille. Les dérèglements que Maistre et Comte reprochaient à la Grèce, le fait d'associer religion et sexualité, piété et passion, de dissocier famille et fidélité, relation sexuelle et sentiment amoureux plaisent à Maurras. Pour Maurras, la souffrance ne vient pas de la débauche païenne, mais de la contrainte chrétienne. Le recours à l'Antiquité est salutaire pour Maurras parce qu'il permet de libérer le plaisir. Les personnages des contes jouissent pleinement lorsqu'ils parviennent à libérer leur plaisir. Le prince apprend à Eucher que le plaisir « déteste tout ce qui est retenu et gêné<sup>479</sup> », c'est-à-dire déteste la gêne sociale et la gêne morale. Octave devient heureux quand il « se sent libre d'aimer à son plaisir toutes les choses<sup>480</sup>. » Une apparition dans « La Reine des nuits » a appris au savant à « dégager [ses] désirs, s'ils naissaient, de tout le vain respect où sa divinité aurait pu les embarrasser<sup>481</sup>. »

---

<sup>479</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 169.

<sup>480</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 267.

<sup>481</sup> *Le Chemin de Paradis*, éd. cit., p. 65.

Un lecteur informé du devenir de Maurras s'étonnera peut-être de cette conclusion païenne. Le Maurras de la maturité, de l'Action française, de la droite traditionnaliste ne ressemble pas au Maurras des contes. Maurras lui-même a rejeté cette interprétation tendancieuse en soutenant l'inverse :

Je n'avais qu'un désir, c'était d'atteindre l'individualisme. Et, le prenant de front, je voulais tenter de montrer que cette doctrine superficielle, fondée sur une vue incomplète de l'homme, ne manque rien tant que son but, à savoir le bonheur de l'individu. [...] L'homme prend plaisir à désobéir, à fronder, à se révolter, mais aussi à se lier, à s'attacher et à se donner. [...] De tous les partis concevables, le moins bon, le pire de tous, est celui qui ferait un acte de foi dans la vertu propre à ce Chaos et dans sa bonne orientation spontanée. On le fait quand on suppose que l'homme est bon. On le fait quand on s'abandonne aux doctrines du pur amour. On le fait quand on croit que le but de la vie est de libérer les instincts ou quand on enseigne que, pour être heureux, il suffit de faire disparaître le frein, l'obstacle, la difficulté ou l'autorité, qui sont parfois de grands éléments de bonheur<sup>482</sup>.

Maurras répète en 1913 ce qu'on attend de lui, un discours sur la nature de « l'homme », vantant la société, l'autorité et la contrainte, dénonçant Rousseau. L'anaphore « on le fait quand » montre que nous sommes dans un discours politique, public, officiel. Faire cette lecture des contes c'est considérer la mort des personnages comme une sanction. Comme presque tous les personnages déréglés meurent, il n'y a pas de difficulté. Mais nous avons montré qu'une lecture beaucoup plus fine est possible, en relevant les marques de subjectivité dans le récit, en montrant que la mort de certains est tout à fait heureuse. En 1895, Maurras ne portait pas encore de parole publique et pouvait se permettre la liberté de la fiction.

### La démocratie grecque fut guerrière, esclavagiste et éphémère

La critique adressée à la Grèce que nous traitons en dernier est celle qui intéresse sans doute le plus les contemporains, c'est la critique de la démocratie athénienne. Aujourd'hui on associe ce régime avec l'état le plus florissant de la Grèce. Ce serait grâce à lui que la Grèce est la Grèce, modèle et origine des plus grandes réussites artistiques et politiques. Dans les manuels d'histoire, on se plaît à recenser toutes les réformes politiques qui ont permis l'émergence de la démocratie comme autant d'étapes vers le progrès. Pour nos auteurs, la démocratie athénienne est le début de la ruine de la Grèce. L'important n'est pas ce qui précède la démocratie grecque mais ce qui la suit : la soumission d'Athènes à Sparte en 404, puis l'invasion de la Grèce par les Macédoniens et la domination romaine. Les dates qui comptent sont celles des batailles. Leurs

---

<sup>482</sup> L'Action française et la religion catholique, 1913, p. 83-84.

noms reviennent régulièrement dans les discours, Chéronée, Marathon, Thermopyles, Leucade. Non seulement cette liste conduit à la défaite, mais elle commence avec la démocratie. La démocratie convient au peuple le moins peuple, au peuple le plus conflictuel et haineux envers lui-même. Elle est la conséquence de toutes les autres critiques. Seul le régime démocratique pouvait convenir aux Grecs, à un peuple aussi divisé, menteur, léger et dérégulé.

La critique de la démocratie grecque est partagée par nos trois auteurs, mais peut-on remarquer une évolution dans leur discours ? Il semble que la critique de la démocratie grecque devienne une réflexion de plus en plus pressante au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour Maistre, l'instauration d'une démocratie moderne n'est pas une question d'actualité. Il s'intéresse à la démocratie grecque en historien, parce que seuls les lointains Américains sont désormais concernés, étant « maintenant les seuls républicains de l'univers<sup>483</sup> ». La République n'est plus que de l'histoire ancienne.

Conscient que la démocratie grecque a servi de modèle aux révolutionnaires, Comte dénonce l'aberration de restaurer la partie politique d'un système ancien sans prendre aussi son organisation sociale et religieuse :

Ceux qui, de nos jours, dans leurs étranges pensées de progrès, dictées par une aveugle imitation de l'antiquité, prétendraient rétablir cette concentration primordiale, alors aussi fondamentale qu'elle serait maintenant dangereuse et heureusement impossible, devraient donc, d'après les explications précédentes, pour être suffisamment conséquents à leurs vains projets, ne pas s'arrêter au monothéisme, naturellement antipathique à un tel régime, et rétrograder de plein saut jusqu'au polythéisme proprement dit, qui en constituait certainement l'indispensable fondement<sup>484</sup>.

Les révolutionnaires font deux fautes de raisonnement. *Progredior* signifie avancer, le « progrès » ne peut qu'avancer ; il est « étrange », c'est-à-dire illogique, de vouloir reculer, « rétablir » un équilibre ancien. En outre, on ne peut prendre la partie sans prendre le tout. Les pouvoirs politiques et religieux étaient mêlés chez les Grecs, le travail était accompli par des esclaves, les décisions politiques étaient aussi capricieuses que la volonté des dieux. Si l'on veut restaurer la démocratie athénienne, il faut aussi restaurer le régime théologique et l'esclavage.

Pour Maurras, la III<sup>e</sup> République est à la fois l'incarnation contemporaine de la démocratie et un régime honni. En critiquant la démocratie athénienne, il critique aussi la III<sup>e</sup> République :

Si la France moderne ne m'avait persuadé de ce sentiment, je l'aurais reçu de l'Athènes antique. La brève destinée de ce que l'on appelle la démocratie dans l'Antiquité m'a fait sentir que le propre de ce régime n'est que de consommer ce que les périodes d'aristocratie ont produit. La production, l'action demandait un ordre puissant. La consommation est moins exigeante : ni le tumulte, ni la routine ne lui déplait<sup>485</sup>.

---

<sup>483</sup> Archives de Savoie, 2J33, vue 203, (lettre de 1807).

<sup>484</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 295.

<sup>485</sup> « ne lui déplait » : correction de 1912 : « ne l'entrave beaucoup ». *Anthinéa*, préface de 1901.

Cette description des difficultés d'Athènes correspond tout à fait aux difficultés économiques de la III<sup>e</sup> République après le développement industriel du Second Empire.

Après avoir replacé la critique de la démocratie athénienne dans son contexte, nous allons étudier les trois principales critiques de nos auteurs : la critique contre son caractère intrinsèquement conflictuel, la critique contre l'esclavage, qui serait la condition de possibilité de toute démocratie, et la critique contre sa courte durée. On s'attendrait peut-être à trouver aussi la critique habituelle contre la petite taille d'Athènes, dont le régime ne pourrait être étendu à la grande taille de la France. Or cette critique date surtout du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est devenue un *topos*<sup>486</sup> trop partagé et douteux à cause de l'invention de la démocratie représentative et surtout de l'existence de l'immense démocratie américaine<sup>487</sup>.

La critique de la démocratie en général est un vaste sujet, qui appartient plutôt aux spécialistes de philosophie politique qu'à la réception de l'Antiquité. Si l'on se place dans le temps long, la démocratie a rarement obtenu la faveur des sages. Nous avons déjà abordé les critiques de Platon, dans les critiques sur la division de la Grèce, mais nous pouvons aussi aborder la question d'un point de vue davantage historique et politique, à partir du portrait que Plutarque fait de Périclès. Ainsi le principal ressort qui aurait fait de Périclès le défenseur du peuple serait son intérêt personnel, parce que le parti aristocrate était dominé par la figure de Cimon : « Périclès s'insinua dans les bonnes grâces de la multitude afin de s'assurer la sécurité pour lui-même en même temps qu'un puissant appui contre Cimon<sup>488</sup> » Périclès n'hésite pas à corrompre « la multitude avec les fonds pour les spectacles » et d'autres « largesses<sup>489</sup> ». Lorsque Cimon meurt en exil par sa faute, Périclès redouble de démagogie, « imaginant sans cesse de nouvelles fêtes à grands spectacles, des banquets, des processions religieuses à travers la ville<sup>490</sup> ».

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'abbé Barthélémy<sup>491</sup> reprend ces critiques. Son ouvrage le plus célèbre est un voyage fictif en Grèce « offrant, sous la forme agréable du récit de voyage, un

---

<sup>486</sup> Raymonde Monnier, « Démocratie et Révolution française », p. 52.

<sup>487</sup> Nous avons néanmoins trouvé une occurrence de l'argument chez Maurras, qui s'est probablement permis une facilité pour l'équilibre d'un parallèle rhétorique : « À quelque cause que cela tienne, soit que nous soyons trop nombreux et sur un territoire trop vaste pour former une république à l'antique, dans un pays trop vieux, trop usé, trop partagé et trop étroit pour fonctionner comme la République américaine, soit que le niveau de vie ait à la fois monté et baissé parmi nous de telle sorte qu'on n'y puisse rien trouver d'analogue à la noblesse vénitienne, au Sénat romain ni à la pairie anglaise, nous ne manifestons jamais de vues précises sur des idées ni sur des faits, mais sur des hommes. » (« Les intérêts ou Les Royalistes et la rue du Sentier », *Gazette de France*, 14 octobre 1897)

<sup>488</sup> Plutarque, *Vies*, t. III, *Périclès-Fabius Maximus*, traduction de Robert Flacelière et Émile Chambry, Les Belles Lettres, 1990, p. 20.

<sup>489</sup> Plutarque, éd. cit., p. 24.

<sup>490</sup> Plutarque, éd. cit., p. 26.

<sup>491</sup> À propos de l'abbé Jean-Jacques Barthélémy, nous avons consulté deux articles : Jean-Jacques Tatin-Gourier, « Les hommes de lettres des Lumières tardives face à la Révolution : de la nostalgie des protections d'ancien régime à la perspective de protections nouvelles. Le cas de l'abbé Barthélémy », dans *De l'homme de lettres au philosophe*

panorama quasi exhaustif de l'histoire et de la civilisation de l'Antiquité grecque<sup>492</sup>. » Ce texte a connu « un immense succès éditorial qui s'est prolongé pendant plus d'un siècle<sup>493</sup> » : il se trouve dans la bibliothèque de nos trois auteurs<sup>494</sup>. La situation de cet auteur fait penser à François Andrieux, parce que l'abbé a participé au mouvement néoclassique, a survécu à la Révolution tout en restant attaché à l'Ancien Régime<sup>495</sup>. Il semble cependant plus consensuel qu'Andrieux, parce que son livre semble avoir obtenu les faveurs de tous les partis, à la fois révolutionnaires et contre-révolutionnaires<sup>496</sup>. Un ministre de Robespierre s'en est souvenu en 1793 lorsque l'abbé fut emprisonné. Il l'a fait libérer par reconnaissance envers son livre :

[Je] fonde ma certitude sur la justice d'un peuple qui se fera toujours une loi de récompenser l'auteur d'un ouvrage où sont rappelés avec tant de séduction les beaux jours de la Grèce, et ces mœurs républicaines qui produisaient tant de grands hommes et de grandes choses<sup>497</sup>.

Cette citation est d'autant plus étrange que l'abbé Barthélémy n'avait pas montré d'enthousiasme pour la démocratie athénienne, comme l'écrit Jean-Jacques Tatin-Gourier :

[Il] importe tout d'abord de souligner qu'il n'est pas, dans le *Voyage du jeune Anacharsis*, la moindre exaltation des modèles politiques grecs – en l'occurrence démocratique – de l'antiquité, qu'il s'agisse d'Athènes ou d'une Sparte austère et égalitaire que Barthélémy n'apprécie guère<sup>498</sup>.

En effet, dans son *Voyage du jeune Anacharsis*, l'abbé fait une description contrastée du « Siècle de Périclès », décevant en politique mais exceptionnel en art. Il commence par une critique du luxe. Les Athéniens du siècle de Périclès ont acquis de grandes richesses grâce à leurs pères et commencent à vivre dans le faste, sans plus de retenue, multipliant les passions et les courtisanes : « Comme le gouvernement s'abandonnait au délire d'un orgueil qui se croyait tout permis, parce qu'il pouvait tout oser, les particuliers, à son exemple, secouaient toutes les espèces

---

*des Lumières, Du sens de la mission au doute*, dirigé par Jean-Jacques Tatin-Gourier et Thierry Belleguic, Le Manuscrit, 2011 et Sylvie Humbert-Mougin, « Anacharsis au pays des tragiques grecs », dans *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quignard: Mélanges offerts à Suzanne Saïd*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012 <https://books.openedition.org/pupo/3238?lang=fr>

<sup>492</sup> Sylvie Humbert-Mougin, « Anacharsis au pays des tragiques grecs », non paginé.

<sup>493</sup> *Ibid.*

<sup>494</sup> Il figure dans la bibliothèque personnelle de Comte et dans la bibliothèque positiviste. Maurras en a deux exemplaires complets, grâce à son père, dans l'édition de 1806 et de 1843. Il est étonnant qu'il ne soit recensé dans aucun des catalogues de la REM 9 alors qu'il est cité très précisément dans les registres de Maistre, en 2]14, vue 57 : « Si l'on veut savoir à quel point l'esprit du 18<sup>e</sup> siècle a gâté les meilleurs livres, il suffit de lire tout ce qui concerne Platon dans *Le Voyage d'Anacharsis*. Ce philosophe est surtout célèbre comme *théologien*, en prenant ce mot dans sa signification la plus étendue. Sous ce point de vue *seul*, il est admirable, mais les hommes qui l'ont étudié dans ses œuvres le cherchent dans l'ouvrage de Barthélémy et sont tout surpris de ne plus le retrouver. Sans sortir du traité de la République que je viens de citer, Platon y a fait entrer beaucoup de théologie (bien ou mal-à-propos, n'importe), lisez cet article dans le V<sup>me</sup> vol. du voyage d'Anacharsis, à peine vous trouverez quelques légères traces de tant d'idées sublimes, mais tout ce que ce traité contient de bizarre, d'impraticable, et s'il est permis de le dire, d'extravagant, y est rendu dans le plus grand détail. » Maistre continue sa critique à propos du mot d'être suprême que « *Monsieur l'abbé* » emploie pour Dieu.

<sup>495</sup> Jean-Jacques Tatin-Gourier, « Les hommes de lettres des Lumières tardives face à la Révolution », p. 97.

<sup>496</sup> Si l'on excepte Maistre, voir la note plus haut.

<sup>497</sup> Jean-Jacques Tatin-Gourier, art. cit., p. 104.

<sup>498</sup> Jean-Jacques Tatin-Gourier, art. cit., p. 97.

de contraintes qu'imposent la nature et la société<sup>499</sup>. » On trouve peut-être ici une des origines de l'expression de Maistre que la Grèce a « tout osé ». Périclès vivait dans l'austérité mais encourageait la débauche : « Périclès, témoin de l'abus, n'essaya point de le corriger. Plus il était sévère dans ses mœurs, plus il songeait à corrompre celles des Athéniens, qu'il amollissait par une succession rapide de fêtes et de jeux<sup>500</sup>. » Les conséquences de ce laisser-aller sont funestes pour les affaires intérieures : « Tout ce que pour la conservation des mœurs, les siècles précédents avaient accumulé de lois, d'institutions, de maximes et d'exemples, quelques années avaient suffi pour en détruire l'autorité<sup>501</sup> », mais aussi pour les affaires extérieures : « pendant que les différents peuples de cette contrée étaient menacés de perdre l'empire des mers et de la terre, une classe paisible de citoyens travaillait à lui assurer pour jamais l'empire de l'esprit<sup>502</sup> ». Les critiques de nos trois auteurs sont préfigurées dans ce texte, la critique de la débauche des Grecs chez Maistre, de leur inconséquence chez Comte, de leur gaspillage chez Maurras.

Raymonde Monnier a étudié les usages du terme démocratie dans les œuvres du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>503</sup>. Elle montre que ce mot fait référence en général à l'Antiquité classique, mais que même chez les Lumières et dans le milieu de l'Encyclopédie, il sert souvent de « référence négative<sup>504</sup> ». La démocratie pure est mauvaise<sup>505</sup>, ce qu'il faut c'est la tempérer. Diderot l'écrit lui-même :

Plus les citoyens approcheront de l'égalité de prétentions et de fortune, plus l'État sera tranquille : cet avantage paraît être de la démocratie pure, exclusivement à tout autre gouvernement ; mais dans la démocratie même la plus parfaite, l'entière égalité entre les membres est une chose chimérique, et c'est peut-être là le principe de dissolution de ce gouvernement, à moins qu'on n'y remédie par toutes les injustices de l'ostracisme<sup>506</sup>.

Diderot ne fait pas un éloge inconditionnel de la démocratie athénienne, parce qu'il a compris que la démocratie ne suppose pas seulement l'ouverture de la souveraineté au plus grand nombre mais aussi l'égalité des droits et dans une certaine mesure l'égalité des conditions. La référence à l'ostracisme confirme que Diderot pense à Athènes quand il réfléchit à la démocratie. On voit donc que la démocratie athénienne n'était pas vraiment un modèle au XVIII<sup>e</sup> siècle, même

---

<sup>499</sup> Abbé Barthélémy, *Voyage du jeune Anacharsis*, 1788, t. I, p. 224-225.

<sup>500</sup> Abbé Barthélémy, éd. cit., p. 225.

<sup>501</sup> Abbé Barthélémy, éd. cit., p. 224.

<sup>502</sup> Abbé Barthélémy, éd. cit., p. 229.

<sup>503</sup> Raymonde Monnier, « Démocratie et Révolution française », dans *Mots*, n°59, juin 1999, « *Démocratie* » *Démocraties*, sous la direction de Marie-Anne Paveau et Gabriel Périès, p. 47-68. [https://www.persee.fr/doc/mots\\_0243-6450\\_1999\\_num\\_59\\_1\\_2547](https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1999_num_59_1_2547).

<sup>504</sup> Raymonde Monnier, « Démocratie et Révolution française », p. 53.

<sup>505</sup> « La pure démocratie est le plus mauvais des gouvernements » a écrit Mably, cité dans l'article de Raymonde Monnier, p. 53.

<sup>506</sup> Diderot dans l'Encyclopédie, article « citoyen », cité par Raymonde Monnier, *Démocratie et Révolution française*, in *Mots*, n°59, juin 1999, « *Démocratie* » *Démocraties*, sous la direction de Marie-Anne Paveau et Gabriel Périès, p. 47-68. [https://www.persee.fr/doc/mots\\_0243-6450\\_1999\\_num\\_59\\_1\\_2547](https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1999_num_59_1_2547).

chez des auteurs appréciés par les révolutionnaires. Quelle est donc la spécificité de la critique de nos auteurs ?

Les révolutionnaires pardonnaient à Athènes son désordre parce qu'ils estimaient plus important le développement des sciences et des arts. Cela se voit très bien chez Barthélémy, pour qui le désordre politique n'est pas si dérangeant. Nos auteurs ne font pas le même calcul, ils insistent davantage sur les conséquences funestes du désordre politique. Pour Maistre, il y a un lien évident entre le chaos politique de la démocratie athénienne et les guerres extérieures les plus terribles : « le point rayonnant pour les Grecs fut l'époque terrible de la guerre du Péloponnèse<sup>507</sup> » écrit Maistre dans son tableau des guerres comme état naturel du monde. La conséquence de cette guerre a été la ruine et la défaite d'Athènes, qui tombe sous la domination de Sparte. Maistre généralise au point d'écrire même que le « siècle de Périclès » est un siècle guerrier : « je ne vois rien de moins pacifique que les siècles d'Alexandre et de Périclès<sup>508</sup>. » La situation de la Grèce aurait très bien pu se reproduire en France étant donné l'état de guerre continu depuis les guerres révolutionnaires qui ont commencé en 1792 jusqu'aux guerres de l'Empire, mais Maistre ne fait pas cette comparaison.

Nous avons déjà vu la citation de Maistre qui qualifie les Athéniens de « moutons enragés », preuve de leur légèreté. La suite du paragraphe nous intéresse aussi :

On sait de reste que tout gouvernement suppose des abus ; et que dans les démocraties surtout, et surtout dans les démocraties antiques, il faut s'attendre à quelque excès de la démence populaire : mais [autant d'injustices] : c'est ce qu'on n'a jamais pu voir qu'à Athènes<sup>509</sup>.

Le point de vue adopté dans cette citation est remarquable. D'un côté Maistre dénonce de manière hyperbolique la démocratie athénienne, la plus démente de toutes, mais d'un autre, cette phrase manifeste une sorte de distance historique envers son sujet. Maistre évoque « les démocraties » sans précision puis « les démocraties antiques », comme si la question n'avait aucun lien avec l'histoire récente. Se peut-il que, malgré tout le mal que Maistre a dit d'eux, les révolutionnaires n'aient pas réussi à faire pire au niveau politique que les Grecs ?

Cette distance pourrait s'expliquer pour plusieurs raisons : pour Maistre, la France est promise à un destin plus grand que la Grèce ; les révolutionnaires n'ont pas prétendu instaurer une « démocratie pure », mais plutôt une forme de monarchie constitutionnelle, qui a perdu la tête en 1793 ; à l'époque de l'écriture de *Du Pape*, le modèle démocratique n'est plus d'actualité.

---

<sup>507</sup> Maistre, *Considérations sur la France*, chapitre III, *Œuvres*, éd. cit., p. 217.

<sup>508</sup> Maistre, *Considérations sur la France*, *ibid.*

<sup>509</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 328.

Pour Comte, ces précautions comptent moins, peut-être parce que le détail de la chronologie des régimes dans les années 1790 devient plus lointain, mais surtout parce que le modèle démocratique est redevenu menaçant. Le penseur positiviste dénonce à la fois le caractère guerrier des révolutionnaires, qui doivent se reprocher d'avoir « préconisé » la guerre<sup>510</sup>, et celui des Grecs qui passent leur temps dans un « état caractéristique de luttes intérieures, non moins stériles que continues<sup>511</sup> ». Ce point commun entre les deux époques n'est pas fortuit, Comte le comprend et rapproche les deux sociétés sur ce point de vue. Mais pour lutter contre la référence révolutionnaire, Comte insiste sur l'écart entre l'Antiquité et l'« état moderne » : « Sous cet aspect, il faut constamment regarder l'état social de l'Antiquité comme radicalement inverse de notre état moderne, où la guerre est devenue enfin purement accessoire, tandis que, chez les Anciens, elle devait avoir habituellement une haute prépondérance<sup>512</sup>. »

Sur ce point comme sur les autres, il est vain de vouloir imiter l'Antiquité :

Lorsque, de nos jours, on continue à préconiser systématiquement les propriétés civilisatrices de la guerre, comme si elles avaient pu conserver encore la même valeur, ce n'est sans doute essentiellement que par une aveugle imitation, dangereuse quoique stérile, de la politique qui a dû prévaloir dans l'Antiquité, et dont la prépondérance se fait ainsi sentir, malgré l'esprit du christianisme qui la repousse, en vertu du pernicieux absolutisme de notre philosophie politique<sup>513</sup>.

Le caractère instable et stérile des luttes grecques se retrouve dans leur politique : « Chez les Grecs, [...] les législateurs et les philosophes avaient été toujours occupés à organiser laborieusement, entre ce qu'ils nommaient l'oligarchie et la démocratie, une conciliation durable, sans y parvenir jamais<sup>514</sup>. » La démocratie est l'expression de l'impuissance des Grecs, impuissance à faire la paix, impuissance à conquérir, impuissance à prendre une décision politique durable.

Maurras s'éloigne de Maistre et Comte sur cette critique, parce qu'il n'associe pas la démocratie athénienne à la guerre, ni le désordre intérieur à la guerre extérieure. Le texte le plus intéressant à cet égard est *Kiel et Tanger*, paru en 1910. Ce texte paraît relever d'une forme de production journalistique, parce qu'il évoque les problèmes politiques les plus brûlants de l'actualité nationale et internationale. Nous pensons cependant que le texte est une sorte de *Philippique* moderne pour exhorter les Français à se préparer à la guerre. Le contexte historique a radicalement changé : la France n'est plus belliqueuse mais timorée. La République « nous a placés entre l'Angleterre et l'Allemagne, comprenez entre les menaces de ruine coloniale et

---

<sup>510</sup> « Combien de fois, dans le cours de nos luttes politiques, l'école révolutionnaire, malgré ses intentions progressives, égarée par la frivole préoccupation d'un intérêt partiel ou fugitif, n'a-t-elle pas eu à se reprocher d'avoir préconisé la guerre ? » (CPP, 46<sup>e</sup> leçon)

<sup>511</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, éd. cit., p. 307.

<sup>512</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, éd. cit., p. 284.

<sup>513</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, éd. cit., p. 287.

<sup>514</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, éd. cit., p. 307.

maritime ou le risque du démembrement de la métropole<sup>515</sup>. » Elle a reculé devant les Anglais à Fachoda et a cédé l'Alsace-Lorraine aux Allemands. Cette inquiétude envers le présent, très pertinente pour nous qui savons ce qui allait arriver en 1914, modifie le regard de Maurras sur la démocratie athénienne.

Pour Maurras aussi, la démocratie est un régime conflictuel à l'intérieur :

[En] France il fallait compter avec les conditions qui sont inhérentes à toute république démocratique ; faute d'un chef suprême, stable et puissant, le gouvernement y est divisé et segmenté à perte de vue, pour le plus grand bonheur des chefs de service et le pire malheur des services eux-mêmes. Deux ministres y sont égaux sous un chef qui n'est pas un maître. [...] On correspond, on traite, mais c'est entre puissances étrangères, lointaines, et l'on n'agit pas de concert ni sous une même impulsion<sup>516</sup>.

La France n'a pas de chef stable par opposition avec l'Allemagne et l'Angleterre. Mais en quoi cette citation nous intéresse-t-elle et contient-elle une critique de la démocratie athénienne ? Il faut savoir lire entre les lignes parce que Maurras ne critique jamais directement la démocratie athénienne. Pour lui, critiquer la Grèce c'est critiquer la culture classique, ce qui n'est pas acceptable. Cependant au début de la citation, au lieu d'écrire « les conditions qui sont inhérentes à la III<sup>e</sup> République », Maurras a écrit « les conditions qui sont inhérentes à toute république démocratique ». Ainsi, à chaque fois que Maurras fait des généralités à propos de la démocratie, il faut comprendre qu'il identifie la démocratie française à la démocratie athénienne :

Type de l'État faible, incomplet, arrêté dans son développement ou amputé de ses fonctions supérieures et directrices, le régime parlementaire-républicain-démocratique fut de tous temps inférieur dans la guerre, mais la guerre moderne achève de le condamner.

La démocratie est un « type » sans variation, elle est nécessairement parlementaire et républicaine et donc faible et désordonnée. Le problème pour Maurras n'est pas la III<sup>e</sup> République, mais toute république, c'est-à-dire tout régime où le pouvoir ne se transmet pas par hérédité. Avec un peu de bonne volonté, on comprend derrière la locution « de tous temps » une allusion à la guerre du Péloponnèse, qui a montré l'infériorité d'Athènes face à Sparte.

Dans ce livre faussement journalistique, « de tout temps » devient un véritable *leitmotiv* :

De tout temps, les opérations militaires et diplomatiques étaient soumises à trois ordres de conditions : la rapidité, la continuité, le secret. De tout temps, les assemblées nombreuses ne pouvaient être ni très promptes, ni très sûres, ni très discrètes. C'est pourquoi, de tout temps, ce sont les rois, les chefs qui conduisent la diplomatie et la guerre. De tout temps, les démocraties, quand elles sont parlementaires, ne s'entendent pas plus à la guerre qu'à la diplomatie<sup>517</sup>.

Le point de vue est inverse à celui de Maistre : il y a tellement de points communs entre la démocratie athénienne et la III<sup>e</sup> République qu'il n'est plus besoin de préciser de laquelle on parle.

---

<sup>515</sup> *Kiel et Tanger*, éd. cit., p. XII.

<sup>516</sup> *Kiel et Tanger*, éd. cit., p. 59-60.

<sup>517</sup> *Kiel et Tanger*, éd. cit., p. 286.

La circonstancielle « de tout temps » suffit pour embrasser tout régime démocratique. Ordinairement la locution « de tout temps » sert à justifier des idées banales. Ici, elle est tellement martelée, prise dans un rythme qui se condense, ternaire dans les deux premières phrases, binaire dans la troisième et unique dans la dernière, qu'elle sert à la force de persuasion du texte.

Outre cette généralisation, on constate la particularité de la position de Maurras. On ne peut déduire des dissensions internes que le régime sera efficace à l'extérieur : « la démocratie, certainement inapte à l'organisation militaire, en est-elle plus apte à créer l'état de justice et de paix ? Autant dire qu'il suffit d'ignorer la stratégie et la tactique pour savoir l'économie politique et le thibétain [sic]... » Faire la guerre suppose d'être organisé, tout autant que faire de la politique intérieure : or la démocratie ne permet pas l'organisation. Maurras n'établit pas la même équation que Maistre : ce n'est pas parce que les Athéniens étaient désorganisés à l'intérieur qu'ils faisaient des guerres, mais c'est parce qu'ils étaient désorganisés qu'ils perdaient les guerres.

*Kiel et Tanger* peut donc tout à fait être lu comme une analyse de la démocratie athénienne. La référence antique est profonde dans le texte, qui se présente bien comme une nouvelle *Philippique*. Une longue citation de la première *Philippique* est placée en exergue de la dernière partie du livre<sup>518</sup>. Maurras reprend cette citation dans le chapitre suivant, en reprenant les paroles de Démosthène comme les siennes. Cette référence permet de préciser de quel moment de la démocratie athénienne parle Maurras. Plutôt que les guerres du siècle de Périclès, Maurras retient davantage les années 350 av. J.-C., où Athènes à l'inverse ne voulait plus faire la guerre. Cette situation coïncide avec celle de la France des années 1910 :

À ce gouvernement que sa nature rend inerte ainsi que la masse et le nombre dont il est le reflet, il faut oser vouloir substituer un gouvernement indépendant des partis et ayant ses mouvements libres, un état politique autonome, par là-même, capable d'actionner les autres, au lieu d'être toujours et forcément actionné par eux. « Athéniens », disait Démosthène, « il ne faut pas se laisser commander par les événements, mais les prévenir : comme un général marche à la tête de ses troupes, ainsi des sages politiques doivent marcher, si j'ose dire, à la tête des événements<sup>519</sup> ».

La « nature » de ce gouvernement le conduit dans l'impasse. Il est incapable d'initiative, il ne peut que refléter le nombre et le suivre. Maurras transpose la métaphore militaire de Démosthène dans le domaine politique. Maurras ne critique donc pas Athènes, mais se sert de la critique de Démosthène contre le régime de son temps. Cette référence à Démosthène a conduit des critiques proches de Maurras à chercher d'autres points communs entre Maurras et Démosthène, pour faire de Maurras un nouveau Démosthène<sup>520</sup>.

---

<sup>518</sup> *Kiel et Tanger*, éd. cit., p. 181, qui cite Démosthène, *Première Philippique*, dans *Harangues*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », t. I, 1976, p. 46-47, § 39-41.

<sup>519</sup> *Kiel et Tanger*, éd. cit., p. 192, qui cite Démosthène, *Première Philippique*, dans *Harangues*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », t. I, 1976.

<sup>520</sup> Plantefol, « Maurras et Démosthène », *Cahiers Charles Maurras*, n°32, 1969.

La conséquence du désordre politique n'est donc pas l'inspiration des poètes mais la destruction de la société et la perte de la souveraineté.

Le deuxième grand reproche contre la démocratie grecque est sa dimension esclavagiste. Le raisonnement n'est pas de dire que cette démocratie grecque est mauvaise parce qu'elle est esclavagiste, ce qui supposerait qu'on puisse concevoir une démocratie sans esclavage. Le raisonnement est plus radical : la démocratie en elle-même entraîne l'esclavage, pour laisser le temps aux classes politiques de délibérer. Il n'y a donc pas de démocratie sans esclavage.

Maurras l'écrit dans ses *Trois idées politiques* : « L'institution de l'esclavage enlève à la démocratie ses pires inconvénients<sup>521</sup> ». La démocratie entraîne des « inconvénients » parce qu'elle prive les citoyens d'une partie de leur temps et de leur énergie, qu'ils auraient pu utiliser à produire. Dans *Anthinéa*, Maurras accorde plusieurs paragraphes au calcul du nombre de citoyens et d'esclaves à Sparte et à Athènes. Toute la note II qui se trouve à la fin du livre est une citation commentée du prétendu historien Paul de Leusse<sup>522</sup>. On y lit :

[Quand] 269 habitants de ce pays [Sparte] étaient réunis, 33 d'entre eux possédaient seuls le sol et le pouvoir, 66 avaient quelque richesse sans droit, et 170 étaient un pur bétail. Si on n'a pas toujours cette proportion à l'esprit, on comprendra à faux toute l'histoire grecque... Je dirai la même chose d'Athènes et je voudrais mettre cette division par castes, avec leur nombre proportionnel au haut de chacune de mes pages qui traitent de la Grèce, parce que cette division et cette proportion expliquent tout et rendent absolument grotesques toutes les comparaisons que les hommes modernes veulent faire entre ces temps-là et le nôtre, entre le mot république d'alors et le mot république d'aujourd'hui, entre la conception démocratique ancienne et la conception démocratique moderne<sup>523</sup>.

Le livre cité étant paru en 1899 et le livre le citant en 1901, cette citation montre l'actualité brûlante de la question.

Comte n'est pas aussi précis, mais il est conscient du phénomène : « l'esclavage était radicalement indispensable à l'économie sociale de l'antiquité ». L'esclavage était nécessaire au fonctionnement de la société antique dans son ensemble. Pour Maistre aussi, l'esclavage est indispensable à la démocratie antique, pour une question de politique : « Presque toutes les institutions des Grecs supposent l'existence de l'esclavage<sup>524</sup> ». Cette nécessité s'explique pour la raison suivante :

---

<sup>521</sup> *Trois idées politiques*, note I « De l'esprit classique », 1898, p. 54. Le texte change en 1912 : « ses pires inconvénients » devient « ses plus grandes difficultés » (1912, p. 54 ; 1922, p. 270).

<sup>522</sup> Paul de Leusse a écrit plusieurs livres sur des questions liées à sa vie alsacienne, mais aucun aussi ambitieux, voire prétentieux que ses *Études d'histoire ethnique* parues en 1899.

<sup>523</sup> *Anthinéa*, Note de fin de livre II. N'ayant pas eu accès aux *Études d'histoire ethnique*, nous ne pouvons vérifier si la citation est tronquée.

<sup>524</sup> *Archives de Savoie*, 2]17, vue 125, p. 186.

*Le gouvernement seul ne peut gouverner.* C'est une maxime qui paraîtra d'autant plus incontestable qu'on la méditera davantage. Il a donc besoin, comme d'un ministre indispensable, ou de l'esclavage qui diminue le nombre des volontés agissantes dans l'État ou de la force divine [...] <sup>525</sup>.

Plus la souveraineté est partagée, plus elle est faible ; plus les gouvernants sont nombreux, plus ils sont impuissants. Il faut donc diminuer le « nombre des volontés agissantes » pour pouvoir gouverner. Dans un régime qui prétend donner le pouvoir au plus grand nombre, l'esclavage permet d'éviter qu'une partie importante de la population, autour de la moitié, ne gaspille son énergie à faire de la politique. L'esclavage permet donc d'organiser la société démocratique.

On ne peut pas non plus déduire de cette critique contre la démocratie antique que nos auteurs seraient radicalement hostiles à l'esclavage. La démocratie moderne ne prétend pas restaurer l'esclavage. Critiquer seulement l'esclavage ne serait pas pertinent pour combattre la démocratie. L'Antiquité a connu d'autres formes de régime que la démocratie mais a conservé le système de l'esclavage. Il faut donc tout de même distinguer démocratie et esclavage. Si la démocratie antique pêchait par excès d'esclavage, la démocratie moderne pêche par défaut d'esclavage. Nos auteurs ne reconnaissent pas l'aspiration à l'égalité des droits. Pour eux, l'inégalité des droits s'appuie sur une inégalité de fait et le pouvoir ne doit appartenir qu'au plus petit nombre. Cette critique va de pair avec une forme de revalorisation de l'esclavage antique.

Maurras a écrit des textes tout à fait ambigus sur l'esclavage, notamment son conte des « Serviteurs », où transparait une nostalgie pour l'esclavage antique. Un maître qui vient de mourir se rend compte qu'il doit vivre seul aux Enfers, qu'il n'a personne pour l'habiller et le déshabiller, personne pour partager ses plaisirs. Il se met à regretter ses esclaves. Quelques années plus tard, ses esclaves meurent aussi et le rejoignent. Tous sont alors très heureux de se retrouver, l'un pour être servi, les autres pour servir : « Tous riaient et pleuraient. Tous chantaient, agitaient les bras et s'étreignaient les uns les autres. - Amis, le maître est retrouvé<sup>526</sup>. »

Ce conte a suscité une importante polémique pour la suite de l'intrigue, qui accuse le christianisme d'avoir causé la ruine de la société. Maurras a dû préciser qu'il visait la Réforme et non le catholicisme, mais il n'est pas revenu sur son apologie de la subordination qui choque les esprits modernes. Il l'a même justifiée :

Ce récit de quelques pages est essentiellement une apologie satirique de cette subordination des hommes entre eux que je représentais non comme une peine, mais d'abord comme le besoin primordial du grand nombre des âmes incapables de se donner une direction et ensuite comme leur

---

<sup>525</sup> *Du Pape*, III, 2, éd. cit., p. 235.

<sup>526</sup> *Le Chemin de Paradis*, p. 280.

satisfaction et leur joie, joie expliquée par nos passions élémentaires et justifiée par l'immense réciprocité des services qui soutiennent notre univers<sup>527</sup>.

Outre Maurras, Comte a manifesté également une forme d'empathie pour l'esclavage antique. Dans la citation suivante, Comte semble presque nostalgique envers l'esclavage antique :

[Dans] l'esclavage antique, le vainqueur et le vaincu se secondaient mutuellement pour le développement simultané de leurs activités hétérogènes mais co-relatives, militaire chez l'un, industrielle chez l'autre, qui, loin d'être alors rivales, se présentaient comme réciproquement indispensables<sup>528</sup>.

Si l'esclavage est nuisible pour la morale familiale, entre les hommes et les femmes, il est en revanche bénéfique entre les hommes. Étant donné que l'esclave est un « prisonnier de guerre dont on avait épargné la vie, au lieu de le dévorer ou de le sacrifier », selon une étymologie déjà étudiée que Comte attribue à Bossuet<sup>529</sup>, il est naturel que ce vaincu perde sa dignité de guerrier pour devenir un travailleur. Le guerrier et le travailleur ont intérêt à coopérer, chacun a son domaine d'activité et chacun s'entraide « mutuellement », « simultanément » et « réciproquement ». La réflexion de Maurras semble reprendre celle de Comte jusqu'à ce mot de « réciprocité ». D'après nous la citation de Comte peut se comprendre de deux manières : une par rapport au fondement idéologique de l'esclavage, comme nous allons le voir ensuite, et une par rapport à un élément d'actualité. Si Comte peint l'esclavage antique comme une forme idéale d'esclavage, c'est en réalité parce qu'il pense aux formes modernes dévoyées de l'esclavage colonial. Cet éloge paradoxal lui sert en réalité à dénoncer sans ambiguïté la colonisation, qu'il qualifie de « monstruosité » et d'« aberration » :

Les modernes doivent éprouver, comme je l'ai indiqué ailleurs, des difficultés presque insurmontables à juger sainement une telle économie sociale [celle de l'esclavage antique], parce qu'ils ne s'en forment ordinairement l'image que d'après notre esclavage colonial, véritable monstruosité politique, qui ne peut donner aucune idée juste de la nature de l'esclavage ancien. Cette aberration partielle et momentanée, si déshonorante pour notre civilisation, tend nécessairement à la compression commune de l'activité du maître et de celle de l'esclave, par suite de leur caractère également industriel, qui fait envisager le repos de l'un comme une conséquence spontanée du travail de l'autre, et qui cependant doit inspirer toujours à l'inquiète jalousie du premier une intime répugnance contre l'essor graduel du second<sup>530</sup>.

---

<sup>527</sup> *L'Action française et la religion catholique*, p. 85.

<sup>528</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 291.

<sup>529</sup> L'information de Comte n'est pas si désuète : Condorcet et Constant estiment aussi que l'esclavage était nécessaire à la vie politique athénienne : « Sans la population esclave d'Athènes, vingt mille Athéniens n'auraient pas pu délibérer chaque jour sur la place publique. » [Cité par Pierre Vidal-Naquet et Nicole Loraux, « La Formation de l'Athènes bourgeoise », p. 200.] On peut être plus précis encore, étant donné que la perspective de Comte ici n'est pas politique mais économique. Il ne s'agit pas d'expliquer comment les citoyens athéniens libéraient du temps pour voter, mais de comprendre la faible motivation des Grecs pour le développement industriel. Cet avis est soutenu précisément par Saint-Simon : « Le caractère des peuples de l'Antiquité était essentiellement militaire. Ce qu'il y avait de travail paisible était rejeté hors de la nation et abandonné aux esclaves. » [Henri de Saint-Simon et Augustin Thierry, *L'Industrie*, t. I, Seconde partie, 1817, p. 27.]

<sup>530</sup> *Ibid.*

La nuance de nostalgie que nous avons remarquée chez Comte permet à l'auteur de redonner du sens à la société antique, mais ne reflète pas son désir que cette organisation soit restaurée.

Qu'en est-il chez Maistre ? Pour l'auteur de *Du Pape*, il y a aussi une forme de justice dans l'esclavage, non pas par l'exclusion « choquante » comme il dit de certains hommes de l'humanité, mais par le bon sens du partage du pouvoir :

Un grand poète latin a mis une maxime terrible dans la bouche de César : LE GENRE HUMAIN EST FAIT POUR QUELQUES HOMMES !

Cette maxime se présente sans doute dans le sens que lui donne le poète, sous un aspect machiavélique et choquant, mais sous un autre point de vue, elle est très juste. Partout le très petit nombre a mené le grand ; car sans une aristocratie plus ou moins forte, la souveraineté ne l'est plus assez.

Le nombre des hommes libres dans l'Antiquité était de beaucoup inférieur à celui des esclaves. Athènes avait 40,000 esclaves et 20,000 citoyens<sup>531</sup>.

Ce calcul permet à Maistre de mettre en valeur les progrès dus au christianisme. Celui-ci a permis de résoudre les deux problèmes : il a accordé l'humanité à tous les hommes et a réservé le pouvoir à un petit nombre.

Nos trois auteurs cherchent donc à justifier l'esclavage antique, non seulement par rapport à l'organisation de la société antique, mais pour une raison plus fondamentale. L'idée au fondement de l'esclavage ne déplaît pas à nos auteurs traditionalistes, à savoir que les hommes ne sont pas égaux par nature et qu'il est vain d'imposer une égalité de droit entre eux. Tous les trois donnent raison à Aristote, qu'ils citent nommément sur le sujet : « Il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste<sup>532</sup>. » Aristote ne dit pas que tous les esclaves et les maîtres antiques sont esclaves et maîtres par nature, mais que certains ont des corps mieux faits pour le travail et d'autres des âmes mieux faites pour la politique. Dans le cas où ces corps rencontrent ces âmes, la subordination est non seulement indispensable, mais avantageuse.

Nous avons déjà vu la citation de Maurras selon laquelle l'esclavage existe par « le besoin primordial du grand nombre des âmes incapables de se donner une direction », mais Comte donne aussi raison à la *Politique* d'Aristote :

Ce n'est pas sans une profonde raison que tous les philosophes de l'Antiquité, et notamment Aristote, regardaient beaucoup d'hommes comme essentiellement nés pour la servitude ; pourvu que, au lieu du sens absolu alors faussement attaché à cette maxime, on la restreigne constamment à l'état d'enfance sociale qui l'avait réellement inspirée, et envers lequel elle n'offre rien de révoltant : puisque l'insouciance sécurité et l'irresponsabilité totale propres à l'existence servile doivent

---

<sup>531</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 233, III, 2.

<sup>532</sup> *Politique*, traduit par Jean Aubonnet, Gallimard, collection « Tel », 1997, p. 15, 1254b-1255a.

longtemps la rendre supportable, et quelquefois même désirable, aux âmes peu élevées, où la nature caractéristique de l'humanité n'est pas encore suffisamment développée<sup>533</sup>.

Comte reprend explicitement la pensée d'Aristote, surtout à la fin de cette citation, après l'avoir nuancée : la distinction entre maîtres et esclaves n'est pas tant naturelle que sociale : « certaines âmes » seraient « peu élevées » parce qu'elles n'ont pas été suffisamment développées. Ces âmes préféreraient la sécurité et l'irresponsabilité à la liberté, non seulement dans l'Antiquité, mais de notre temps. Maistre écrit de même :

L'un des plus profonds philosophes de l'Antiquité, Aristote, est même allé, comme tout le monde le sait, jusqu'à dire *qu'il y avait des hommes qui naissaient esclaves* et rien n'est plus vrai. Je sais que dans notre siècle il a été blâmé pour cette assertion ; mais il eût mieux valu le comprendre que de le critiquer. Sa position est fondée sur l'histoire entière, qui est la politique expérimentale, et sur la nature de l'homme, qui a produit l'histoire<sup>534</sup>.

Maistre introduit sa quasi-citation par un éloge d'Aristote. Il ne se prononce pas ensuite sur la question de la nature de l'homme, mais sur l'utilité politique du système de l'esclavage. La lecture de Comte est plutôt économique, celle de Maurras est morale et celle de Maistre est plutôt politique. Tous les trois soulignent le fait que la démocratie grecque a été esclavagiste, qu'il y avait même plus d'esclaves que d'hommes libres. Mais la suppression de l'esclavage n'a pas enlevé tous les problèmes de la démocratie. La présence de l'esclavage était la preuve tout du moins que la démocratie a eu et aura besoin d'esclavage, voire que tout régime suppose une restriction du nombre de gouvernants. Chacun à sa façon dénonce donc la démocratie grecque comme esclavagiste, mais non pas l'esclavage antique en lui-même.

La troisième critique contre la démocratie athénienne est plus franche et précise, c'est la critique contre sa courte durée. Pour nos auteurs à la sensibilité classique, la durée fait le prix d'une chose. Plus une idée, une société, une religion, ont de durée, plus elles sont bonnes et fondées en vérité. Comment prendre pour référence un régime qui n'a pas duré ? Pour nos auteurs, il est évident que la démocratie athénienne a été inférieure au « régime romain » et à la monarchie française, parce qu'elle a duré moins longtemps. Le deuxième postulat de cette critique est aussi difficile à vérifier que le premier : les ruptures de l'histoire politique grecque seraient plus fréquentes que celles de l'histoire politique romaine et française. Toujours est-il que ce sujet inspire nos auteurs, qui se livrent à de nombreux calculs pour prouver la caducité rapide de la démocratie athénienne.

Pour poser les bases du calcul, il faut rappeler certaines dates emblématiques de l'histoire de la démocratie athénienne. Les dates les plus resserrées s'étendent entre les réformes de

---

<sup>533</sup> CPP, éd. cit., 53<sup>e</sup> leçon, p. 292.

<sup>534</sup> *Du Pape*, éd. cit., III, 2, p. 233.

Clisthène en 508, qui ont donné le droit de vote à un grand nombre d'Athéniens et leur ont donné une voix égale, l'isonomie, « point de départ de la démocratie athénienne<sup>535</sup> », jusqu'au renversement de ce régime par Sparte, vers 411, ce qui fait 97 ans. On peut étendre cette durée en comptant les réformes qui ont permis progressivement l'émergence de la démocratie, avec les réformes de Solon vers -594, date de l'institution « la plus fragile de l'Antiquité<sup>536</sup> », jusqu'à la perte définitive du pouvoir de la Grèce et d'Athènes, conquises par les Macédoniens en 338. Cette manière de calculer accorde 256 ans à la démocratie athénienne. Nos auteurs proposent chacun leur calcul, qui n'est pas toujours le même, mais s'étend entre ces deux extrêmes.

Auguste Comte est le plus généreux et le moins précis des trois sur cette question de calcul. Il accorde « à peine [...] deux siècles » à l'apogée d'Athènes :

Ces peuplades trop vantées ne comportèrent vraiment qu'une belle phase sociale, à peine prolongée pendant deux siècles, et même interrompue souvent par leurs misérables contestations<sup>537</sup>.

Comte calcule globalement la durée de la « belle phase sociale », c'est-à-dire les cinquième et quatrième siècles, ceux de la plus grande production économique, philosophique et artistique de la Grèce, sans tenir compte des défaites des Athéniens face aux Spartiates. Si l'on veut donner des dates, on peut prendre les dates de naissance et de mort de deux auteurs qu'il apprécie particulièrement, Eschyle et Aristote, ce qui donne de 526 à 322, et donc une durée de 204 ans.

Maistre et Maurras ont une manière plus précise de calculer, en fonction des dates de batailles de la Grèce avec les peuples étrangers. Une œuvre artistique ou une réforme politique ne valent que si elles entraînent des victoires militaires. Il est difficile en outre de prétendre avoir un régime démocratique si on est soumis à une puissance étrangère. La plus grande victoire d'Athènes est celle de Marathon en 490<sup>538</sup>, date où les Athéniens ont vaincu les Perses. La défaite la plus cuisante est celle de Chéronée, en 338, défaite de la Grèce contre la Macédoine. C'est Maurras qui fait ce calcul, dans un texte tardif pour notre corpus, mais révélateur :

Les peuples les mieux doués, les pays les plus favorisés, ont tous reçus de la démocratie le même souffle de décadence. Comme cela s'est produit chez nous entre 1789 et 1940, il y a juste un siècle et demi, de cette course à la mort chez le peuple d'Athènes entre 485, l'année de Marathon, et 338, l'année de Chéronée. Encore la guerre du Péloponnèse, qui accéléra ce déclin est-elle de 431 : plus près de la grande victoire que de la défaite définitive<sup>539</sup> !

---

<sup>535</sup> Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, PUF, 2016, p. 162.

<sup>536</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, *Œuvres*, éd. cit., p. 233, chapitre VI.

<sup>537</sup> *Catéchisme positiviste*, 13<sup>e</sup> entretien.

<sup>538</sup> Nous prenons les dates données par Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel. Ici p. 184.

<sup>539</sup> *AF*, 20 novembre 1940, cité dans le *Dictionnaire politique et critique*, complément établi par Jean Pélissier, Cahiers Charles Maurras, t. I, p. 341.

Maurras calcule donc un siècle et demi, ce qui lui permet une comparaison saisissante avec le présent de 1940<sup>540</sup>. Si la France a perdu en 1940, c'est à cause d'un siècle et demi de troubles politiques. De même que la Grèce en 338 a été conquise par la Macédoine, la France risque de devenir vassale de l'Allemagne à cause de ses dissensions internes.

Maurras relativise ce premier calcul pour suggérer un deuxième calcul, autour de la date de 431. Cette date est plus discutable, parce qu'elle ne correspond pas à un changement politique à Athènes, ni à une invasion extérieure, mais à des guerres intérieures à la Grèce. Elle montre néanmoins que la période de la démocratie athénienne a été régulièrement troublée.

Maistre fait un calcul plus avare encore, puisqu'il n'accorde que 114 ans à la « gloire d'Athènes » : « De la bataille de Marathon à celle de Leucade, gagnée par Timothée, il s'écoula 114 ans. C'est le diapason de la gloire d'Athènes<sup>541</sup>. »

Il répète ce calcul dans *Du Pape*, en insistant sur l'insignifiance de ces 114 ans :

De la bataille de Marathon à celle de Leucade on ne compte que cent-quatorze ans. Qu'est-ce qu'une telle nation comparée à ces Romains qui ne cessèrent de vaincre pendant mille ans et qui possédèrent le monde connu<sup>542</sup> ?

La bataille de Leucade est rarement citée dans ce calcul<sup>543</sup>. En 376 ou 375, dans une période caractérisée par l'« émiettement<sup>544</sup> » du pouvoir des cités grecques, Timothée, brillant général athénien, emporte une bataille contre les Spartiates. Pourquoi Maistre retient-il cette date ? La personne du général l'intéresse, nous avons déjà mentionné son nom plus haut, parce que Timothée subit ensuite l'injustice des Athéniens et fut condamné pour ses qualités. Au niveau militaire, il semble aussi que cette victoire soit la dernière grande victoire militaire d'Athènes. Cependant, il paraît peu convaincant de mettre comme bornes temporelles à la « gloire d'Athènes » deux victoires militaires.

Jusqu'ici, nous avons classé les citations en fonction du nombre d'années qu'elles accordaient à l'apogée d'Athènes, entre à peine deux siècles, un siècle et demi et 114 ans. Mais on peut descendre encore en-dessous, à la durée d'« un instant » :

Athènes fut gouvernée 460 ans par des rois. La République dura un peu moins, mais ses beaux jours ne durèrent qu'un instant ; et si l'on ôte de cette courte période de grandeur, le règne des Pisistratides, celui des Trente Tyrans, les temps d'anarchie, de tyrannie intérieure ou d'influence extérieure, la gloire d'Athènes n'est qu'un éclat<sup>545</sup>.

---

<sup>540</sup> Cette comparaison montre qu'il n'a pas accueilli avec gaité de cœur la défaite de 1940.

<sup>541</sup> *Considérations sur la France, Œuvres*, éd. cit., p. 233, chapitre VI.

<sup>542</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 325, la durée est ici donnée en lettres et non en chiffres.

<sup>543</sup> Timothée est cité par Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel (2008) p. 300 et 302, mais pas pour cette bataille.

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> 2J7, vue 93, p. 163 cité en note de *De la souveraineté*, 1992, p. 240.

On ne parle plus d'années, on parle de « beaux jours » ; on ne parle plus de durée, mais d'« instant » et d'« éclat ». Maurras est d'accord avec Maistre pour dire que toute l'histoire d'Athènes n'est qu'une chute foudroyante :

[L]'histoire malheureuse du dernier demi-siècle de la liberté athénienne, les avis répétés des Aristophane, des Xénophon, des Platon même et de tous les maîtres du génie attique, la rapidité de la consommation, l'éclat foudroyant de la chute sont de grands témoignages en faveur des aristocraties et des autres régimes d'autorité<sup>546</sup>.

Maurras accumule les preuves pour montrer la rapidité de la chute. Il emploie le même mot d'« éclat » que Maistre : Athènes a frappé les regards avec la même intensité et la même brièveté que l'éclair d'un orage. On ne peut plus calculer la durée d'un régime stable puisque ce régime a été sans cesse troublé. On finit même par se demander si les beaux jours d'Athènes ont réellement existé. Maistre écrit : « Les beaux jours d'Athènes, qui ne firent que passer, furent encore interrompus par des conquêtes et des tyrannies, et Solon même vit les Pisistratides<sup>547</sup>. » Ces beaux jours n'ont eu aucune solidité, aucune consistance.

Les points communs entre nos trois auteurs apparaissent encore fortement sur ce sujet. Maurras en est conscient : « Bossuet, Maistre, Comte, ont raison sur la politique grecque, dont l'échec historique n'est pas douteux<sup>548</sup> ». Même si les trois auteurs ne procèdent pas au même calcul, ne s'appuyant pas sur les mêmes dates, ne calculant pas la même durée, plutôt de la démocratie chez Maurras, du progrès intellectuel chez Comte et de la gloire militaire chez Maistre, tous les trois insistent sur la courte durée des succès d'Athènes. La cause de cette courte durée n'est pas le fruit du hasard, mais le résultat d'une forme de régime instable et destructrice : la démocratie.

Comment nos auteurs expliquent-ils que les dates de l'apogée artistique et intellectuelle d'Athènes correspondent aux dates de la démocratie ? Pour reprendre la comparaison avec l'abbé Barthélémy, nous voyons que nos auteurs insistent sur les conséquences néfastes de la démocratie, qui n'est pas un régime indifférent aux succès artistiques, non pas parce qu'il aurait permis ces succès, mais parce qu'il aurait interrompu le développement des talents grecs dus à l'aristocratie qui l'avait précédé.

Les critiques de nos auteurs contre la démocratie grecque sont donc très virulentes et développées, plus que celles qu'on trouvait au XVIII<sup>e</sup> siècle, à cause de l'actualité de ce sujet, à cause des nombreuses références des révolutionnaires à la démocratie athénienne.

---

<sup>546</sup> *Trois idées politiques*, note I « De l'esprit classique », 1898, p. 54 ; 1922, p. 270.

<sup>547</sup> *Considérations*, *Œuvres*, éd. cit., p. 233, chapitre VI.

<sup>548</sup> « À propos des deux Frances [sic] – l'unité française », *GdF*, 22 novembre 1905, repris dans *Quand les Français ne s'aimaient pas*, Nouvelle Librairie nationale, 1916, p. 188.

### *La conversion au royalisme de Maurras*

Nous souhaitons ici faire un développement singulier, parce que la critique de la démocratie grecque a entraîné des conséquences personnelles chez un des trois auteurs. Nous ne pourrions donc pas poursuivre la comparaison entre les trois auteurs sur ce sujet. Il s'agit de la « conversion au royalisme » de Maurras. Chez Comte et Maistre, l'histoire antique sert à confirmer des intuitions qu'ils ont à propos du présent. Ce n'est pas l'Antiquité qui a rendu Comte positiviste ni Maistre papiste. Chez Maurras, la critique des Grecs a été au cœur de sa vie et de son engagement politique. Dans un texte tardif mais célèbre, intitulé « Comme je suis devenu royaliste », Maurras explique qu'il n'a pas été royaliste dès sa jeunesse, mais qu'il l'est devenu à la suite de plusieurs expériences. Il propose même une date de « conversion » au royalisme, qui correspond à son voyage en Grèce :

La conversion de mon esprit est antérieure d'un an à l'Affaire [Dreyfus], elle date des premières semaines que j'ai vécues hors de France, mon voyage en Grèce du printemps 1896<sup>549</sup>.

Que s'est-il passé pendant ces Jeux olympiques ? Maurras l'écrit dès 1901, dans la préface d'*Anthinéa* :

Mon ami Maurice Barrès s'est publiquement étonné que j'aie<sup>550</sup> rapporté d'Attique une haine aussi vive de la démocratie. Si la France moderne ne m'avait persuadé de ce sentiment, je l'aurais reçu de l'Athènes antique. La brève destinée de ce que l'on appelle la démocratie dans l'Antiquité<sup>551</sup> m'a fait sentir que le propre de ce régime n'est que de consommer ce que les périodes d'aristocratie ont produit<sup>552</sup>.

D'après ces textes, au printemps de 1896, à la suite de l'observation de la « France moderne » et de l'« Athènes antique », Maurras aurait renoncé au modèle démocratique pour se « convertir » à la monarchie. Comment peut-on adhérer à la monarchie par un voyage à la source même de la démocratie ? Maurras a souligné ce paradoxe et suscité de nombreuses recherches. La critique se caractérise essentiellement par deux attitudes, une qui consiste à chercher dans l'Antiquité des arguments qui donnent raison à Maurras et une qui cherche à relativiser la rationalité de cette conversion. Les connaisseurs de l'Antiquité, comme les professeurs Édouard Delebecque et Albert Thibaudet, ont défendu la première attitude. Le biographe américain Leon

---

<sup>549</sup> « Comment je suis devenu royaliste », texte paru dans *La Revue de Paris*, juillet-août 1930, repris dans *Au signe de Flore*.

<sup>550</sup> « que j'aie » : correction de 1912 : « que j'eusse ».

<sup>551</sup> Ici se trouve l'appel de note pour la citation de Paul de Leusse.

<sup>552</sup> « ne lui déplait » : correction de 1912 : « ne l'entrave beaucoup ». *Anthinéa*, préface de 1901.

S. Roudiez a défendu la deuxième attitude<sup>553</sup>. Comme nous avons adopté la première attitude dans tout le chapitre, ici nous allons surtout étudier la deuxième.

L'histoire de la démocratie grecque apporte-t-elle comme leçon que la démocratie est un contre-modèle ? À cette question Maurras répond par l'affirmative. S'il fallait encore un argument pour la première attitude, citons ce texte synthétique :

La vive imagination du comte de Leusse nous réalise en numérations excellentes cette pensée, presque trop claire, que le régime antique fut l'aristocratie. [...] Aux moments dits démocratiques, c'est-à-dire quand le plus grand nombre des citoyens, quand la partie inférieure de l'élite prit le dessus, cette demi-démocratie fut une consommation rapide. Ainsi périt l'Athènes d'Alcibiade et de Périclès<sup>554</sup>.

La Grèce doit ses chefs-d'œuvre à l'accumulation des talents et des richesses des temps aristocratiques, gaspillés en un siècle par la démocratie.

On peut relativiser cette première évidence en déplaçant le problème. L'attitude strictement inverse serait difficile à soutenir : il faudrait défendre qu'objectivement l'histoire grecque donne raison à la démocratie comme étant un régime plus efficace et plus stable. Ce n'est pas ce que font les partisans de la démocratie. On peut défendre la démocratie au nom d'autres valeurs, plus progressistes : ce régime est le « moins mauvais » des régimes, il n'est pas le plus stable et le plus efficace, mais il limite le pouvoir des gouvernants, donne des libertés économiques, sociales et politiques, il intègre dans son fonctionnement même les désirs de rupture, il tempère les frustrations et les violences en leur donnant des échéances pour s'exprimer. Le régime grec est un modèle artistique, mais pas politique : c'est une possibilité de démocratie, avec de nombreuses limites. Plutôt que de rejeter toute démocratie à cause de la démocratie grecque, on peut essayer de l'améliorer, en tirant des leçons de ses échecs, en la rendant moins « pure », en donnant temporairement le temps de s'informer, réfléchir et décider à un petit nombre, en tempérant les ardeurs contradictoires des majorités qui se font et se défont.

La deuxième question est celle de la chronologie. Qu'a découvert exactement Maurras à Athènes au printemps de 1896 ? Maurras n'a pas vu seulement la Grèce antique ; la réception de l'histoire grecque n'est pas la seule raison de sa conversion. Maurras parle des « premières

---

<sup>553</sup> « Ce qu'il voulait, c'était une confirmation de ses sentiments à son égard et il s'écria dès que, de son navire, il aperçut Athènes : « Ô terre comblée des plus grands éloges, à toi de les justifier ! » Il n'y cherchait rien de neuf dans les domaines littéraires et esthétiques, car sa propre découverte de la Grèce il l'avait faite plusieurs années auparavant. Sans nier le moins du monde l'important effet psychologique et, dans une certaine mesure « catalytique » de ce voyage [p. 312] sur Maurras, il semble juste de dire, comme l'a fait remarquer Alfred Laumonier, qu'il n'a rapporté de Grèce que ce qu'il y avait lui-même apporté. » Leon Samuel Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, 1957, chapitre « La conversion à la Monarchie », p. 311-312. Voir aussi plus récemment les *Lettres aux Jeux olympiques*, GF, p. 66. Albert Thibaudet est celui qui est allé le plus loin dans cette discussion, confrontant Maurras aux pensées de Platon et aux discours d'Isocrate. Voir *Trente ans de vie française, Les Idées de Charles Maurras*, Gallimard, coll. « NRF », 1919, tome 1, p. 29-31.

<sup>554</sup> *Anthinéa*, note de fin de livre II.

semaines [qu'il a] vécues hors de France » : ce voyage en Grèce est aussi sa première sortie lointaine de la France, qui lui a donné à voir l'influence de la France à l'étranger, sérieusement disputée par les Britanniques. La Grèce ne désigne pas seulement la Grèce antique, mais aussi la Grèce moderne : Maurras y a vu le succès populaire d'une restauration monarchique qui a duré depuis le congrès de Vienne, contrairement à la Restauration française. On peut aussi remettre en cause ce discours sur soi, cette mise en scène à visée argumentative, douter de la pertinence du terme de « conversion » à la mode pour légitimer un engagement et susciter des disciples.

Nous arrivons à la véritable question, la plus difficile : peut-on vérifier que le discours de Maurras ait évolué au moment du voyage en Grèce ? Le volumineux corpus des articles que Maurras a écrits dans ces années nous permet de suivre sa pensée, presque jour après jour. Il est donc possible d'examiner où en était la pensée politique de Maurras avant son voyage, pendant, et plusieurs années plus tard<sup>555</sup>.

La confrontation avec les textes montre qu'il faut nuancer l'idée que la pensée politique de Maurras ait changé radicalement et d'un coup. Sans aller jusqu'à dire qu'« il n'a rapporté de Grèce que ce qu'il y avait lui-même apporté<sup>556</sup> », avant avril 1896, Maurras avait déjà le goût esthétique classique et l'opinion politique conservatrice. La politique n'est pas encore au cœur de son travail, parce qu'il écrit surtout des articles sur l'actualité de la Provence et des comptes-rendus de lecture, mais nous avons néanmoins trouvé un article très politique écrit dès janvier 1889. Maurras s'y montre hostile à la Révolution et à ses principes :

La Révolution fut une révolte, une œuvre négative et destructive, mais il n'en sortit point, malgré la devise menteuse, le règne de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Car ce règne n'est point d'ordre terrestre. Par elles-mêmes, les foules ne sont pas libres ; les individus sont égoïstes et inégaux<sup>557</sup>.

La suite de l'article montre que le cœur de Maurras est tout sauf païen, à ce moment et pour ce journal :

C'est la grâce d'en haut qui les dilate jusqu'à la charité ; c'est la pensée surnaturelle qui montre à Pascal un égal, un frère en Jésus-Christ dans le malade qu'il fait soigner à côté de lui ; c'est la pureté de conscience qui allège le croyant de la servitude passionnelle et qui donne aux masses l'intuition du vrai bien et la force de le pratiquer. La devise de la Révolution n'est que la définition d'un État idéal ; cet État idéal, c'est l'État chrétien<sup>558</sup>.

---

<sup>555</sup> Une réponse aurait pu être apportée plus vite en prenant le texte de la montée aux Propylées pour un équivalent du papier des pleurs de joie de Pascal ou de Claudel, à l'instant de leur conversion. Le texte de Claudel ressemble beaucoup à celui de Maurras, avec la même présence d'une colonne au milieu d'une foule indistincte : « J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus. » *Contacts et circonstances*, Œuvres en Prose, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1965, p. 1009-1010. Mais ces textes sont des élaborations ultérieures, non des révélations pures.

<sup>556</sup> Mot d'Alfred Laumonier rapporté par Leon S. Roudiez, *Maurras*, éd. cit., p. 312.

<sup>557</sup> « Les Naufragés », dans *Observateur français*, 16 Janvier 1889.

<sup>558</sup> *Ibid.*

Maurras est donc déjà très critique envers le régime de son temps et sa « devise menteuse » héritée de la Révolution. Mais il y répond pour l'instant par un « État chrétien », formule souple qui autorise une république. Maurras va préciser sa réponse tout en conservant sa critique de la Révolution. Nous avons déjà vu dans *Le Chemin de Paradis* tout l'intérêt qu'il porte à la Grèce et au paganisme. Les articles qu'il écrit dans *La Gazette de France* permettent de suivre précisément son évolution. Il oppose lui-même *l'Observateur* et la *Gazette*, l'un comme organe du « ralliement » des catholiques et l'autre comme bastion politique et social<sup>559</sup>. C'est dans ce journal que paraît la plupart des articles qui composent *Anthinéa*. La simple participation de Maurras à ce journal depuis 1890 montre qu'il connaissait les milieux royalistes.

*La Gazette de France* datait de 1631 et demeurait attachée à la monarchie, évoluant vers le légitimisme après 1830<sup>560</sup>. Le directeur du journal à l'époque de Maurras, de 1861 à 1910, était Gustave Janicot, disciple de l'abbé Genoude, qui avait pris position contre la monarchie de Juillet et promouvait un « royalisme nationaliste ». Le dictionnaire Larousse dit de Janicot : « Ce défenseur du trône et de l'autel met au service d'idées surannées, devenues aujourd'hui paradoxales et grotesques, un talent qui ne manque ni de facilité ni de verve<sup>561</sup>. » Nous ne sommes donc pas loin de la pensée de Maurras, l'autel et le suranné mis à part.

Le 4 décembre 1894, Maurras publie « Le privilège des meilleurs » dans *La Gazette de France*. Il s'y prononce en faveur de l'aristocratie, en s'appuyant sur de nombreuses autorités : le juriste anglais Sumner Maine, Taine, Schopenhauer, puis Maistre, Aristote et même Homère :

'La nature, disait, par exemple, Schopenhauer, est tout ce qu'il y a de plus aristocratique au monde'. Schopenhauer n'était pas le seul de son avis. C'est là un sentiment plus ancien qu'Aristote. Il a ses racines chez Homère, de qui Joseph de Maistre empruntait un fragment pour fonder non seulement 'archie', mais la monarchie spirituelle elle-même. Souvenez-vous de l'épigraphe du livre du *Pape*. Tout ce qui a vraiment pensé au monde a pensé dans le sens d'Homère, d'Aristote et de Joseph de Maistre. »

Maurras se prononce d'abord pour une forme d'aristocratie, régime favorable aux meilleurs, puis vers l'«archie», c'est-à-dire l'inverse de l'«anarchie». Il précise encore «monarchie spirituelle», ce qui veut sans doute dire de droit divin et non parlementaire. Il

---

<sup>559</sup> Maurras oppose ces deux journaux, l'un comme rallié à la démocratie et l'autre intransigeant : « bien que j'eusse écrit pas mal d'articles, surtout littéraires, dans son *Observateur français* [de Léon XIII], premier organe du ralliement à la République, les partis nouveaux ne m'attiraient que par intermittences très faibles, car les droites républicaines ne me semblaient pas beaucoup plus fraîches que leurs voisines de bancs, et c'est à la *Gazette de France* que l'esprit politique et social me semblait tout au fond le plus satisfaisant et le mieux lié. De toute façon, la Monarchie parlementaire, comme la République parlementaire, me semblait tourner le dos aux postulats essentiels de toutes mes études » extrait de « Comment je suis devenu royaliste », 1930.

<sup>560</sup> Le 25 août 1890, le journal consacre toute sa Une à la célébration de la 7<sup>e</sup> année de la mort du Comte de Chambord.

<sup>561</sup> *Grand dictionnaire*, p. 890.

conclut sur la citation d'Homère qui introduit *Du Pape* : εἷς κοίρανος ἔστω, « Qu'un seul homme ait l'empire ». L'allusion à la monarchie est nette dès la fin de l'année 1894.

On ne peut pas non plus dire que Maurras soit déjà militant sur la forme de régime. Le véritable engagement de Maurras au début des années 1890 est un engagement régionaliste. Deux mois après les Jeux olympiques, il publie dans un autre quotidien, *Le Soleil*<sup>562</sup>, une réflexion sur la décentralisation. Il souhaite une réforme profonde, mais non pas un changement de régime :

Nous ne sommes ni pour ni contre le ministère ; mais nous ne pouvons nous empêcher de penser que la chute ou le maintien du ministère n'ont pas grand-chose à voir avec la suppression des départements, l'établissement des grandes régions ni la réorganisation des arrondissements<sup>563</sup>.

Maurras explique à la fois ce qu'il veut, « la suppression des départements, l'établissement des grandes régions » et les « réorganisations des arrondissements » et ce qui est indifférent, le « maintien du ministère ». Sans dire qu'il y participe, il fait l'éloge d'hommes engagés sur le sujet, qui publient des brochures, qui font des conférences. Il parle de « masse », de « public », il pressent des évolutions profondes favorables à la décentralisation, même si le mot n'a rien d'enthousiasmant. Il fait l'éloge de Jean Carrère, écrivain du Sud-Ouest, personnage qui étonne par l'étendue de ses amitiés et qui réussit à parler de décentralisation avec lyrisme. Maurras loue cet « homme indépendant », qui collabore à un journal républicain, n'est pas ennemi des socialistes, est aimé des libertaires et a même des amis royalistes : « Je vois qu'il compte même des amis chez les royalistes, ces représentants naturels des traditions locales et de ce que les grands intérêts ruraux ont de permanent. » Cet article est remarquable par l'attitude nouvelle qu'il y prend. Maurras ne parle plus en philosophe mais en politique, il évoque des groupes d'opinion, des mouvements de pensée collective, des influences, il évalue l'étendue des forces en présence. Il semble avancer en stratège, peut-être incertain de lui-même, cherchant les « amitiés » les plus variées.

Maurras s'est lui-même décrit comme inconstant en politique dans les années 1890 dans un article postérieur : « Le même jour, Barrès trouva deux articles de moi, l'un dans la très jeune *Revue Indépendante*, l'autre dans la vénérable *Réforme sociale*. Comme il plaisantait cette dispersion : 'je ne sais où je vais', lui dis-je, en toute vérité<sup>564</sup> ». Maurras ressemble sans doute à cet « homme indépendant ».

C'est la deuxième fois que nous rencontrons Barrès autour du voyage en Grèce. Sa présence a été aussi déterminante dans le parcours de Maurras. C'est Barrès le premier qui a popularisé les thèmes de la décentralisation et a revalorisé les coutumes locales contre

---

<sup>562</sup> Journal fondé par Édouard Hervé en 1873.

<sup>563</sup> « Décentralisateurs », *Le Soleil*, 7 juin 1896.

<sup>564</sup> Extrait de « Comment je suis devenu royaliste ».

l'administration abstraite de Paris. Mais Barrès reste attaché à la République. Maurras va s'éloigner de lui en repoussant la forme de régime républicaine.

L'année 1897 va être décisive au niveau de la fixation des idées constitutionnelles de Maurras. Victor N'Guyen décrit cette année comme une année d'« accentuation monarchique du propos maurrassien<sup>565</sup> ». Le 13 Avril 1897, dans un article du *Soleil* relevé par Leon S. Roudiez, Maurras estime que la démagogie est la « forme naturelle de la république<sup>566</sup> ». Le 14 octobre, dans *La Gazette de France*, Maurras explique que les problèmes économiques de la France sont dus à la République :

[La] politique républicaine, ou pour mieux dire, les politiques incohérentes suivies depuis vingt années par la République, en vertu de la logique secrète du régime, mènent le monde des affaires et du travail à une sorte d'anémie et d'extinction plus redoutables que l'émeute et que les batailles civiques. En attendant que le socialisme vienne y ajouter le coup de grâce, la République parlementaire a tout fait ou laissé faire pour gaspiller l'avoir français<sup>567</sup>.

Le problème n'est plus politique, il est constitutionnel. La République ne peut être améliorée, les ministères changent mais les problèmes ne sont pas résolus : c'est le régime lui-même qui est le problème, sa « logique secrète » qui apparaît de plus en plus au grand jour. Nous retrouvons dans ce constat, qu'il y aurait un lien entre la forme de régime et les problèmes économiques, l'argument que Maurras cite dans la préface d'*Anthinéa* : « La brève destinée de ce que l'on appelle la démocratie dans l'Antiquité m'a fait sentir que le propre de ce régime n'est que de consommer ce que les périodes d'aristocratie ont produit<sup>568</sup>. » La démocratie française a le même effet que la démocratie grecque, elle gaspille les richesses acquises par les régimes précédents et mène le pays vers la ruine économique et la perte de son indépendance.

En novembre 1897, on est en pleine affaire Dreyfus. L'opinion est ébranlée par la révélation que le véritable traître n'est pas Dreyfus mais Esterhazy. Maurras titre alors « À quoi servirait un monarque ». Puisque les plus hauts cercles de la justice et de l'armée sont attaqués et accusés par tous, seul un roi pourrait intervenir, parce qu'il serait au-dessus de la mêlée, et rétablir l'autorité. La conversion de Maurras est terminée, il a pris position publiquement. Désormais il sera royaliste.

---

<sup>565</sup> *Aux origines de l'Action française*, Fayard, 1991, p. 865.

<sup>566</sup> « Il n'y a pas d'Église, c'est-à-dire de hiérarchie et de concert spirituel, il n'y a pas de religion, c'est-à-dire de commune discipline, dans la démagogie, qui est la forme naturelle de la République » (« Messieurs les Abbés démocrates », *Le Soleil*, 13 avril 1897).

<sup>567</sup> « Les intérêts ou Les Royalistes et la rue du Sentier »

<sup>568</sup> Pour se remettre dans le contexte, pour Maurras, la consommation est loin de constituer le moteur de l'économie : le substantif qui dérive de « consommer » est pour lui « consommation », c'est-à-dire affaiblissement, épuisement jusqu'à destruction. « Consommer » ressemble à « consumer » et s'oppose à « produire ».

Bruno Clément a écrit que « toute conversion est méthodique<sup>569</sup> », non parce que la conversion est prévisible, mais parce qu'elle touche l'homme « *sur son chemin* ». En analysant les textes de Maurras écrits presque au jour le jour, nous pouvons confirmer que l'auteur d'*Anthinéa* était en chemin dans les années 1890. Son premier engagement a été en faveur de la décentralisation. Mais cette réforme des régions ne trouvait pas de relais suffisant à Paris et pouvait s'accommoder de la République. Maurras savait aussi que la monarchie française avait fini par être centralisatrice. D'un autre côté, Maurras était déjà passionné par la Grèce avant d'y aller. La lecture légitimiste de l'histoire grecque avait déjà montré les dangers du régime républicain antique, instable et inefficace. Mais Maurras ne l'avait pas encore compris comme il l'a compris en 1896. L'analyse de l'histoire grecque est venue répondre au problème de la décentralisation et les deux influences ont convergé vers la même réponse. Si donc l'on ne peut croire à un renversement radical de la pensée de Maurras sous l'effet d'une transcendance, si l'on ne peut croire non plus au raisonnement pur qui l'aurait mené au royalisme, Maurras a bien eu une prise de conscience, dans une période de formation décisive, un renforcement d'intuitions, qu'il n'avait pas prévu en partant, et qui fit l'effet d'une surprise auprès de ses proches et de lui-même.

Même si nous avons croisé Joseph de Maistre et peut-être Comte à travers Aristote, il nous faut maintenant reprendre nos trois auteurs. Pour comprendre le rapport de Maistre, Comte et Maurras à l'Antiquité, étudier uniquement leurs discours sur les réalités antiques ne suffit pas. Nous avons vu que ce discours sur l'Antiquité s'inscrit dans une longue et complexe chaîne de transmission qui commence dans l'Antiquité même. Chaque époque ensuite a développé son propre discours sur l'Antiquité. Cette considération vaut pour le chercheur mais également pour nos auteurs, qui ont été particulièrement attentifs aux évolutions des discours sur l'Antiquité.

---

<sup>569</sup> Bruno Clément, *Le récit de la méthode*, éd. cit., p. 87.

## Chapitre 4 : la critique des réceptions

Maurras a écrit vers 14 ans :

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire littéraire, on en sera bientôt convaincu. Homère et Eschyle tant admirés dans l'Antiquité furent plutôt subis qu'acceptés par les modernes jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Aristophane effarouche Fénelon et Boileau ; Lucrèce est oublié pendant des siècles ; Plaute et Juvénal sont sacrifiés à Horace et à Térence ; Dante est parodié par Voltaire, Shakespeare est traité de sauvage ivre par le même personnage : à cette liste de glorieux martyrs de la routine et du purisme, il ne manquait plus que Tacite, et Tacite a subi le sort commun. [...] Fénelon entre autres lui fait son procès<sup>570</sup>.

La popularité des grands auteurs varie en fonction des siècles. L'Antiquité aimait Homère, mais le XVII<sup>e</sup> siècle se dispute sur ses œuvres. Voltaire, qui ne fait jamais ce qu'il faut, classique quand il faut être moderne et inversement, se moque de Dante et Shakespeare, grands modèles du XIX<sup>e</sup> siècle. Est-ce à dire que les goûts littéraires varient comme les modes et les caprices ? Le problème vient-il de la fantaisie de quelques individus comme Fénelon et Voltaire ? Maurras donne une explication plus systématique, presque sociologique : Fénelon et les classiques aimaient Horace et Térence pour leurs qualités classiques : « mesure parfaite, goût exquis, art délicat », alors que Tacite et Juvénal parlent trop à l'imagination et laissent « hors d'haleine<sup>571</sup> » le lecteur habitué aux classiques. Voltaire, « triste roi d'une triste époque », ne fait que de jeter « la tourbe du XVIII<sup>e</sup> siècle » sur le grand historien. Voltaire veut rétablir Agrippine et Néron, ses « patrons<sup>572</sup> » en perversion, et dévalorise Tacite, pour dévaloriser son terrible portrait d'Agrippine et de Néron. Chacun représente donc son époque, jusque dans ses goûts pour l'Antiquité.

Cet étonnant travail scolaire de Maurras montre toute l'importance d'étudier la critique des réceptions, en parallèle de la critique des anciens. On ne peut pas comprendre Tacite si on n'a pas lu Tacite et si on n'a pas lu ce que les écrivains des siècles suivants en ont écrit. Cette étape est en outre fondamentale dans la construction du modèle de la continuation. Comme l'imitation est impossible, parce qu'on ne peut retrouver le contexte où les Antiques ont créé, il faut connaître les lectures précédentes pour s'inscrire dans leur suite.

La critique des réceptions commence dans l'Antiquité : nous étudierons d'abord la transmission de la Grèce à Rome. Nous étudierons ensuite la réception chrétienne de l'Antiquité, puis la réception du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle de la Révolution et celle des contemporains. Une vérité se met en place, celle que la réception la plus correcte de l'Antiquité serait la réception catholique du

---

<sup>570</sup> « Dissertation sur Tacite », écrite en 1882 et corrigée en 1883, rééditée dans *Maurras*, cahier de l'Herne, p. 257. Accessible aussi sur [www.maurras.net](http://www.maurras.net).

<sup>571</sup> *Ibid.*

<sup>572</sup> *Ibid.*

XVII<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, le XVIII<sup>e</sup> siècle et le protestantisme ne peuvent comprendre l'Antiquité.

### La transmission de l'héritage grec par Rome

Parmi les modèles antiques, Rome inspire une grande sympathie politique chez nos auteurs. Nous nous intéresserons plutôt en troisième partie à l'éloge des qualités romaines. Mais la popularité de Rome est ternie par un point délicat, sa rencontre avec la Grèce. La comparaison entre Rome et la Grèce n'est pas toujours flatteuse pour Rome. Quel a été le rapport entre Rome et la Grèce ? Rome a-t-elle transmis le modèle grec ou l'a-t-elle transformé, voire perverti ? Nous ne reviendrons pas sur tous les points que nous avons déjà établis, à savoir qu'une grande partie de la critique de la Grèce provient d'auteurs romains. Dans cette partie, nous nous intéresserons surtout à la réception par nos auteurs de la conquête romaine de la Grèce. Chez Maistre et Comte, la Grèce s'est inclinée devant une puissance plus grande. Chez Maurras, Rome a un rôle plus ambigu.

La Grèce s'est donc inclinée devant Rome : « Dès que la Grèce rencontra le génie de Rome, elle se mit à genoux pour ne plus se relever<sup>573</sup>. » Cette phrase se comprend du point de vue militaire et politique, mais aussi intellectuel. La Grèce a perdu le combat des armes face à Rome, son système politique ne lui a pas permis de faire face à la puissance de Rome, mais cette défaite montre aussi un défaut dans la pensée grecque. La phrase bien connue d'Horace, selon laquelle la Grèce vaincue par les armes a vaincu Rome par les arts, est loin d'être une évidence dans l'axiologie traditionaliste de Maistre. L'éclat artistique et scientifique des Grecs est un faux éclat comparé à l'éclat politique et militaire de Rome :

On n'a pas peut-être assez remarqué que la nation la plus fameuse comme la plus puissante de l'Antiquité, celle qui a jeté le plus grand éclat par sa politique et par ses armes, était absolument étrangère au génie des sciences et même à celui des arts. Jamais les Romains ne possédèrent un peintre, un sculpteur, un mathématicien, un astronome, etc., et le plus grand de leurs poètes a même renoncé à cette gloire de la manière la plus solennelle<sup>574</sup>.

Dans les procédés rhétoriques de l'éloge, on connaît bien le procédé de la liste positive, qui attribue à une personne ou à une chose un grand nombre de qualités et donne l'impression d'une abondance infinie de qualités, mais on connaît moins les mérites de la liste négative, la liste de tout ce qu'une personne n'a pas eu ou n'a pas fait. Maistre met la liste négative au service de la

---

<sup>573</sup> *Du Pape*, IV, 7, p. 324.

<sup>574</sup> *Quatre chapitres sur la Russie*, OC, t. VIII, p. 298. D'après l'édition posthume de 1859, ces chapitres auraient été écrits « dès les premières années de son séjour en Russie », à partir de 1803 donc.

rhétorique de l'éloge. Cette liste négative, qui accumule tous les faux mérites que Rome n'a pas eus, fait penser à une autre liste négative, bien plus connue dans l'œuvre de Maistre, parce qu'elle choque le féminisme : la liste de tout ce que les femmes n'ont pas inventé<sup>575</sup>. Quel mérite y a-t-il à ne pas avoir une qualité ? Pour Maistre, ne pas avoir certaines qualités n'est pas un défaut, parce que certaines fausses qualités sont de vrais défauts. La science rend « l'homme inhabile à la vie active, qui est la vraie vocation de l'homme », et le rend « souverainement orgueilleux<sup>576</sup> ». La science aussi « est une chose très dangereuse pour les femmes<sup>577</sup> ». Les femmes préservées de la science seraient du côté de Rome, alors que les hommes sont du côté de la Grèce. Les unes créent des liens et forment la puissance, les autres s'enorgueillissent de leur vain esprit.

Quel sort Rome a-t-elle réservé à la sophistication de la Grèce ? Elle risquait d'être séduite et corrompue par elle, mais il n'en a rien été : « C'est une chose bien remarquable que Rome, qui ne refusait point de rendre hommage à leur supériorité dans les arts et les sciences, ne cessa néanmoins de les mépriser<sup>578</sup>. » Maistre développe cette idée dans *Du Pape* et dans les *Quatre lettres sur la Russie*, parce qu'il y a sans doute un lien entre la critique de la Grèce antique et la présence de Maistre en Russie<sup>579</sup>. Le mépris des Romains envers les Grecs est une preuve de la grandeur des Romains :

Les Romains eurent le rare bon sens d'acheter en Grèce, pour de l'argent, les talents qui leur manquaient, et de mépriser ceux qui les leur apportaient. Ils disaient en riant : *Grec affamé* fera tout pour vous plaire<sup>580</sup>. S'ils avaient voulu les imiter ils eussent été ridicules ; c'est parce qu'ils les dédaignaient qu'ils furent grands<sup>581</sup>.

Cette citation est étonnante pour trois raisons. Maistre, qui n'est pourtant pas un industriel, loue le commerce du savoir. L'échange d'argent a favorisé le jugement, a permis au « bon sens » de Rome de ne prendre que les talents et de laisser de côté les mauvaises influences. Deuxièmement, pour parler des Grecs, Maistre s'appuie sur un témoignage romain, phénomène que nous avons déjà constaté à plusieurs reprises. Maistre introduit sa citation de manière vague, « ils disaient en riant », comme si l'avis de Juvénal était représentatif de l'avis de tous les Romains.

---

<sup>575</sup> « Elles n'ont fait ni *Illiade*, ni *l'Énéide* [...]. Elles n'ont inventé ni l'algèbre ni les télescopes [...] ; mais elles font quelque chose de plus grand que tout cela : c'est sur leurs genoux que se forme ce qu'il y a de plus excellent dans le monde : un *bonnête homme* et une *bonnête femme*. » lettre à Constance de Maistre, octobre-novembre 1808, *OC*, t. XI, p. 143.

<sup>576</sup> *Quatre chapitres sur la Russie*, *OC*, t. VIII, p. 297.

<sup>577</sup> Lettre déjà citée, *OC*, t. XI, p. 143.

<sup>578</sup> *Du Pape*, IV, 8, p. 329.

<sup>579</sup> Cette coïncidence serait difficile à expliquer complètement, mais il est sûr que Maistre n'a jamais tant critiqué la Grèce que quand il était en Russie. On peut penser que Maistre critique sans doute la Russie et son « Église grecque », à travers la Grèce antique et d'autre part parce que les intellectuels russes seraient tentés par un philhellénisme progressiste.

<sup>580</sup> Phrase adaptée de Juvénal (non de Martial comme cela est indiqué en note), *Satires*, III, 78 : *Graeculus esuriens in caelum, jusseris, ibit* (la ponctuation dans l'édition actuelle a changé : *omnia novit/Graeculus esuriens ; in caelum, jusseris, ibit*).

<sup>581</sup> *Quatre chapitres sur la Russie*, *OC*, t. VIII, p. 299.

Troisièmement, Maistre évoque le modèle de l'imitation pour le mettre à distance. « Imiter les Grecs » se comprend en soi, sans qu'il y ait besoin de préciser ce qu'on imite. L'avis de Maistre est tranché jusqu'à être caricatural : l'imitation des Grecs est ridicule, seul le dédain est grand.

Pour Maistre, Rome avait donc une supériorité évidente sur la Grèce et avait raison de la mépriser. Elle a pu rattraper facilement ce qui lui manquait, en l'achetant, tout en gardant à distance les mauvaises influences.

Comte articule d'une manière assez semblable Rome et la Grèce, la moquerie mise à part. La supériorité militaire de Rome est évidente et apporte une solution satisfaisante au problème politique grec. La division grecque n'a « cessé que par l'universelle prépondérance de la domination romaine<sup>582</sup> ». Les Romains sont en quelque sorte des libérateurs, ils ont fait « cesser » la division proverbiale des Grecs. Ils ont même « préservé<sup>583</sup> » les Grecs de tomber sous une influence moins positive. Comte emploie un mot plus étrange, faisant de la conquête militaire un processus physiologique : les fêtes en Grèce étaient importantes « jusqu'à l'époque de l'absorption romaine. » Cette « absorption » devient une « incorporation » dans le *Catéchisme positiviste*. La Grèce a été « absorbée » ou « incorporée », comme si la conquête romaine obéissait à la loi de la nature, qui fait qu'en général les plus gros mangent les plus petits.

Comme pour Maistre, cette conquête n'est pas seulement le résultat d'un moindre développement technique des Grecs, mais d'une mauvaise hiérarchie des valeurs. Les Grecs ont perdu parce qu'on trouvait chez eux une « monstrueuse prépondérance accordée à la spéculation sur l'action<sup>584</sup> ». Mais Comte ne pense pas aux mêmes domaines que Maistre sous le vocable de « spéculation ». Il développe surtout l'excessive importance accordée aux « talents d'expression » : « La conquête romaine préserva seule les cités grecques de tomber chacune sous la vile tyrannie de quelque rhéteur<sup>585</sup>. »

Le philosophe des sciences évidemment ne reprend pas la violente critique de la science par Maistre. Il n'insiste pas non plus sur le mépris des Romains. D'une part, le progrès est un processus continu indépendant des sentiments. D'autre part, le progrès scientifique est loin d'être le dernier des progrès : « En conquérant la Grèce, Rome lui rendit toujours un digne hommage, et consacra son influence à répandre des résultats esthétiques, philosophiques et scientifiques, dont la principale destination exigeait une telle dissémination<sup>586</sup>. » Rome a vaincu la Grèce par sa supériorité politique et militaire, mais l'a honorée et a répandu à travers le monde ses succès

---

<sup>582</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 307.

<sup>583</sup> *CP*, éd. cit., p. 302.

<sup>584</sup> *CP*, éd. cit., p. 302.

<sup>585</sup> *Ibid.*

<sup>586</sup> *CP*, éd. cit., p. 303.

« esthétiques, philosophiques et scientifiques ». Dans le *Catéchisme positiviste*, Comte prend sa distance avec la lecture de l'histoire de Maistre et s'approche du point de vue plus synthétique d'Horace.

La réponse de Maurras au problème de l'articulation de la Grèce et de Rome est plus difficile à établir. Si Maurras a toujours gardé les Grecs en très haute estime, son rapport à Rome a radicalement évolué. Il est passé d'une hostilité franche au début des années 1890 à une tolérance vers 1898 puis à un éloge vibrant à partir de 1906.

Dans *Anthinéa*, parue en 1901, on retrouve les deux premières strates. Dans la strate la plus ancienne, celle du voyage en Grèce et des séjours en Provence, les Grecs sont admirés et les Romains détestés. Deux textes étonnent par leur violence :

Hélas ! tout compte fait, le monde romain s'acquitta mal auprès de la Grèce. À quoi pensèrent donc ces administrateurs modèles ? Ils ne surent sauver leur éducatrice des pièges que lui ouvraient son intelligence et son ouverture d'esprit. Ce furent de mauvais tuteurs. Non seulement ils ne surent point la guérir de la lèpre sémite [1912 : des lèpres sémites], mais, tout le mal qu'Alexandrie n'avait pu faire au monde grec, Rome, on peut le dire, le fit. Il est vrai que Rome, à son tour, périt du même mal, en entraînant son lot d'hellénisme et d'humanité<sup>587</sup>.

Le deuxième texte fait aussi de la transmission romaine une « contagion » sémite de l'hellénisme :

On discute beaucoup des services que Rome rendit au monde. Je reprends qui les nie, mais je blâme qui les célèbre. Rome a propagé l'hellénisme, et avec l'hellénisme, le sémitisme et son convoi de bateleurs, de prophètes, de nécromants, agités et agitateurs. Quel manque de discernement chez ses prêtres et ses proconsuls ! Non seulement ils ne surent point distinguer l'Hellène pur de l'Hellène contaminé, mais ils poussèrent à la contagion de l'Asie<sup>588</sup>.

Comprendre ces textes nécessite un effort de jugement et de contextualisation. Leur antisémitisme est si radical et inexplicable qu'il menace d'entraver l'analyse critique. Comment peut-on rejeter Rome par antisémitisme ? D'après nous, ces textes datent de la période païenne de Maurras, période qui se manifeste aussi dans les contes du *Chemin de Paradis*. Dans ces contes, on propose à un riche païen de revenir sur terre après sa mort. Celui-ci refuse à cause du Christ qui a « mis les premiers au-dessous des derniers<sup>589</sup> » et rendu le monde instable. À ce moment pour Maurras, le pire fléau n'est pas le sémitisme mais le christianisme, ce qui permet de faire la transition avec Rome, comme nous allons le voir.

---

<sup>587</sup> *Anthinéa*, I, 3, « Athènes antique », 15. Nous ne reprenons pas ici les variantes stylistiques du texte de 1912.

<sup>588</sup> *Anthinéa*, VI, « L'étang de Marthe », 7. Nous n'avons pas encore trouvé de publication ancienne de ce texte antérieure à *Anthinéa* mais elle est presque certaine. La seule publication antérieure que nous avons trouvée est de juin 1901 dans *La Revue hebdomadaire*, Plon, p. 104-121. Une édition de Strabon, traduite par Amédée Tardieu pour Hachette, et qui est la source de nombreuses informations de ce chapitre, date de 1890.

<sup>589</sup> *Le Chemin de Paradis*, conte « Les Serviteurs », p. 292.

Les deux extraits d'*Anthinéa* que nous venons de citer, qui n'ont pas été écrits à propos du même voyage, doivent être lus en parallèle. Ils sont construits tous les deux selon le même rythme : d'abord une marque de recul pour faire une pause dans le développement d'un discours, puis une concession en faveur de Rome, qui sait administrer et propager, ensuite une condamnation et enfin une accumulation de griefs introduits par « non seulement ils ne surent point ... mais ». Cette apparence de raisonnement dissimule de nombreux raccourcis. Dans les deux textes, Maurras établit une équation étrange qui associe monothéisme juif et chrétien, Asie et mal radical. L'Asie, source de ce « mal », aurait contaminé « l'Europe<sup>590</sup> » par plusieurs intermédiaires, le judaïsme mais aussi le Christ lui-même, ce « Nazaréen<sup>591</sup> », servi par les évangélistes, « quatre juifs obscurs<sup>592</sup> », qui ont donné le christianisme. Le monde grec avait résisté à l'influence de l'Asie en repoussant les Perses, il était resté « pur », préservé du « mal » d'Alexandrie. Les Romains non seulement n'ont pas su « guérir » la Grèce des cultes asiatiques, n'ont pas su « distinguer l'Hellène pur de l'Hellène contaminé » mais la christianisation de l'Empire romain a libéré et propagé le mal asiatique dans le monde entier. Ces extraits laissent la raison sur la faim. Le mal radical semble désormais partout : c'est peut-être cette angoisse qui explique la violence du propos. Il est pourtant difficile de préciser de quel mal il s'agit : luxe, débauche, verbiage, monothéisme ? Maurras ne le dit pas, peut-être simplement parce que le mal ne désigne pas un mauvais comportement mais toute influence étrangère, aliénante, mauvaise en soi. Rome aurait donc propagé l'étranger à travers le monde méditerranéen et dénaturé l'humanité : ce constat angoissant n'a finalement pas beaucoup de sens.

Dans ces extraits, Rome n'a aucun trait propre, elle est un contenant sans contenu. À la suite de nombreux philosophes qui ne s'intéressent qu'à la Grèce, notamment allemands, Maurras suppose ici que Rome n'a pas produit de pensée. Rome n'aurait fait que traduire et donc trahir la Grèce. Maurras connaît ce sentiment d'infériorité développé par les Romains eux-mêmes, d'abord linguistique puis philosophique. Il remarque « combien le vocabulaire latin (si bien fait cependant et [...] si fidèlement calqué sur les types grecs) semble décoloré et presque sans douceur auprès du modèle<sup>593</sup> ! » Lucrèce s'était plaint de l'*egestas Latinae linguae*<sup>594</sup>, indigence de la langue latine, pour traduire les concepts grecs. Néanmoins, entre se plaindre de cette difficulté et penser que la traduction du grec au latin est « tragique » parce que celle-ci « constitue le passage d'une langue qui par essence est capable de dire l'être à une langue qui, de manière tout aussi

---

<sup>590</sup> Maurras semble employer autant « Europe » qu'« Occident » pour désigner le monde cher à ses yeux, par opposition à « Asie » et « Orient ».

<sup>591</sup> *Anthinéa*, 1901, I, III « Athènes antique », 16.

<sup>592</sup> *Le Chemin de Paradis*, 1895, p. XXX.

<sup>593</sup> *Anthinéa*, I, II, « La ville moderne », 5.

<sup>594</sup> *De Natura Rerum*, I, 140.

essentielle, en est incapable », il y a un fossé. Avec les autres grands philosophes de Rome, Cicéron et Sénèque, Lucrèce a bien été confronté au problème de la traduction des concepts grecs, ce qui ne veut pas dire que ces philosophes n'aient rien inventé<sup>595</sup>.

Cependant, la puissance politique de Rome ne peut laisser Maurras indifférent. On le voit en 1898, date du voyage à Londres :

L'adoration un peu brutale des Romains pour la déesse Rome eut peut-être ce caractère d'égoïsme : hommes d'État par-dessus tout, ils mettaient sur l'autel leur œuvre envisagée comme volonté créatrice et comme objet créé. Athènes ne s'adorait point sans la mâle pudeur et l'humilité que prescrit une intelligence profonde<sup>596</sup>.

La comparaison entre Rome et la Grèce est moins violente mais toujours aussi peu flatteuse pour Rome. Les Romains ont été des hommes volontaires, des « hommes d'État », « un peu » brutaux, mais infiniment au-dessous de l'« intelligence profonde » des Grecs. Maurras ne reprend donc pas l'idée de Maistre et Comte selon laquelle la Grèce a perdu le combat face à Rome pour un problème logique. La vision de l'histoire est ici plus pessimiste. Ceux qui avaient la raison ont perdu la bataille face à ceux qui avaient la force.

Le calcul est rapide à faire : si l'on veut faire de la politique, il faut privilégier le modèle romain au modèle grec. Or l'attraction politique se développe de plus en plus dans la pensée et la vie de Maurras. En 1901, dans la préface que Maurras écrit spécialement pour la publication du recueil, l'articulation entre Rome et la Grèce n'est déjà plus la même :

[Les] graves Romains [...] embrassèrent l'hellénisme comme le plus doux des devoirs envers la haute humanité [...]. Ils ont voulu se mêler au corps de la Grèce. Nous avons mieux à faire qu'à les en écarter. Tous les grands hommes de la France ont continué ce mélange.

Ici le « mélange » paraît bon, il n'est plus question d'Orient ou de monothéisme. Les Romains se sont intéressés aux Grecs comme les « grands hommes de la France ». Il est bon de « continuer » comme eux. Ils n'ont rien inventé, mais on peut tout de même louer leur *gravitas*. L'héritage philosophique de la Grèce est laissé à d'autres, les Allemands s'ils le veulent, parce que le rôle de la France est ailleurs. Presque en même temps, Maurras écrit dans *Le Figaro* que la France est une « œuvre d'art politique » et que les Romains sont de « bons ouvriers<sup>597</sup> », .

En 1906, dans un texte que nous avons déjà cité et qui sera intitulé « Je suis Romain », Rome va être investie de nouvelles qualités. Maurras utilise cette fois l'accumulation au service de l'éloge de Rome : « Par ce trésor dont elle a reçu d'Athènes et transmis à notre Paris le dépôt,

---

<sup>595</sup> Ce sujet a été un des grands thèmes du séminaire de Carlos Lévy à la Sorbonne. Une excellente introduction se trouve dans l'article de Carlos Lévy, « Philosopher à Rome », *Le concept de nature à Rome – la physique*, Presses de l'École normale Supérieure, 1996, p. 7 à 19. Pour une bibliographie récente, voir les pages 4 à 8 de *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, 2012, de Pierre Vesperini.

<sup>596</sup> *Anthinéa*, I, IV « Le musée britannique », 9.

<sup>597</sup> « Notes d'un royaliste – La maison de France », *Le Figaro*, 1<sup>er</sup> octobre 1901.

Rome signifie sans conteste la civilisation de l'humanité<sup>598</sup>. » Cette phrase très dense appelle plusieurs remarques. Le fait historique n'a pas changé, mais le vocabulaire de Maurras a radicalement changé. Rome a « transmis » un « trésor » et non pas « propagé l'hellénisme ». « Transmettre » signifie faire un effort de conservation, de sélection, d'adaptation au public, alors que « propager » n'est que lancer dans toutes les directions. Une lignée précise s'installe, d'Athènes à Paris par l'intermédiaire de Rome. Il ne s'agit pas de vanter Paris comme la seule héritière de la Grèce, mais d'admirer la modestie avec laquelle Paris a reçu ce « dépôt ». Il n'est plus question de « sémitisme » ou de christianisme, parce que la culture n'est pas la religion. Rome devient un modèle de « civilisation » parce que Maurras a mis la transmission au cœur de sa réflexion sur la civilisation : la qualité d'une civilisation se mesure à la quantité de ce qu'elle transmet, d'après l'article de 1901 « Qu'est-ce que la Civilisation<sup>599</sup> ? ».

Nous voyons une nouvelle fois que l'étude de la réception de l'Antiquité n'est pas un outil servant à l'érudition mais à l'interprétation. Une lecture fine des textes de Maurras sur l'Antiquité permet de dater et de distinguer précisément les différentes strates de son évolution personnelle. Nous voyons que l'évolution du discours de Maurras n'est pas due à un mouvement d'humeur mais à une évolution profonde de sa pensée politique. Maurras avait commencé sa carrière de journaliste en faisant des comptes-rendus de livres philosophiques, il se tourne de plus en plus vers l'actualité politique. Maurras avait commencé pessimiste, il devient optimiste. Par opposition à Maistre et Comte, qui mettent Rome et la Grèce dans une balance dont un seul doit sortir vainqueur, Maurras réussit le tour de force de revaloriser Rome sans dévaloriser la Grèce. L'histoire n'est pas nécessairement un processus rationnel et continu, qui donne raison à l'un et tort à l'autre : la Grèce a brillé pour sa pensée et Rome par ses constructions, il est vain de chercher qui est supérieur entre la philosophie et la politique.

Pour conclure, nous voyons dans cette partie que la conquête de la Grèce par Rome est traitée par nos auteurs comme un symbole. Nos auteurs ne s'intéressent pas précisément aux dates de la conquête militaire ni à la forme de régime républicain qui a permis de vaincre la Grèce. Certes Maistre préfère le régime de l'Empire romain, mais il n'établit pas de lien entre la République romaine et les expériences de démocratie française. Il ne déteste pas la République romaine, peut-être parce qu'elle a été instaurée sur les conseils d'oracles religieux<sup>600</sup>, et non pas suite à une Révolution philosophique. Comte différencie République et Empire mais sans porter

---

<sup>598</sup> « Barbares et Romains », *L'Action française, revue bi-mensuelle*, 15 décembre 1906, p. 724. Les rééditions donnent une version de cette phrase légèrement différente au niveau du style : « Par ce trésor dont elle a reçu d'Athènes et transmis le dépôt à notre Paris, Rome signifie sans conteste la civilisation et l'humanité. »

<sup>599</sup> « Qu'est-ce que la Civilisation ? », *Gazette de France*, 9 septembre 1901.

<sup>600</sup> Tite-Live, *Ab Urbe condita*, I, 56.

de jugement de valeur par rapport à la conquête de la Grèce<sup>601</sup>. Un des deux violents extraits de Maurras contre Rome est même suscité par la vue du buste de l'Empereur Hadrien dans le musée d'Athènes. Cette opposition des deux régimes n'est donc pas très significative pour eux. La conquête de la Grèce n'est pas seulement un événement historique, mais c'est un paradoxe pour la pensée et un défi pour l'écriture.

Nous venons d'évoquer un sujet fondamental qui mérite de plus amples développements : l'articulation entre le christianisme et la pensée grecque et romaine.

### Paganisme et christianisme

La réception de l'Antiquité par le christianisme est sans doute un sujet encore plus complexe et passionnant. Nos auteurs se montrent encore une fois experts sur ce sujet, bien plus experts que de nombreux contemporains qui s'étonnent encore du fait que les auteurs chrétiens ont si longtemps admiré l'Antiquité païenne. Pour nos trois auteurs, le christianisme et le paganisme ne s'opposent pas radicalement, ils peuvent être articulés de nombreuses façons et il est même difficile d'aborder l'Antiquité en dehors de tout modèle chrétien. Nous avons déjà vu quelle place les classiques occupaient dans l'enseignement jésuite et quelle place l'enseignement jésuite occupait dans la formation de nos auteurs. Nos auteurs sont-ils donc conscients de ce filtre religieux ? Le réactivent-ils ou le mettent-ils à distance ?

Avant de pouvoir articuler ces deux notions, définissons le mot de « paganisme ». Celui-ci a trois sens, un sens religieux, un sens philosophique et un sens culturel. Au sens propre, le « paganisme » désigne des pratiques de sacrifices d'animaux, de consultation d'oracles et de cérémonies pour les dieux ; il désigne deuxièmement non pas une croyance qui s'opposerait à une absence de croyance, l'athéisme étant très marginal dans l'Antiquité, mais une manière de concevoir le divin, une manière qui relève de la pensée. Le paganisme est polythéiste et panthéiste : le divin païen se manifeste dans les phénomènes divers de la nature, c'est-à-dire d'une part de manière éclatée, contradictoire et plurielle et d'autre part de manière tangible, objective, physique. Troisièmement le paganisme désigne la culture de l'Antiquité, le goût pour les mythes, les statues et les temples, l'habitude de personnifier les éléments et les idées.

---

<sup>601</sup> « Ces deux phases presque égales, l'une éminemment progressive, l'autre essentiellement conservatrice, ont eu chacune beaucoup d'efficacité sociale pour l'ensemble de la préparation occidentale. Si nous devons à la première la salutaire domination qui comprima partout des guerres stériles et pourtant continues, nous sommes redevables à l'autre des bienfaits civils de cette incorporation politique, d'après l'uniforme propagation de l'évolution grecque. »  
*Catéchisme positiviste*

Par rapport à ces trois niveaux de compréhension, on s'aperçoit que c'est surtout le premier qui est incompatible avec le christianisme. Le deuxième peut poser problème, mais peut être interprété et diminué avec l'aide de la philosophie. Le dernier est entièrement compatible avec une religion monothéiste, quoiqu'en disent les fondamentalistes de toutes les époques<sup>602</sup>. Pour résumer la position de nos auteurs, nous dirons qu'ils privilégient encore une fois la continuité et essaient de minimiser les ruptures entre paganisme et christianisme. Maistre réactive les anciens modèles de compréhension du monde antique par les premiers chrétiens, Comte défend un modèle de progression sans rétroaction et Maurras fait de la religion une question culturelle pour pouvoir faire revivre les antiques. Nous ferons d'abord un point sur les principales lectures chrétiennes de l'Antiquité puis étudierons le rapport de nos auteurs à chacun des trois niveaux du paganisme.

Qu'on puisse remettre en cause l'opposition radicale entre « paganisme » et « christianisme » ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu de conflit entre les deux, et cela depuis l'origine du christianisme. Le christianisme s'est en effet développé dans une société païenne et a été tendu entre deux logiques, une logique d'intégration et une logique de rejet<sup>603</sup>. Les récits de persécution sont bien connus par Maistre. Il pense même que Sénèque a décrit des persécutions de chrétiens<sup>604</sup>. La figure de Justin l'Apologiste est emblématique de ces tensions : bien que cet auteur ait fondé une école philosophique pour expliquer le christianisme aux Romains<sup>605</sup>, il a été torturé et tué par des Romains. Le risque inverse est possible : qu'un chrétien s'approche tant des païens qu'il finisse par ne plus être reconnu par les chrétiens. La principale source antique de Maistre sur le sujet de la réception chrétienne de l'Antiquité est Origène, chrétien qui a polémique contre un païen mais dont plusieurs pensées ont été rejetées par des conciles<sup>606</sup>. Maistre cite par ailleurs d'autres Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie, saint Augustin, saint Jérôme qui ont développé des outils conceptuels pour rapprocher le paganisme du christianisme.

Cette question n'a pas été posée seulement aux débuts du christianisme, mais elle a été ravivée par la Renaissance et l'humanisme. Le Moyen Âge vivait dans une continuité naïve avec l'Antiquité, qui a été remise en question par l'humanisme, comme l'a écrit l'historien Philippe

---

<sup>602</sup> Nous pensons à l'analyse d'Olivier Roy dans *La Sainte Ignorance - Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008.

<sup>603</sup> La bibliographie sur ce sujet ne relève pas de la littérature ni même de l'histoire mais plutôt de l'enseignement religieux, ce qui la rend difficile à maîtriser. Nous avons trouvé une bonne synthèse avec une immense bibliographie dans Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, PUF, 2006.

<sup>604</sup> *JSP*, 9<sup>e</sup> entretien.

<sup>605</sup> Saint Justin, *Apologies*, présentées par André Wartelle, Études augustiniennes, 1987, p. 20.

<sup>606</sup> Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, p. 474.

Hamon : « Là où le Moyen Âge avait longtemps vécu dans [la] continuité [de l'Antiquité] (déjà sans doute en partie fictive), les XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, en voulant effacer toutes les formes d'altération, font mieux ressortir son étrangeté définitive par rapport au présent<sup>607</sup>. » La période de l'humanisme a été très féconde en fabrication de modèles de réception, notamment chrétiens. Quand Maistre cite l'évêque antique Eusèbe, il cite en réalité Huet<sup>608</sup>, un moderne qui a ravivé par son érudition vertigineuse l'interprétation chrétienne de l'Antiquité entre les XVII<sup>e</sup> e XVIII<sup>e</sup> siècles. L'interprétation chrétienne de Platon a connu un grand succès à la Renaissance. De même, la lecture chrétienne du stoïcisme doit beaucoup à Juste-Lipse<sup>609</sup>, un érudit du XVI<sup>e</sup> siècle.

Les chrétiens de ces deux époques mettent en avant trois raisons principales pour rapprocher le paganisme du christianisme : premièrement en insistant sur leur dimension philosophique partagée. Comme le christianisme et le paganisme ont des enjeux philosophiques, on peut les rapprocher. L'un et l'autre s'intéressent à la raison, au bien, à la nature, au rapport de l'homme au divin. La philosophie antique permet donc d'introduire à la raison, le christianisme vient en second pour amener jusqu'à la vérité révélée. Justin l'Apologiste intègre ainsi Socrate aux chrétiens, parce que pour lui ceux qui ont vécu selon la raison sont chrétiens<sup>610</sup>. De même, Maistre présente Platon comme « la préface humaine de l'Évangile<sup>611</sup> ».

Le deuxième argument est plus historique : le christianisme est venu au moment où le paganisme l'attendait le plus. En effet, les philosophes avaient une vision plus rationnelle de la nature, plus cohérente, plus unifiée grâce au stoïcisme. En outre, les poètes faisaient des prophéties et les soldats en avaient assez de la guerre :

Toute la terre croyait toucher au moment d'une révélation heureuse ; la prédiction d'un conquérant qui devait asservir l'univers à sa puissance, embellie par l'imagination des poètes, échauffait les esprits jusqu'à l'enthousiasme ; avertis par les oracles du Paganisme, tous les yeux étaient tournés vers l'Orient d'où l'on attendait ce libérateur<sup>612</sup>.

De même que Dieu a inspiré les prophètes comme Isaïe pour qu'ils annoncent la passion du Christ, de même Dieu a inspiré les païens comme Virgile pour préparer les hommes à accueillir le messie.

Le troisième argument est le moins rationnel pour nous : les païens auraient reçu un enseignement de la part des prophètes juifs. En Égypte, Moïse a pu transmettre son enseignement aux juifs mais aussi aux philosophes égyptiens, parce que les Grecs et les Latins ont

---

<sup>607</sup> Philippe Hamon, *Les Renaissances, 1453-1559*, Belin, [2009], 2014, p. 450. Cet historien professeur à Rennes ne doit pas être confondu avec un autre chercheur qui porte le même nom, spécialiste de littérature à Paris.

<sup>608</sup> *SSP*, note VII du 9<sup>e</sup> entretien.

<sup>609</sup> Cité dans le 6<sup>e</sup> entretien des *SSP* et dans *l'Éclaircissement*.

<sup>610</sup> Saint Justin, *Apologies*, éd. cit., p. 211.

<sup>611</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., 5<sup>e</sup> entretien.

<sup>612</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., note du 11<sup>e</sup> entretien.

fréquenté les Égyptiens. Si le dialogue du *Timée* de Platon est aussi instructif sur la création du monde et la nature de Dieu, c'est parce qu'il a été influencé par l'Égypte<sup>613</sup>. Des connaissances chrétiennes se retrouvent donc chez les philosophes, mais sous forme voilée, soit parce que les philosophes avaient peur d'être persécutés, soit parce qu'ils ont mal compris ce qu'on leur a transmis. Quand Maistre souligne la saleté du paganisme, son « état de *putréfaction*<sup>614</sup> », ce « Paganisme qui étincelle de vérités, mais toutes altérées et déplacées<sup>615</sup> », il pense à ce voyage imparfait des connaissances. Cette interprétation a été très partagée depuis Clément d'Alexandrie – qui pense que les Grecs ne se sont pas seulement inspirés des doctrines hébraïques, mais qu'ils les ont volées sans le dire, parce qu'ils sont orgueilleux et ne veulent pas reconnaître leurs dettes<sup>616</sup> – jusqu'aux érudits des siècles modernes comme Huet. Elle est aujourd'hui largement rejetée, parce qu'elle s'appuie sur des rapprochements contestables et sur de nombreux textes dont la fausseté a été prouvée ensuite, comme les lettres de Platon et de Sénèque<sup>617</sup>, les écrits d'Hermès Trismégiste qui serait un autre nom du dieu égyptien Thot et du prophète juif Moïse.

Comme nous l'avons vu, la réception de Maistre conserve des traces de ces trois arguments. Pour être précis, c'est surtout le premier argument et le deuxième qui se retrouvent chez lui, le philosophique et l'historique, parce que le troisième, le voyageur, devient de plus en plus difficile à soutenir. Il en sera de même chez Comte et Maurras, qui ne reprennent pas du tout ce troisième argument. L'argument voyageur a été tellement critiqué par le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'on ne peut plus le reproduire au XIX<sup>e</sup> siècle :

[La] barbarie du peuple hébreu est une des thèses favorites du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il n'est permis d'accorder à ce peuple aucune science quelconque : [...] il n'avait ni philosophie, ni arts, ni littérature ; jamais, avant une époque très retardée, les nations étrangères n'ont eu la moindre connaissance des livres de Moïse ; et il est très faux que les vérités d'un ordre supérieur qu'on trouve disséminées chez les anciens écrivains du Paganisme dérivent de cette source<sup>618</sup>.

Nous rencontrons une nouvelle liste négative. L'objectif ici est de faire la liste de toutes les qualités qu'on pouvait donner aux juifs avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Le style est à moitié ironique et à moitié indigné. L'on sent que Maistre aurait personnellement envie d'accorder ces qualités aux juifs mais qu'il ne le peut plus, non pas à cause d'une démonstration rationnelle mais à cause d'une interdiction idéologique. On passe en effet de la formule « il n'est permis d'accorder » à « il est très faux que ». Maistre ajoute ensuite :

<sup>613</sup> Platon rapporte le dialogue entre Solon et des prêtres égyptiens dans le *Timée*, 21e sq.

<sup>614</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, *Œuvres*, éd. cit., p. 818.

<sup>615</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, éd. cit. p. 817.

<sup>616</sup> Alain Le Boulluec, « La rencontre de l'hellénisme et de la « philosophie barbare » selon Clément d'Alexandrie », *Alexandrie antique et chrétienne, Origène et Clément*, Institut des études augustiniennes, 2012, p. 88.

<sup>617</sup> Dans la première édition que Maistre possède de Sénèque, de 1628, les lettres à saint Paul font partie du corpus. Voir l'édition Dalechamps (ou Delechampi) et Juges dans le catalogue de sa première bibliothèque, *REM* 9.

<sup>618</sup> *SSP*, 7<sup>e</sup> entretien.

Accordons tout par complaisance : comment se fait-il que cette même nation soit constamment raisonnable, intéressante, pathétique, très souvent même sublime et ravissante dans ses prières<sup>619</sup> ?

Le troisième argument est donc rappelé par Maistre mais de manière détournée, comme suggestion ou question, mais plus comme affirmation. Maistre procède de même avec Sénèque. Comme l'authenticité des lettres de Sénèque à saint Paul a été contestée, il ne peut plus affirmer que ces lettres sont vraies, mais il peut suggérer le rapport de Sénèque à saint Paul en recourant à tous les modes de la probabilité : saint Paul est venu à Rome dans les années 60, Sénèque y vivait aussi ; saint Paul a été jugé en procès, et comme les Romains parlaient entre eux, Sénèque a pu en entendre parler :

Pensez-vous qu'une telle prédication ait pu échapper à Sénèque qui avait alors soixante ans ? Et lorsque depuis, traduit au moins deux fois devant les tribunaux pour la doctrine qu'il enseignait, Paul se défendit publiquement et fut absous, pensez-vous que ces événements n'aient pas rendu sa prédication et plus célèbre et plus puissante ? Tous ceux qui ont la moindre connaissance de l'Antiquité savent que le Christianisme, dans son berceau, était pour les Chrétiens une *initiation*, et pour les autres un *système*, une *secte* philosophique ou théurgique. Tout le monde sait combien on était alors avide d'opinions nouvelles : il n'est pas même permis d'imaginer que Sénèque n'ait point eu connaissance de l'enseignement de saint Paul ; et la démonstration est achevée par la lecture de ses ouvrages, où il parle de Dieu et de l'homme d'une manière toute nouvelle<sup>620</sup>.

Cette citation est remarquable par son mouvement. Après une série de questions et de suggestions, Maistre parle de « démonstration ». Il mêle l'argument voyageur douteux à l'argument historique – Sénèque a vécu au même moment que saint Paul –, et à l'argument philosophique – Sénèque est un philosophe qui doit connaître tous les systèmes philosophiques de son temps –, plus recevables.

Que reste-t-il de ces articulations chez nos auteurs ? Maistre est le plus complet sur ce sujet. Comme il est aussi le plus chrétien des trois, il est aussi le plus prudent, conscient des risques d'hérésies. Il n'identifie pas le Christ aux dieux grecs qui prennent des formes humaines par exemple. Il développe beaucoup l'argument philosophique, argument dynamique qui motive son désir de connaissances.

Dans l'*Éclaircissement*, il interprète les actes païens de sacrifice. Le sacrifice qui plaît le plus au divin est celui d'une personne innocente et consentante. Cela vaut autant pour Iphigénie que pour le Christ. Il s'intéresse aux questions philosophiques du polythéisme et du panthéisme. Sa profonde connaissance du stoïcisme latin lui permet d'interpréter les problèmes du polythéisme et du panthéisme. Le stoïcisme est un jalon important pour passer du polythéisme au monothéisme avant même la Révélation chrétienne. Il avait développé une approche plus

---

<sup>619</sup> SSP, 7<sup>e</sup> entretien.

<sup>620</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 716.

philosophique de la nature, plus unifiée et pensait qu'on pouvait attribuer à une source commune rationnelle l'ensemble des phénomènes de la nature. Les différentes divinités du polythéisme devinrent des manières de nommer la même cause, des noms. Cette manière de voir la nature permet aussi de rationaliser le panthéisme. Il ne s'agit plus de dire qu'on fait mal à un dieu si on lance un javelot dans la mer. La nature devient un phénomène rationnel, régulier, régi par des lois que l'homme peut découvrir. Dieu n'est pas la nature, mais la nature est une manifestation de Dieu. Enfin Maistre joue avec les références mythologiques. Partager un banquet c'est cultiver Bacchus, converser avec des amis c'est inviter Minerve. Vénus est sortie de l'eau parce que l'eau donne la vie<sup>621</sup>. La référence à la mythologie relève autant du plaisir de la conversation que de la fine interprétation de l'Antiquité.

On sait que les relations des catholiques avec Auguste Comte ont toujours été difficiles et que Comte est loin de se dire personnellement chrétien. Nous verrons cependant que même si Comte semble mettre à distance la réception chrétienne, il en reprend plusieurs éléments.

Dès le début de sa leçon sur le polythéisme, Comte fait une longue mise au point sur la réception traditionnelle de l'Antiquité. Il la déconstruit entièrement pour poser les bases d'une authentique réception positiviste. La réception chrétienne s'appuie sur une interprétation fondamentalement irrationnelle de l'Antiquité :

Avant tout, je crois devoir avertir que j'envisagerai toujours le polythéisme dans l'acception publique qui lui était communément attribuée, sans m'arrêter à aucune des nombreuses et incohérentes tentatives par lesquelles, chez les modernes surtout, une irrationnelle érudition s'est vainement efforcée, à l'aide d'une vague interprétation symbolique, dont les principes sont presque toujours radicalement arbitraires, de rattacher ces croyances à un prétendu monothéisme antérieur, ou même, ce qui serait encore plus étrange, à quelque système purement physique<sup>622</sup>.

Même si Comte ne veut pas nommer cette réception chrétienne, sa critique est précise et systématique. Comte critique tout ce que nous avons établi : il ne tient pas compte de la distinction entre les niveaux religieux, philosophique et culturel du paganisme, il fait comme s'il n'y avait pas eu de réception chrétienne antique, il anéantit les trois arguments pour rapprocher le christianisme et le paganisme. Sa critique des trois arguments est précise : du point de vue philosophique, l'interprétation chrétienne est « vague », elle repose sur des principes « presque toujours radicalement arbitraires ». L'argument historique projette les croyances des modernes sur un « prétendu monothéisme antérieur ». L'argument voyageur multiplie tellement ses explications « nombreuses et incohérentes » qu'on comprend que ses efforts sont vains.

---

<sup>621</sup> SSP, *Œuvres*, éd. cit., p. 829.

<sup>622</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon, p. 270.

Le polythéisme a été mal compris par l'« interprétation symbolique », qui cherche à déceler un autre système en lui ; il faut retrouver l'« acception publique » de l'époque, la manière qu'avait le plus grand nombre de le comprendre. Le postulat de la réception chrétienne est en réalité élitiste, ce qui éloigne de lui l'intérêt du « vrai sociologue » :

Si jamais ces ténébreuses hypothèses pouvaient devenir moins contradictoires et mieux déterminées, elles ne mériteraient guère plus l'attention du vrai sociologue ; puisque toute religion, surtout à popularité très prononcée, doit évidemment s'apprécier, en dynamique sociale, suivant la manière dont elle était habituellement entendue par les masses, et non d'après le sens plus raffiné qu'ont pu y attacher secrètement quelques initiés : d'autant plus que ces mystérieuses explications n'ont jamais dû être, au fond, qu'une sorte d'anticipation générale des esprits les plus cultivés sur la phase religieuse immédiatement suivante<sup>623</sup>.

L'idée que certains penseurs, qui auraient atteint le sommet de la raison humaine, qui auraient été inspirés secrètement ou auraient voyagé en Orient, ont réinterprété la religion polythéiste n'intéresse pas le « sociologue » qui étudie les « masses ».

Une authentique réception devrait chercher à comprendre les textes originaux et non point s'obstiner à obscurcir le passé lointain :

Cette puérole obstination à obscurcir, sous d'inintelligibles subtilités, le polythéisme, éminemment clair et expressif, que les admirables chants d'Homère, par exemple, nous décrivent avec tant de naïveté, ne provient, sans doute, essentiellement, dans la plupart des cas, que d'une impuissance philosophique à se représenter suffisamment un état mental trop éloigné, surtout en vertu des dispositions trop exclusives que doit inspirer la prépondérance totale du pur monothéisme<sup>624</sup>.

Les textes d'Homère sont assez clairs pour qu'on comprenne le polythéisme en lui-même. On y voit des dieux qui se manifestent aux humains sous différentes formes, humaine, animale ou météorologique, on y voit les dieux se quereller, changer d'avis sous diverses influences. Chercher à comprendre le polythéisme par une interprétation symbolique empêche donc de le comprendre de manière authentique.

La longueur et la précision de la critique de Comte montrent que la réception chrétienne était tout à fait d'actualité en 1841, date de parution de cette leçon. Par opposition à la réception chrétienne, la réception positiviste sera rationnelle, tiendra compte des masses et surmontera l'écart des temps par sa puissance philosophique.

On trouve néanmoins dans tout le *Cours de Philosophie positive* une notion définie par la réception chrétienne de l'Antiquité : l'idée du germe. D'après les premiers chrétiens, Dieu aurait déposé un germe de sa Révélation dans les civilisations antiques. Comte reprend l'idée du germe dans toute son œuvre. Le germe est au centre de sa philosophie de l'histoire. Chaque société est le résultat de la croissance de germes venus de sociétés antérieures et contient en germe son état

---

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> *Ibid.*

futur. Le germe est aussi une notion philosophique. Le temps permet à la pensée de se développer logiquement, à partir de germes d'idées.

Le germe correspond à l'état d'enfance des sociétés et des idées :

En quelque état d'enfance que l'humanité soit considérée, elle manifeste toujours spontanément certains germes primordiaux des principaux pouvoirs politiques, soit temporels ou pratiques, soit même spirituels ou théoriques<sup>625</sup>.

Cette idée de germe permet de mettre en valeur les sociétés les plus anciennes, en soulignant la continuité de celles-ci avec les sociétés postérieures :

[Même] sous le plus grossier fétichisme, la société humaine nous présente inévitablement, d'après une judicieuse analyse, les germes spontanés de tous les plus grands établissements ultérieurs.

Il ne faut pas non plus tout rapporter aux germes initiaux, sans tenir compte des développements ultérieurs :

Considérons d'abord et surtout [l'existence du clergé], dont le vrai caractère, quoique spontanément très prononcé, et, par suite, facile à apprécier avec justesse, a été, dans les trois derniers siècles, profondément obscurci par l'irrationnelle critique, d'abord des protestants, et ensuite des déistes, s'obstinant, d'une manière si puérile, à toujours ramener exclusivement le type de l'organisme chrétien au temps de sa primitive ébauche, comme si les institutions humaines devaient indéfiniment rester à l'état fœtal, et ne devaient pas être, au contraire, principalement jugeables d'après leur pleine maturité, quoique leur essor initial doive constamment renfermer le germe, plus ou moins sensible, de tous les développements ultérieurs, ainsi que les philosophes catholiques l'ont nettement démontré pour le cas actuel<sup>626</sup>.

La métaphore est très développée dans cette citation. Comte parle d'un « organisme chrétien », qui est passé d'un « état fœtal » à un état de « pleine maturité ». L'intérêt qu'on peut porter aux germes ne doit pas faire oublier les « développements ultérieurs », sous peine d'être qualifié d'irrationnel et de puéril. Or les « protestants » et les « déistes » négligent le développement des institutions.

L'organisation sociale des Grecs portait en germe l'existence d'une « classe d'hommes spéculatifs » :

Les philosophes eux-mêmes, dans leurs utopies les plus hasardées, offrant toujours un inévitable reflet du génie dominant de la société contemporaine, ne distinguaient pas davantage entre le règlement des opinions et celui des actions, également confiés à une seule autorité fondamentale ; et, cependant, l'existence régulière de cette classe d'hommes spéculatifs, chez les principales nations grecques, doit être regardée comme le premier germe véritable de cette grande division sociale<sup>627</sup>.

Si les polythéistes n'étaient pas des monothéistes cachés, il ne faut pas non plus en conclure que le monothéisme soit apparu d'un coup. Le monothéisme se trouvait aussi en germe dans la société polythéiste. Les philosophes grecs ont contribué à la chute du polythéisme :

---

<sup>625</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>626</sup> CPP, 54<sup>e</sup> leçon.

<sup>627</sup> CPP, 52<sup>e</sup> leçon.

Quelques étranges aberrations qu'ait dû produire cette nouvelle phase, elle n'était pas, au fond, moins nécessaire que la première à la préparation générale du régime monothéique, non-seulement en accélérant l'universelle décadence du polythéisme, mais aussi comme instituant, à l'insu même de tous les philosophes, un germe indispensable de réorganisation spirituelle, comme je l'expliquerai bientôt<sup>628</sup>.

Le monothéisme est le résultat d'une « préparation » immanente, par les philosophes qui ont apporté un « germe de réorganisation » à la société polythéiste. Comte pense probablement à Socrate, qui était accusé de ne pas honorer la diversité des dieux d'Athènes, parce qu'il avait développé une conception plus philosophique des dieux, non plus capricieux mais rétributeurs. Il développe ici ce qu'il vient d'annoncer :

Sous l'aspect purement intellectuel, la filiation est évidente, et peu contestée, d'après la destination nécessaire et continue de la philosophie grecque à servir graduellement, dès sa première origine, d'organe actif à la décadence irrévocable du polythéisme, afin de préparer spontanément de plus en plus l'inévitable avènement du monothéisme.

Quels sont donc les liens entre le monothéisme et le polythéisme ? Comte développe deux liens, un lien par la conception de la nature et un lien par la conception du divin. En observant la nature, la rationalité des philosophes a découvert « assez de similitudes et de relations entre les phénomènes » :

[Le] sentiment, d'abord vague et confus, de l'existence nécessaire des lois naturelles, alors suscité par la première ébauche rationnelle des vérités géométriques et astronomiques, uniques connaissances réelles déjà accessibles, a pu seul donner enfin une vraie consistance philosophique à la disposition universelle au monothéisme, spontanément produite par le progrès continu de l'esprit d'observation, dont le développement propre, quoique empirique, devait involontairement manifester à tous les yeux assez de similitudes et de relations entre les phénomènes pour tendre à y restreindre de plus en plus l'actualité et la spécialité de l'intervention surnaturelle, qui, ainsi graduellement concentrée, se rapprochait toujours davantage de la simplification monothéique, jusque-là trop antipathique au caractère incohérent des conceptions primitives.

C'est donc par l'intelligence que les philosophes ont compris la régularité du monde :

Si l'instabilité, l'isolement, et la discordance, nécessairement propres aux observations primordiales, ne comportaient nullement, à l'origine, l'unité théologique, qui devait alors sembler absurde, il était également impossible que l'intelligence, suffisamment cultivée, ne finît point par être révoltée de la contradiction directe et générale que devait de plus en plus lui présenter la multitude désordonnée de ces capricieuses divinités, comparée au spectacle, de jour en jour plus fixe et plus régulier, que l'homme commençait à apercevoir peu à peu dans l'ensemble du monde extérieur.

Le deuxième lien réside dans la conception de la divinité. Chez les polythéistes et chez les monothéistes, Dieu connaît à l'avance ce qui va arriver : « la providence des monothéistes n'est réellement autre chose que le destin des polythéistes ». En outre, Comte semble reprendre l'argumentation de Maistre, qui fait des anges et des saints les intermédiaires de Dieu, comme les

---

<sup>628</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

dieux polythéistes étaient subordonnés à Zeus. Le monothéisme n'est pas « absolu », Dieu a des ministres :

[Le] monothéisme absolu, tel que l'entendent nos déistes métaphysiciens, depuis la décadence radicale de toute philosophie théologique, c'est-à-dire, rigoureusement réduit à un seul être surnaturel, sans aucun intermédiaire de lui à l'homme, constitue certainement une pure utopie, nullement praticable, et incapable de fournir jamais la base d'un véritable système religieux, susceptible d'une efficacité réelle, même intellectuelle, surtout morale, et, à plus forte raison, sociale. Toute la transformation essentielle a donc vraiment consisté, en général, à discipliner et à moraliser l'innombrable multitude des dieux, en la subordonnant directement, d'une manière régulière et permanente, à la suprême prépondérance d'une volonté unique, assignant, à son gré, l'office de chaque agent plus ou moins subalterne : c'est ainsi que les masses comprennent le monothéisme ; et elles doivent sans doute mieux sentir que ne peut le faire la subtilité doctorale, envers une conception principalement destinée à leur usage, quand leur instinct repousse à juste titre comme radicalement stérile l'idée d'un dieu sans ministres quelconques<sup>629</sup>.

Le lecteur remarque donc d'étonnantes proximités entre l'analyse de Comte et celle de Maistre. Le Savoyard avait aussi insisté sur la figure de Zeus ou Jupiter comme préfiguration de celle de Dieu :

Tout esprit droit est convaincu par intuition que le mal ne saurait venir d'un Être tout-puissant. Ce fut ce sentiment infaillible qui enseigna jadis au bon sens romain de réunir, comme par un lien nécessaire, les deux titres augustes de TRES-BON et de TRES-GRAND. Cette magnifique expression, quoique née dans le sein du paganisme, a paru si juste, qu'elle a passé dans votre langue religieuse, si délicate et si exclusive. Je vous dirai même en passant qu'il m'est arrivé plus d'une fois de songer que l'inscription antique, IOVI OPTIMO MAXIMO, pourrait se placer tout entière sur le fronton de vos temples latins : car qu'est-ce que IOV-I, sinon IOV-AH<sup>630</sup> ?

On peut même établir un lien étymologique entre le nom romain de Jupiter et le nom hébreu de Jéhovah. Maistre souligne la continuité entre paganisme et christianisme :

Quelle vérité ne se trouve pas dans le paganisme ?

Il est bien vrai qu'il y a plusieurs *dieux* et plusieurs *seigneurs*, tant dans le ciel que sur la terre, et que nous devons aspirer à l'amitié et à la faveur de ces *dieux*.

Mais il est vrai aussi qu'il n'y a qu'un seul Jupiter, qui est le dieu suprême, le dieu qui est le premier<sup>631</sup>.

Dans cette citation, le lecteur ne peut pas distinguer si Maistre parle de l'époque païenne ou chrétienne. Maistre s'appuie-t-il sur une citation de saint Paul pour suggérer qu'il y a aussi plusieurs dieux dans le christianisme ? Ou veut-il dire que le christianisme était en germe dans le paganisme ? La tournure présentative « il est vrai que » recourt à un présent de vérité générale pour énoncer ce qui est vrai en tout temps. Il n'y a plus de paganisme ou de christianisme, il n'y a plus que le vrai éternel.

---

<sup>629</sup> Toutes les citations sont extraites du *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>630</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., 1<sup>er</sup> entretien.

<sup>631</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices*, *Œuvres*, éd. cit., p. 828, chapitre III.

Cette intuition à la limite de l'orthodoxie, que nous avons vue dans les *Soirées* et dans l'*Éclaircissement* est loin d'être isolée chez Maistre, puisqu'elle figure en conclusion de *Du Pape* :

La capitale du paganisme était destinée à devenir celle du christianisme ; et le temple qui, dans cette capitale, concentrait *toutes* les forces de l'idolâtrie, devait réunir *toutes* les lumières de la foi ! TOUS LES SAINTS à la place de TOUS LES DIEUX ! quel sujet intarissable de profondes méditations philosophiques et religieuses ! C'est dans le PANTHEON que le paganisme est rectifié et ramené au système primitif dont il n'était qu'une corruption visible. Le nom de Dieu sans doute est exclusif et incommunicable, cependant *il y a plusieurs DIEUX dans le ciel et sur la terre*. Il y a des intelligences, des natures meilleures, des hommes divinisés. *Les Dieux* du christianisme sont LES SAINTS. Autour de DIEU se rassemblent TOUS LES DIEUX, pour le servir à la place et dans l'ordre qui leur sont assignés<sup>632</sup>.

Ici, il ne s'agit plus d'un rapprochement de mots, mais bien d'un rapprochement des religions. Maistre s'éloigne donc des trois positions plus classiques que nous avons revues précédemment. Il sait bien que le paganisme est une « putréfaction<sup>633</sup> », « que le Paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées ; qu'il suffit de les *nettoyer* pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons<sup>634</sup>. » Mais il préfère insister sur la continuité entre les deux conceptions du divin que sur leur distinction. Comme l'a dit Caroline Armenteros, pour Maistre, « le christianisme non seulement a transmis le paganisme ancien, mais est en harmonie avec lui<sup>635</sup> ».

Seul Maurras se montre intéressé par le premier sens du paganisme, celui de pratique religieuse préchrétienne. Nous avons vu qu'il avait connu une période païenne. Pendant celle-ci et même ensuite, il cultive une attitude ambiguë envers ce paganisme, qu'il dit ne pas adopter, mais avec laquelle il s'amuse beaucoup. Dans *Anthinéa* on le voit prier avec piété certains dieux antiques. En voyant à Londres une belle statue de Cérès, il se met à prier :

Cette Cérès, on peut l'appeler Déméter, car elle est bien la mère grecque des semences, des moissons, du sein de la terre, la force natale des champs ; mais j'éprouve un plaisir particulier à la prier, selon ma coutume, en latin : sa chaste gravité, son attitude simple, l'austère forme de la coiffure, ce pan de voile ramené au-dessus de sa belle tête, me rappellent les traits des saintes matrones latines<sup>636</sup>.

Ces prières<sup>637</sup> sont des moments de liberté et de plaisir. Dans *L'Avenir de l'Intelligence*, il mentionne même avec amusement un sacrifice de bouc :

---

<sup>632</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 361-362.

<sup>633</sup> *Éclaircissement*, *Œuvres*, éd. cit., p. 818, chapitre II.

<sup>634</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 766, onzième entretien.

<sup>635</sup> Caroline Armenteros, *L'Idée française de l'histoire, Joseph de Maistre et sa postérité (1794-1854)*, Classiques Garnier, 2013, p. 148.

<sup>636</sup> *Anthinéa*, chapitre « La naissance de la raison », section II.

<sup>637</sup> On en trouve une autre à la fin du chapitre « Les collines battues du vent » : « L'impression est si forte qu'à voix basse, comme un Ancien, je prie le vent furieux d'épargner, ce soir, ma colline. » La section XVI du chapitre

Tirons notre exemple du plus délicat des sujets, de l'ordre religieux : Ronsard et ses amis pouvaient se réunir pour offrir des libations à Bacchus et aux Muses, ou feindre même de leur immoler un bouc qu'ils chargeaient de bandelettes et de guirlandes. Quand il conte cette histoire de sa jeunesse, et d'un temps où la querelle de religion n'existait pas encore, le poète a bien soin de spécifier que c'était par amusement ; on n'avait pas songé, en se couronnant des fleurs de la fable, à faire vraiment les païens, non plus qu'à s'écarter des doctrines de l'Évangile<sup>638</sup>.

Maurras a donc une acception si large du mot « culture » qu'il intègre finalement le premier sens du paganisme, tel que nous l'avons défini, aussi facilement que le dernier. Il se montre en effet intéressé par la définition culturelle du paganisme. Il voit dans les dieux païens une série de personnification des pensées et des sentiments :

Ma thèse est que la religion grecque et latine, étant, en somme, une religion naturaliste (quelles qu'en aient été les origines historiques, on ne peut nier en effet qu'Apollon, Vénus, Cypris, Jupiter, sans cesser d'être des personnages très vivants, figurent des pensées et des sentiments généraux), la grande poésie trouvera toujours dans cette religion, interprétée, sentie, *crue* éternellement, des types, des symboles d'une utilité admirable<sup>639</sup>.

Le paganisme est un réservoir pour la poésie, « d'une utilité admirable ». Malheureusement cette acception du paganisme a été vite rendue impossible, non seulement pour Ronsard mais pour Maurras. L'abbé Penon se moque de lui sur le même sujet : « N'irez-vous point, comme je ne sais plus quel poète de la Pléiade, jusqu'à immoler des victimes à vos divinités grecques<sup>640</sup> ? »

Maurras avait expliqué sa position à l'abbé dès 1894. Il faisait un lien tout à fait conscient entre paganisme et christianisme, avec le même sentiment de continuité que nous avons vu chez Maistre et Comte. On remarquera néanmoins l'opposition qu'il introduit entre l'utile et le vrai :

Je crois bien que vous avez pris pour une plaisanterie, l'autre mois, mon mot que « le catholicisme, je l'admets tout entier, et avec passion, sauf le déisme qui y est enfermé ». Et cependant vous savez bien que tel est le vrai fond de ma pensée. Socialement, moralement, esthétiquement, le catholicisme me semble non seulement la plus belle mais bien la seule synthèse subjective, et le reproche que je fais à Comte tous les jours est de l'avoir bien vu et de ne s'y être pas assez arrêté. Le polythéisme antique était peut-être plus voisin de la vérité profonde ; mais par la multiplicité même de ses dieux, par son essence, il serait infiniment dangereux pour notre barbarie moderne. Le catholicisme, qui échappe à tous les inconvénients du déisme judéo-protestant, peut seul donner une discipline, une règle aux esprits. Son dogme invariable et divers à la fois s'adapte à toutes les sortes d'âmes ; des pratiques du scapulaire et du rosaire aux exaltations des mystiques et aux intellectualités théologiques de la *Somme [théologique]*, il a des cercles, des degrés superposés les uns aux autres et qui tous peuvent donner aux hommes une grande paix<sup>641</sup>.

Maurras reprend des termes de Comte comme « synthèse subjective » ou « multiplicité ». Il donne une supériorité philosophique au paganisme, qui serait « plus voisin de la vérité profonde »

---

« Athènes antique » ressemble aussi à un culte païen : « Mais les nuits de l'Attique ne sont jamais tout à fait sombres. Je fis un mouvement. La fluide clarté que développaient les étoiles me désigna avec insistance et autorité, sur un morceau de marbre pâle, ce mot, inscrit en lettres majuscules, ΧΟΡΟΣ. »

<sup>638</sup> *L'Avenir de l'intelligence*, Robert Laffont, 2018, p. 603.

<sup>639</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 418-419.

<sup>640</sup> *Dieu et le roi*, éd. cit., p. 414, lettre du 10 juillet 1896.

<sup>641</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 399, lettre du 8 décembre 1894.

mais une supériorité pratique et politique au catholicisme, qui donne une « discipline » au plus grand nombre.

Comte comprenait la question de l'articulation entre paganisme et christianisme comme une évolution logique de l'intelligence, Maistre comme une pensée fulgurante, venue de Dieu ou de la nature éternelle, ou des deux, Maurras comme un progrès pratique.

L'insistance sur la continuité entre paganisme et christianisme a deux conséquences, sur le rejet du protestantisme et sur la révélation.

À propos du protestantisme, on peut se demander si l'insistance sur la continuité entre la Rome antique et la Rome chrétienne a entraîné la critique des protestants ou si c'est l'inverse. Maistre s'est peut-être investi dans l'étude du paganisme par cette question d'actualité qui l'a frappé et qui lui posait question, notamment en Russie. Maistre lie l'actualité de la Russie avec l'antique distinction entre la Grèce et Rome. Pour Maistre, l'anglicanisme et l'orthodoxie russe n'ont pas de consistance, ils sont appelés à se clarifier, soit comme catholiques, soit comme protestants. Les protestants refusent l'unité romaine : « Qu'est-ce qu'un protestant ? C'est un homme qui *proteste* ; [...] toutes les sociétés séparées se réunissent dans la haine de l'unité qui les écrase. Chacune d'elles a donc écrit sur ses drapeaux : Tout ennemi de Rome est mon ami<sup>642</sup>. » Les catholiques sont donc avec Rome ; les protestants sont contre l'unité, et donc pour la division grecque.

Le clergé russe proteste contre les livres catholiques, il est donc protestant : « Le clergé n'étudie dans tout le cours de son éducation ecclésiastique que des livres protestants ; une habitude haineuse l'écarte des livres catholiques<sup>643</sup>. » Quand le livre catholique de l'archevêque Méthode paraît donc en latin en 1805, il a peu de chance d'être lu et compris<sup>644</sup>, ce qui explique pourquoi Maistre lui répond en latin dans un long texte *Animadversiones in librum Methodii*. Le rapport à l'Antiquité est donc conditionné par une querelle récente.

Maistre ne va pas jusqu'à établir le calcul de Maurras qui établit que le catholicisme est égal au christianisme plus le paganisme. Cette idée peut se rejoindre avec un des siennes néanmoins, que les protestants insisteraient moins sur la continuité entre paganisme et christianisme, parce qu'ils n'acceptent pas le culte des saints. Cela explique la proposition circonstancielle « quoique protestant » dans la phrase suivante : « Bacon, quoique protestant, n'a pu se dispenser d'arrêter

---

<sup>642</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 301.

<sup>643</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 303.

<sup>644</sup> *Ibid.*

son œil observateur sur ce grand nombre de Saints (moines surtout et solitaires) que Dieu a favorisés d'une longue vie<sup>645</sup>. »

Si Maistre ne pouvait pas l'exprimer, à cause de son adhésion sans doute sincère au catholicisme, Maurras a pu l'écrire : « La chaîne d'idées que j'expose est très suffisamment païenne et chrétienne pour mériter le beau titre de catholique<sup>646</sup> ». Maurras apprécie les scapulaires et chapelets parce qu'ils sont pour lui des « inventions de paganisme catholique<sup>647</sup> ».

Le rapport à la Révélation est plus nettement une conséquence qu'une cause. Maistre ne peut pas dire que la Révélation est un événement mineur. Mais insister sur les continuités conduit à diminuer les ruptures. C'est de cette manière qu'on peut comprendre l'étrange description de l'entrée du Christ au Panthéon, à la fin de *Du Pape* :

Je vois le Christ entrer dans le Panthéon, suivi de ses évangélistes, de ses apôtres, de ses docteurs, de ses martyrs, de ses confesseurs, comme un roi triomphateur entre, suivi des grands de son empire, dans la capitale de son ennemi vaincu et détruit. À son aspect, tous ces dieux-hommes disparaissent devant l'Homme-Dieu. Il sanctifie le Panthéon par sa présence, et l'inonde de sa majesté<sup>648</sup>.

Le lecteur a plus l'impression de voir un héros mythique couvert de peaux de bête ou un Empereur romain triomphant que le Christ, même sur son âne à l'entrée de Jérusalem.

La diminution des ruptures entraîne une dernière conséquence, sur la perception de la Chute de l'Empire romain. Cet événement ne semble pas intéresser nos auteurs, alors qu'il intéresse beaucoup les décadentistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, analysés par Marie-France de Palacio dans *Antiquité latine et décadence*.

Nous avons déjà évoqué l'analyse de Gibbon, qui identifie le christianisme comme la cause du déclin de l'Empire romain. Maurras y fait peut-être allusion dans la section XVI du chapitre « Athènes antique » : « Je sentis pourtant le besoin de courir au grand air pour dissiper le trouble où me jetait ce brusque retour du nouveau monde et du Nazaréen par qui tout l'ancien s'écroula. » Mais Gibbon ne se trouve pas dans les références de Maurras, qui n'a même pas son livre dans sa volumineuse bibliothèque. La fin de l'Empire romain n'est donc pas un sujet en soi et nos auteurs ne sont pas décadentistes.

---

<sup>645</sup> *JSP, Œuvres*, éd. cit., p. 474.

<sup>646</sup> *Le Chemin de Paradis*, 1895, p. XXVIII.

<sup>647</sup> *Anthinéa*, le Musée des Passions humains de Florence, chapitre 4 : « les inventions du paganisme catholique cher aux gens du midi. Les chapelets et les médailles ne manquent pas. »

<sup>648</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 363.

## La querelle des Anciens et des Modernes

Le troisième moment important dans la réception de l'Antiquité est celui du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette réception fait moins polémique que la réception chrétienne. Boileau, La Bruyère, Racine, Fénelon font incontestablement partie des auteurs favorisés de nos auteurs, à l'inverse de Perrault et d'Houdar de la Motte qui ont été faciles à oublier. Il est donc entendu que nos auteurs sont spontanément des partisans des Anciens, partisans de ceux qui ont pris parti pour les Anciens dans la querelle des Anciens et des Modernes. Nous verrons que la question est plus complexe chez Comte.

Dans l'œuvre de Maistre, nous retrouvons tout à fait la critique qu'avait adressée Noémi Hepp aux Modernes dans son *Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle*<sup>649</sup>. Les Modernes croient être des géants juchés sur des épaules de nain pour deux raisons : leur ignorance et leur orgueil. L'ambition de faire du nouveau est une vaine prétention, l'originalité est bien souvent le masque du conformisme et de l'ignorance. Le Moderne qui reçoit le plus les foudres anciennes de Maistre est peut-être le philosophe du XVII<sup>e</sup> siècle Francis Bacon. Les reproches que lui adresse Maistre dans son *Examen de la philosophie de Bacon* font tout à fait penser à ceux des Anciens contre les Modernes. La réception la plus hostile à l'Antiquité n'est pas la plus critique mais la plus silencieuse : notre adage se confirme par l'œuvre de Bacon. Ce philosophe anglais a cru innover parce qu'il connaissait mal les Anciens. Au lieu de découvrir des lois de la nature, il s'est humilié en présentant comme nouvelles des découvertes qui dataient de l'Antiquité.

Dès le commencement du texte, Maistre présente Bacon comme un Moderne, qui prétend à la nouveauté et méprise les Anciens : Bacon « a manifesté la prétention, renouvelée de nos jours de *refaire l'entendement humain* et de lui présenter un *nouvel instrument*, fait pour procurer au genre humain des succès inaccessibles à l'ancienne méthode ». Maistre est conscient que cette attitude prétendument novatrice de Bacon est de plus en plus partagée. Il l'attribue aux deux causes que nous avons déjà indiquées, l'ignorance et l'orgueil :

L'erreur de Bacon sur ce point avait deux sources : en premier lieu l'ignorance, qui le rendait étranger à toutes les branches des sciences naturelles ; et, de plus, ce malheureux orgueil caché dans les replis du cœur humain, qui porte l'homme, même sans qu'il s'en aperçoive, à dédaigner tout ce qu'il ne sait pas, tout ce qu'il ne comprend pas, tout ce qu'il n'aime pas<sup>650</sup>.

Face à lui, Maistre se montre défenseur des Anciens. Un partisan de Bacon a osé dire « que le genre humain avait cherché la vérité pendant deux mille ans avec le syllogisme », alors que Bacon a inventé le raisonnement par induction. Maistre indigné lui répond, en faisant une liste invraisemblable de savants antiques : « Quoi donc ! les astronomes et les mathématiciens grecs,

---

<sup>649</sup> Noémi Hepp, *Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, 1968.

<sup>650</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, OC, t. VI, p. 2.

Archimède, Euclide, Pappus, Diophante, Ératosthène, Hipparque, Ptolémée ; tous ces philosophes, et Platon surtout ; Cicéron et Sénèque chez les Latins [...] ne s'étaient appuyés que sur le syllogisme<sup>651</sup> ! » La critique est si facile qu'on croirait entendre un docte de Molière malmener son auditoire en citant les scientifiques anciens les plus inconnus.

En réalité, les Modernes ne peuvent affirmer de tels propos que parce qu'ils sont des ignorants. Leurs découvertes sont des banalités pour les vrais savants. À propos d'une autre prétendue découverte de Bacon, Maistre écrit : « Belle découverte, vraiment ! c'est la doctrine banale de toute l'antiquité. Sénèque disait tout à l'heure : *Transit aer in humorem* ; c'est donc lui qu'il faudrait admirer ». Les partisans des Anciens sont-ils des partisans de la copie ? Maistre retourne le reproche contre Bacon, qui n'est qu'un « copiste mécanique » et qui ne le sait même pas : « Bacon, d'ailleurs, en disant que le vent n'est qu'un fleuve d'air, n'a fait que copier Sénèque, qui lui-même avait copié Hippocrate<sup>652</sup> ». En outre, les Modernes sont des orgueilleux :

À ce Sénèque, qui exprime la pesanteur absolue et relative de l'eau avec une justesse et une précision admirables, comparez Bacon qui, quatorze siècles après Sénèque, ayant le livre des *Questions naturelles* sous les yeux et le copiant mot à mot, nous dit doctement que la pluie, la neige et la grêle enfin demeurent suspendues et toutes formées dans les hauteurs de l'atmosphère, parce que la pesanteur ne s'étend point jusque-là<sup>653</sup>.

Tout le problème est dans le « doctement », cette manière orgueilleuse de s'affirmer premier découvreur de la vérité.

Maurras de même est un partisan déclaré des anciens, surtout de Mme Dacier et de Racine. Maistre avait écrit que Racine « avait à un si haut degré le sentiment de l'antique<sup>654</sup> ». Maurras définit Racine comme « homéride », fils d'Homère, à la suite de Sophocle :

Parlant de Sophocle, Racine se borne pour toute louange à le mettre dans les imitateurs d'Homère. Que Racine a raison ! Gloire aux seuls homérides ! Ils ont surpris le grand secret qui n'est que d'être naturel en devenant parfait<sup>655</sup>.

Seuls les descendants d'Homère méritent la gloire. La dernière phrase semble plus obscure. Que signifie « être naturel en devenant parfait » ? C'est une allusion au goût pour le « naturel » en vogue au XIX<sup>e</sup> siècle, qui explique que l'engouement pour le XVII<sup>e</sup> siècle est partagé bien au-delà du petit cercle des contre-révolutionnaires.

Maurras a mis aussi au cœur de sa pensée artistique le « point de perfection » de La Bruyère : « Il y a dans l'art un point de perfection comme de bonté et de maturité dans la nature ».

---

<sup>651</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, OC, t. VI, p. 34.

<sup>652</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, OC, t. VI.

<sup>653</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, OC, t. VI.

<sup>654</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 498.

<sup>655</sup> *Anthinéa*, Préface.

Cette citation des *Caractères* se trouve à la fois dans *Le Chemin de Paradis* et dans *Anthinéa*. Pour Maurras, cette idée permet de sortir d'une lecture trop progressiste ou relativiste de l'histoire de l'art, pour atteindre une lecture cyclique. Maurras a cherché à son tour le point de perfection dans l'histoire de l'art grec et français. Le point de perfection grec est le V<sup>e</sup> siècle. Le point de perfection français est le XVII<sup>e</sup> siècle.

Maurras a écrit un texte plus personnel sur la querelle des Anciens et des Modernes, dans laquelle il reconnaît les débats esthétiques de son temps. Ce texte se présente sous la forme d'une lettre à Mme Dacier :

À Madame Dacier,  
Traductrice d'Homère,  
Dans les Champs-Élysées

Madame,

Dans le temps que je vous écris, un de nos vieux poètes, qui est mort depuis trois jours, erre tristement sur la berge du fleuve des Enfers [...]. Dès [que son ombre] arrivera, je vous en prie madame, prenez soin de la conseiller<sup>656</sup>.

Maurras explique alors à Mme Dacier qui sont les critiques à la mode en 1894 et qui est cette ombre qui vient troubler les Enfers : il s'agit de Leconte de Lisle. Maurras avertit Mme Dacier de ne pas se laisser tromper par des fausses apparences : on a dit de Leconte de Lisle qu'il était « en parfaite conformité avec ce que la belle antiquité nous a laissé de plus admirablement pur ». Pour en juger, il lui recopie un poème dont il souligne les imprécisions :

Le vent *respectueux*, parmi leurs tresses *sombres*  
Sur leurs nuques de *marbre* errait en *frémissant* ...

Il lui explique aussi le concept de « littéralité », qui qualifie chez Leconte de Lisle le souhait de traduire les textes grecs au plus précis du grec, sans chercher l'équivalent français, mais en décalquant jusqu'à la graphie grecque. La littéralité fait nommer Achille « Akilleus », les Achéens des « Akhaiens », Clytemnestre « Klytaimnestra ». Cette présentation faussement innocente tourne au blâme virulent. La fidélité au grec ne peut pas être littérale, « transcrire » n'est pas « traduire ». Mme Dacier n'a pas vraiment le choix d'aimer les erreurs et le mauvais goût de Leconte de Lisle. Maurras va jusqu'à lui demander de torturer le poète pour lui faire payer ses mutilations du français. Leconte de Lisle ne pourra rejoindre les Champs Élysées où séjournent Mme Dacier, Pénélope, Andromaque, les « saintes femmes antiques » et les auteurs de bon goût, Ronsard, La Fontaine, Chénier. Il n'ira pas non plus dans le Tartare le plus profond, où bouillent La Motte et ses partisans, ainsi que ceux qui ont été contaminés par la « peste du romantisme<sup>657</sup> ».

---

<sup>656</sup> « Le tombeau du Parnasse contemporain », *GdeF*, 23 Juillet 1894.

<sup>657</sup> Nous citons tout l'extrait sur le problème du romantisme : « Et malgré tout, soyez miséricordieuse à la nouvelle ombre. Il y avait quelque droiture au fond de ses pensées ; ses intentions étaient peut-être dirigées par des étincelles de goût ; certainement ce qu'il tenta était digne d'être approuvé. Ses forces le trahirent, et la corruption

Il faudra guider Leconte de Lisle dans un petit lieu marginal, « dans le vallon âpre et fermé où les lyriques juifs, scandinaves, belges, saxons, mongols et petits russes conversent à l'écart [...] de la gloire d'Homère ». Cette lettre qui commençait comme une conversation aimable se termine en polémique amère.

Maurras connaît donc très bien la querelle des Anciens et des Modernes. Il connaît les auteurs célèbres, La Motte et Mme Dacier, mais aussi leurs défenseurs, comme respectivement l'abbé Jean-François de Pons ou l'abbé Claude-François Fraguier, cités dans le texte. Il fait même une allusion à Perrault, dont il abîme le nom : « Laissez-moi vous le dire, je fus de ces enfants et vous m'avez charmé plus que Perraud [sic] avec ses contes. Mon âge de raison fut justement celui où l'on me donna votre Homère<sup>658</sup>. » Maurras prend explicitement parti pour les Anciens, mais dans le sens inverse de celui de la querelle. Alors que La Motte et Perrault voulaient rendre honnêtes les mœurs décrites dans Homère et supprimer ses bizarreries, Mme Dacier voulait respecter plus le texte originel. Pour Maurras, être partisan des Anciens contre Leconte de Lisle c'est finalement choisir pour un plus grand degré d'adaptation, tenir compte de l'écart des temps, chercher des équivalents au grec plus que le transcrire.

Il existe un dernier débat sur le XVII<sup>e</sup> siècle, celui de Taine. Pour Taine le XVII<sup>e</sup> siècle fait partie des causes de la Révolution, à cause du rationalisme vanté par les auteurs classiques. Maurras a une analyse inverse de la Révolution, qui est pour lui un moment de confusion plus que de rationalité. La rationalité est du côté des classiques, alors que l'irrationnel est romantique et donc révolutionnaire. Maurras conteste donc que les idées du XVII<sup>e</sup> siècle aient contribué à la propagation des idées révolutionnaires. C'est surtout le XVIII<sup>e</sup> siècle qui a amorcé la Révolution française.

Une erreur déplorable, due peut-être à des préjugés de professeur ou d'ancien élève, a conduit notre maître Taine à qualifier de classique l'esprit qui prépara la Révolution. Si l'on y réfléchit, l'antiquité classique eut ici une part infime. La bibliographie révolutionnaire ne comprend guère, en fait de livres classiques, que la *République* de Platon et les *Vies parallèles* de Plutarque ; encore n'y sont-elles que de ce que le Père et Docteur des idées révolutionnaires, J.-J. Rousseau, leur a fait des emprunts de langage plus que de fond<sup>659</sup>.

Comte se démarque de notre corpus sur cette querelle. Sa position est plus ambiguë : il semble donner raison aux Modernes, mais sa vision de l'histoire vise à déconstruire toute prétention à la nouveauté. Le positivisme vise à dépasser la querelle des Anciens et des Modernes, parce que les Modernes du XVII<sup>e</sup> siècle sont déjà en retard sur la vraie modernité.

---

profonde des jours où il vécut. Il fallait le génie d'un Chénier, l'audace d'un Ronsard pour entreprendre nettement en 1850 de résister à la peste du romantisme. Peut-être l'eût-il désiré. Il ne le voulut point. »

<sup>658</sup> « Le tombeau du Parnasse contemporain », art. cit.

<sup>659</sup> *Trois idées politiques*, Champion, 1898, p. 53

Même si Comte se présente régulièrement comme hostile à toute question littéraire, il fait plusieurs allusions précises à la querelle. Cette querelle est importante pour lui, il l'appelle une « grande controverse » et une « fameuse discussion », parce qu'elle est un moment d'émergence de l'idée de progrès. Comte se situe d'emblée du côté des Modernes :

On comprend dès lors quelle devait être [...] l'importance vraiment décisive de la grande controverse, si heureusement agrandie et rationalisée à la fois par l'éminent Fontenelle et le judicieux Perrault, à l'occasion de l'aveugle obstination de certains classiques français à méconnaître le mérite général de la moderne évolution esthétique comparée à l'ancienne<sup>660</sup>.

Cette allusion est assez précise. Comte donne raison à l'« éminent Fontenelle » et au « judicieux Perrault ». Il évoque plus loin Boileau, impuissant à contenir la contestation philosophique. Sa défense des Modernes est nette.

Comte n'accepte pas le postulat des anciens, à savoir que le sommet de l'art a été atteint dans l'Antiquité et ne peut être dépassé. La « moderne évolution esthétique » a du « mérite », le génie esthétique de l'humanité a progressé depuis l'Antiquité. Il consacre une longue discussion sur ce sujet dans la leçon sur le polythéisme :

Sans renouveler la fameuse discussion sur les Anciens et les Modernes, il est impossible de méconnaître les nombreux et éclatants témoignages qui prouvent, avec une irrésistible évidence, que le génie humain n'a nullement baissé au fond, même pendant la prétendue nuit du moyen-âge, surtout en ce qui concerne le premier des beaux-arts, dont le progrès général est, au contraire, incontestable<sup>661</sup>.

Comte passe ensuite en revue plusieurs genres artistiques, en donnant à chaque fois des exemples de noms d'auteurs récents :

Même dans le genre épique, quoique le mode essentiel de conception en ait été jusqu'ici le moins adapté à la nature de la civilisation moderne, on ne saurait certainement citer, en aucun temps, un génie poétique plus fortement organisé que celui de Dante ou de Milton, ni une imagination aussi puissante que celle d'Arioste. Quant à la poésie dramatique, l'énergie spontanée de Shakespeare, l'admirable élévation de Corneille, l'exquise délicatesse de Racine, et l'incomparable originalité de Molière, ne redoutent certainement aucun parallèle antique<sup>662</sup>.

De la part de Comte, on ne peut pas s'attendre à une analyse précise d'une œuvre littéraire, mais reconnaissons tout de même son effort ici pour être précis, en citant des noms propres associés chacun à un qualificatif. La faiblesse des épopées françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles semblait donner raison aux partisans des anciens. Mais « même » dans ce genre, on trouve du « génie » chez les Modernes européens. Comte passe en revue tous les genres sauf le roman, non par mépris mais parce que le roman est un genre nouveau qui ne peut pas être comparé avec les

---

<sup>660</sup> CPP, 56<sup>e</sup> leçon.

<sup>661</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>662</sup> *Ibid.*

productions anciennes<sup>663</sup>. Après la « poésie dramatique », c'est-à-dire le théâtre, il détaille la musique, la peinture, la sculpture et l'architecture. Dans presque tous ces genres, l'art des modernes l'a emporté sur l'art des anciens. La seule exception est la sculpture. Mais le mérite des Anciens en sculpture ne prouve aucune supériorité générale, elle s'explique simplement par les « mœurs » des Anciens, ce que nous pouvons traduire par leur plus grande habitude de voir les corps nus. En architecture aussi, les cathédrales prouvent non seulement une plus grande maîtrise technique des Modernes, mais aussi une plus grande « perfection » esthétique par rapport aux temples anciens.

Cette affirmation de modernité n'est pourtant pas sans paradoxe. Le vocabulaire de Comte, sa façon de mettre en valeur un petit nombre de grands noms sont finalement assez conservateurs. Les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle sont très présents dans la « Bibliothèque du prolétaire ». Comte ne conseille pas du tout aux prolétaires de lire les contes de Perrault ou le théâtre de Diderot, mais bien les grands classiques : à côté de Racine et de La Fontaine, Molière, Corneille et Mme de Lafayette. Même si le corpus de Comte a moins de cohérence que celui de Maistre et de Maurras, c'est toujours le XVII<sup>e</sup> siècle qu'il met à l'honneur.

La distinction entre les partisans des Anciens et des Modernes est-elle toujours pertinente pour comprendre la réception du XVII<sup>e</sup> siècle chez Comte ? Nous avons vu que Comte a pris l'idée de progrès aux Modernes. Nous verrons qu'il prend aux anciens la critique de l'originalité. En réalité, il conteste les termes de la querelle pour montrer que les grands artistes de toutes les époques ont été des positivistes.

Comte n'est pas moins virulent que Maistre contre ceux qui se disent originaux. Pour lui aussi, ce sont des ignorants et des orgueilleux :

C'était une aberration réservée à notre siècle que celle de prétendus poètes se glorifiant systématiquement de leur ignorance scientifique et philosophique, qu'ils tentent vainement d'ériger en garantie d'originalité<sup>664</sup>.

On le voit aussi en science. Même si les modernes l'emportent sur les Anciens par leur plus grande précision, cela ne veut pas dire que les sciences soient des créations modernes. Considérant les progrès des connaissances en biologie, Comte écrit :

[C'est] bien ici, comme à l'égard de toutes les autres facultés scientifiques vraiment primordiales, l'œuvre de l'espèce entière, graduellement développée dans la longue suite des siècles, et non le

---

<sup>663</sup> Comte ne méprise pas le roman, mais il est gêné par son nom : le génie moderne « s'est élevé, dans presque tous les genres déjà créés, au niveau et même au-dessus des plus éminentes productions antiques, indépendamment des nouvelles issues qu'il est parvenu à s'ouvrir par beaucoup d'admirables chefs-d'œuvre, par exemple, dans ces compositions, éminemment modernes, qualifiées du nom impropre de romans : il n'y a eu de diminution réelle que dans l'influence sociale correspondante, d'après les motifs précédemment expliqués. » *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>664</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon.

produit original d'aucun esprit isolé, malgré la frivole et inqualifiable prétention de quelques modernes à se proclamer, ou à se laisser proclamer les vrais créateurs privilégiés de la biologie comparative<sup>665</sup> !

L'« œuvre de l'espèce » l'emporte sur le « produit original » d'un individu. Se présenter comme créateur est une « frivole et inqualifiable prétention ». Les modernes restent des nains juchés sur les épaules de géants, les partisans des anciens ont raison de ne pas croire à l'originalité. Cette nuance ne fait cependant pas de Comte un partisan des anciens. Quelle est l'approche positiviste de ce débat ?

Pour Comte, les grands artistes de toutes les époques pourraient être des positivistes, parce que les grands poètes sont des savants, bien informés des évolutions philosophiques de leur temps :

Il ne serait cependant point nécessaire de remonter jusqu'à l'exemple fondamental d'Homère, et ensuite de Virgile, et en général de tous les grands poètes de l'Antiquité, pour faire ressortir hautement cette condition préalable du développement normal de tout véritable génie poétique, de s'être d'abord intimement familiarisé avec toutes les éminentes conceptions contemporaines. L'observation même des temps modernes la manifeste spontanément de toutes parts, quoiqu'une telle obligation ait dû y devenir plus pénible, par suite d'un développement plus avancé. Dante, Arioste, Shakespeare, etc., étaient certainement au niveau général des connaissances humaines correspondantes, aussi bien que Corneille, Milton, Molière, etc. : tous avaient d'abord trempé leur génie dans la philosophie contemporaine la plus avancée, avant de l'appliquer à la plus éminente poésie<sup>666</sup>.

Nous remarquons que jamais Comte ne parle d'imitation. Les artistes sont « intimement familiarisés », ils ont « trempé leur génie » à la bonne source. Les grands auteurs, même partisans des anciens, n'ont pas imité les anciens, mais ils sont « au niveau », parfaitement conscients de l'état des connaissances de leur époque.

Comment Comte explique-t-il la fécondité du Grand Siècle ? Ce siècle a connu un « mémorable développement », un « admirable mouvement esthétique, et surtout poétique<sup>667</sup> », à un moment de bouleversement européen, alors que le catholicisme est ébranlé par le développement d'une « philosophie négative » qui a engendré le protestantisme :

Au degré déjà atteint par la désorganisation spontanée de l'ancienne discipline mentale, tout ce qui, en un sens quelconque, tendait à provoquer partout l'éveil intellectuel, devait alors nécessairement tourner, en dernier lieu, au profit de l'universelle émancipation des esprits. Mais, en outre, on a justement signalé, à cet égard, la tendance sociale qui, même à leur insu, poussait immédiatement les principaux poètes de cette mémorable époque à concourir, à leur manière, à la grande opération critique : ce caractère, si prononcé chez Molière et La Fontaine, et déjà même chez Corneille, tous plus ou moins initiés aux nouveaux principes philosophiques, se fait sentir aussi jusque chez Racine et Boileau, malgré leur ferveur religieuse, par la direction anti-jésuitique de leur foi janséniste<sup>668</sup>.

---

<sup>665</sup> *CPP*, 40<sup>e</sup> leçon.

<sup>666</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>667</sup> *CPP*, 55<sup>e</sup> leçon.

<sup>668</sup> *CPP*, 55<sup>e</sup> leçon.

Le succès esthétique est en réalité une réaction de défense et d'éveil de la France. Comte explique juste avant cet extrait que la France a été atteinte par une « première inoculation hérétique<sup>669</sup> » mais n'a pas succombé au protestantisme. Le jansénisme a joué le rôle d'un vaccin, éveillant une saine réaction suite à l'introduction d'un corps étranger. L'extrait que nous avons cité, d'une difficulté redoutable, explique d'après nous l'effet du phénomène. Le bouleversement du protestantisme a éveillé l'esprit critique des poètes et a favorisé l'« universelle émancipation des esprits ». Finalement le débat entre les anciens et les modernes n'est pas pertinent parce que Racine et Boileau ont senti le même phénomène que Molière et Corneille, en bons positivistes « plus ou moins initiés » qu'ils étaient. Même Racine et Boileau sont modernes, à cause de la « direction anti-jésuitique de leur foi janséniste ».

Nous voyons donc que Comte connaît parfaitement la querelle des Anciens et des Modernes, qu'il donne globalement raison aux Modernes du point de vue de l'idée de progrès mais qu'il leur conteste toute prétention à l'originalité. Ce que Comte fonde, le positivisme, est certes nouveau mais non pas original : il ne fait que reprendre et continuer la doctrine enseignée par l'histoire de l'humanité.

### Le XVIII<sup>e</sup> siècle

La réception du XVIII<sup>e</sup> siècle est au fondement de la construction de notre corpus. C'est sur ce point que Maistre, Comte et Maurras expriment leur singularité par rapport aux autres auteurs contre-révolutionnaires. Une grande partie des contre-révolutionnaires pense que « la Révolution est fille de l'éducation de collège », c'est-à-dire fille du néoclassicisme, fille du courant favorable à l'Antiquité qui s'est développé au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'abbé Gaume, qui est l'auteur de cet adage, qu'il écrit en caractères majuscules, le développe comme une obsession. À l'appui de sa thèse, il cite un grand nombre de témoins de cette éducation. Sa première citation fait passer l'éducation à l'Antiquité pour un ennemi intérieur :

Par une singulière inconséquence, les monarques et leurs ministres voulant conserver l'autorité absolue, laissaient recevoir à la jeunesse *une éducation républicaine*. Thémistocle, Aristide, Épaminondas, Solon, Cicéron, Caton, Cincinnatus, Scipion, étaient les modèles qu'on lui proposait. Les rois applaudissaient Brutus. Les leçons des sages de l'Antiquité répandues par de savants traducteurs, les législations de Sparte, d'Athènes et de Rome commentées par des politiques éclairés, avaient achevé de changer totalement les idées, les caractères et le langage. *Les institutions étaient monarchiques, et les habitudes républicaines*. Les prétentions et les privilèges étaient aristocratiques, les opinions et les mœurs devenaient démocratiques. Les avocats, tous les hommes de lettres, avec quelque fondement, les clercs les plus obscurs, avec démenche, ne concevaient pas pourquoi ils ne seraient pas des Lycurgues et des Cicérons<sup>670</sup>.

---

<sup>669</sup> CPP, 55<sup>e</sup> leçon. Cette expression est si étrange qu'elle est citée dans le TLFi à l'article « inoculation ».

<sup>670</sup> Gaume, *La Révolution*, Gaume frères, 1856, p. 27-28.

Les monarques « laissaient recevoir à la jeunesse » une éducation destructrice, ils ont presque causé leur propre perte. Le présupposé de cette approche est que l'Antiquité porte naturellement la république et la démocratie : « les leçons des sages de l'Antiquité » feraient naturellement adopter des opinions démocratiques.

Outre Louis-Philippe de Ségur, qui est cité ici, et Gaume, de nombreux auteurs ont pensé ainsi. Chateaubriand écrit : « Le bouleversement total que les Français, et surtout les Jacobins, ont voulu opérer dans les mœurs de leur nation [...] n'a été qu'une imitation de ce que Lycurgue fit dans sa patrie<sup>671</sup> ». Barbey d'Aurevilly refuse également les « insidieux exemples de liberté pris dans des sociétés qui ne ressemblent en rien à notre société actuelle<sup>672</sup> ». Maurras lui-même dans un travail de jeunesse a fait cette association. Le ministère Turgot serait tombé à cause de « théoriciens élevés à l'école de Sparte et de Rome, ne voyant de salut que dans les mesures radicales, ne comprenant rien aux difficultés du gouvernement et aux exigences de la politique<sup>673</sup> ». Mais cette association devient peu à peu pour lui une « erreur déplorable », qu'il décèle aussi chez Taine : « Une erreur déplorable, due peut-être à des préjugés de professeur ou d'ancien élève, a conduit notre maître Taine à qualifier de classique l'esprit qui prépara la Révolution<sup>674</sup>. » Maurras voit parfaitement le problème : Taine est un maître contre-révolutionnaire, mais Taine dénonce le « moule classique »<sup>675</sup> des révolutionnaires, leur « scolastique de pédants débitée avec une emphase d'énergumènes »<sup>676</sup>. L'analyse de Maurras sur ce point est pertinente, c'est bien Taine qui écrit cela :

Car c'est par système et pour simplifier qu'ils s'appauvrissent. En cela, ils suivent le procédé du siècle et les traces de Jean-Jacques Rousseau : leur cadre mental est le moule classique, et ce moule, déjà étroit chez les derniers philosophes, s'est encore étrié chez eux, durci et racorni jusqu'à l'excès. [...] Chacun d'eux, à ses propres yeux, est un Romain, un sauveur, un héros, un grand homme. « J'étais à la tête des étrangers, écrit Anacharsis Clootz dans les tribunes du Palais, en qualité d'ambassadeur du genre humain, et les ministres des tyrans me regardaient d'un air jaloux et mal assuré. » [...] Dans leurs Mémoires et jusque dans leurs épitaphes, Barbaroux, Buzot, Pétion, Roland, Mme Roland se décernent incessamment des brevets de vertu, et, à les en croire, ils sont des personnages de Plutarque<sup>677</sup>.

Tout ce que nous avons étudié jusqu'à présent montre la fausseté d'une telle association. L'Antiquité ne porte pas naturellement à la république et la démocratie. Une grande partie de

---

<sup>671</sup> *Essai sur les révolutions*, dans *Œuvres complètes*, Édition dirigée par Béatrice Didier, Champion, 2009, I-II, chapitre XIII, p. 336.

<sup>672</sup> *De l'histoire*, volume XX de *Les Œuvres et les Hommes*, Slatkine Reprints, 1968, chapitre « La Grèce antique », p. 81.

<sup>673</sup> Lettre fictive de Turgot à Voltaire pour le bac de 1884.

<sup>674</sup> *Trois idées politiques*, note I « De l'esprit classique », 1898, p. 53 ; 1922, p. 269.

<sup>675</sup> Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, p. 321-324.

<sup>676</sup> *Ibid.*

<sup>677</sup> *Ibid.*

l'intérêt que Maistre, Comte et Maurras portent à l'Antiquité s'explique probablement par ce débat de réception : pour eux la Révolution n'est pas fille de l'Antiquité mais repose sur une mauvaise interprétation de l'Antiquité. Comme Maurras l'explique, Gaume, Taine et ici Paul de Leusse ont été trompés par le XVIII<sup>e</sup> siècle :

Ce qui indispose le comte Paul de Leusse contre l'Antiquité grecque et latine, c'est, me semble-t-il, la terminologie politique que leur ont empruntée nos modernes démocrates républicains. Je le prie de se souvenir que ces anarchistes sont, au moins par l'intelligence, des enfants de la Germanie, fussent-ils nés Français d'origine comme Rousseau, Jurieu, Castellion et Calvin, puisqu'ils procèdent de l'esprit politique de la Réforme. Ces Germains ou germanisés nous ont fabriqué une Antiquité à leur mode<sup>678</sup>.

Les régimes politiques antiques ne peuvent plus être compris à cause des amalgames de vocabulaire, comme il l'explique plus loin :

Malgré leur vocabulaire pseudo-latin, on cessera peut-être un jour de traiter la Révolution, le Consulat, l'Empire de choses latines ou classiques : furies désorganisatrices, nées absolument comme le parlementarisme « au fond des forêts » disait Montesquieu. Taine qui eut la gloire de les juger avec exactitude les appelle tout de travers<sup>679</sup>.

C'est Maurras qui formule le plus clairement cette analyse. Qu'en est-il chez Maistre et Comte ? L'exemple de Bacon chez Maistre a montré qu'une mauvaise philosophie provenait d'une mauvaise connaissance de l'Antiquité. Maistre critique régulièrement la réception de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle, par Condillac<sup>680</sup>, par Rousseau<sup>681</sup>. Le court texte renommé de manière posthume le *Contre-Rousseau* montre comment Maistre fait la leçon de l'Antiquité à Rousseau :

Il plut jadis aux épicuriens, ensuite à Lucrèce leur disciple, et de nos jours à Rousseau, de soutenir que l'homme n'est pas un être social ; mais Lucrèce est bien plus modéré que Rousseau. Le premier s'est contenté de soutenir qu'à tout prendre, l'état de nature n'a pas plus d'inconvénient que celui d'association ; au lieu que le citoyen de Genève, qui ne s'arrête jamais sur le chemin de l'erreur, soutient nettement que la société est un abus : il a fait un livre pour le prouver. Marc-Aurèle n'était pas de cet avis lorsqu'il disait qu'« un être est social par là même qu'il est raisonnable<sup>682</sup> ».

Rousseau n'est finalement que l'émule caricatural de Lucrèce. On peut trouver de nombreuses citations disséminées dans son œuvre qui mettent en contradiction les Anciens et les Modernes, mais l'idée que la Révolution serait la fille de l'éducation classique lui reste radicalement étrangère.

---

<sup>678</sup> Maurras, « Études du comte Paul de Leusse », *Devant l'Allemagne éternelle*, p. 8. L'article est probablement antérieur à 1901.

<sup>679</sup> *Ibid.*

<sup>680</sup> *SSP*, 6<sup>e</sup> entretien : « Bientôt son venimeux disciple le saisit à son tour pour le plonger dans les boues de sa grossière *esthétique*. « Les métaphysiciens modernes, nous dit ce dernier, ont assez mis en usage ce terme d'*idées archétypes* (note 1) ». La note indique : « *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. (Sect. III, §5.) Pourquoi *modernes*, puisque le mot archétype est ancien et même antique ? et pourquoi *assez en usage*, puisque l'académie, au mot *archétype*, nous dit que ce mot n'est *guère* en usage que dans l'expression *monde archétype* ? »

<sup>681</sup> Le texte le plus précis est *l'Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau*, OC, t. VII, p. 501 sq.

<sup>682</sup> OC, t. VII, p. 528.

Pour Comte l'association entre la Révolution et le classicisme est contradictoire et superficiel. Il l'explique dans une note de la 46<sup>e</sup> leçon. Cela n'a été valable qu'un temps, au début du romantisme, sur une méprise :

Chacun se souvient que le romantisme s'introduisit en France, dès le commencement de ce siècle, sous les auspices de l'école catholico-féodale, qui se fit longtemps une sorte d'obligation de parti de préconiser les plus monstrueuses aberrations des novateurs littéraires ; tandis que l'école révolutionnaire défendant, au contraire, avec ardeur la vieille légitimité classique, tenta même plus d'une fois de la placer sous la ridicule protection de règlements officiels<sup>683</sup>.

Le premier romantisme, venu d'Allemagne et d'Angleterre, aimait le Moyen Âge et l'irrationalité, alors que les révolutionnaires voulaient retrouver la vertu romaine. Cette lecture se croyait politique :

Une telle méprise ne tenait, sans doute, de part et d'autre, qu'à ce que la littérature romantique se produisit d'abord comme essentiellement vouée à la représentation des temps chrétiens et féodaux, pendant que la littérature classique paraissait exclusivement consacrée à l'antiquité païenne et républicaine<sup>684</sup>.

À présent les choses sont rétablies, les romantiques aiment la république et les classiques aiment la monarchie, parce que c'est le rapport au catholicisme qui est le vrai critère :

Ce rapprochement superficiel, tout à-fait indépendant du vrai caractère fondamental de chaque système littéraire, a néanmoins suffi pour que, les uns en l'honneur et les autres par aversion du catholicisme, aient également fermé les yeux sur l'inconséquence évidente d'une semblable appréciation, comparée aux principes généraux d'autorité absolue ou de liberté indéfinie dont ils s'efforçaient respectivement d'établir la prépondérance politique. La répartition des opinions littéraires commence à s'effectuer sans doute d'une manière plus conforme aux lois ordinaires de l'analogie, en ce sens du moins que l'anarchie politique cesse maintenant de répudier l'anarchie littéraire<sup>685</sup>.

Si l'on apprécie l'autorité en politique, on la cherche aussi en littérature et on aime les classiques. À l'inverse, si l'on cherche la liberté indéfinie en politique, on aime les romans, par curiosité pour les goûts du peuple, par goût pour le bizarre.

Cette analyse reste valable pour le présent, explique Maurras, jusqu'en 1911 :

« *Je suis démocrate et je suis partisan du latin*, propos à demi honorable pour celui qui le tient, ne prouve rien en faveur du latin devant la Démocratie ; ou cela prouve seulement qu'il y a dans les bons esprits des contradictions bienheureuses. Ils n'en vaudraient d'ailleurs que mieux s'ils ne se contredisaient de la sorte. Ajouter que Maximilien Robespierre ou l'abbé Sieyès, ou le comte de Mirabeau, ou Jean-Jacques Rousseau, furent copieusement abreuvés des sources grecques et romaines, cela fait-il que leur principe ne tende à dessécher les sources mêmes où ils avaient bu<sup>686</sup> ?

---

<sup>683</sup> CPP, 46<sup>e</sup> leçon, note 5.

<sup>684</sup> *Ibid.*

<sup>685</sup> *Ibid.*

<sup>686</sup> Article « Démocratie et latin », *Action française*, mai 1911.

Maurras se prononce par conséquence contre la réforme de 1902, qui a « tué l'étude du latin ». On se demande néanmoins s'il s'agit toujours d'une analyse ou alors d'un amalgame. Montfort apporte au ministre Steeg une pétition contre la réforme de 1902, que Steeg refuse :

De quoi M. Montfort s'étonne. Il aurait pu s'expliquer cette indifférence par les origines prussiennes de M. Steeg et par cette sensibilité protestante que les monuments de l'intelligence et de l'art français ne mettent jamais bien à l'aise<sup>687</sup>.

Pour Maurras, tout s'explique facilement : on ne peut être contre le latin que parce qu'on est contre la France, parce qu'on est protestant et prussien. M. Steeg ne veut pas revenir sur la réforme de 1902 pour ces raisons.

### La critique de l'imitation

Après avoir abordé les réceptions historiques et religieuses, il nous faut aborder la réception des principes esthétiques de l'Antiquité. Le principal principe esthétique antique est défini par Aristote et Platon comme la *mimesis*, c'est-à-dire l'imitation. Il s'agissait d'abord d'imiter la nature dans l'œuvre d'art. Cette idée fait penser à l'esthétique réaliste chez les modernes. Mais l'idée de la nature a changé : pour Platon, la vraie nature est l'idéal, non le banal et le laid quotidien. Avec les siècles, la nature est devenue le modèle de la nature, elle s'est éloignée de la nature qu'on peut voir sous les yeux pour désigner les modèles antiques. Ce sont les antiques qui étaient les plus proches de la nature, ce sont eux les modèles de la simplicité, donc si l'on veut imiter la nature, il faut imiter les antiques. Qu'en pensent nos auteurs ?

Comte se livre à l'exposé le plus systématique sur l'imitation. Peu importe l'objet qu'on imite, qu'il soit esthétique, politique ou éducatif, l'imitation a un sens en elle-même. L'imitation est un stade dans le développement de l'homme et de l'humanité. Comte l'expose comme une des lois normales de l'« animalité », de la vie biologique :

La seconde loi, qui, comme dans tous les autres cas, suppose la précédente mais sans en résulter, proclame la tendance de toute fonction intermittente à devenir habituelle ; c'est-à-dire à se reproduire spontanément après la cessation de l'impulsion primitive. Cette loi de l'habitude trouve son complément naturel dans celle de l'imitation, qui n'en est pas vraiment distincte. Suivant la profonde réflexion de Cabanis, l'aptitude à imiter autrui résulte, en effet, de l'aptitude à s'imiter soi-même ; du moins chez toute espèce douée de sympathie<sup>688</sup>.

Les enfants imitent tout comme les premières civilisations imitent. Cette tendance à l'imitation a une implication artistique :

Malgré de vaines distinctions métaphysiques entre l'imitation et l'invention, tous les arts imitent, et tous aussi idéalisent. La réalité fournissant toujours la source naturelle de l'idéalité, l'art est d'abord

---

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> *Catéchisme positiviste*, 3<sup>e</sup> entretien.

purement imitateur. Dans notre enfance, individuelle ou collective, comme chez les animaux, une servile imitation, bornée aux moindres actes, constitue la première manifestation de nos habitudes esthétiques. Mais, malgré les prétentions d'une vanité puérile, la représentation ne reçoit pas maintenant le nom d'art qu'autant qu'elle est embellie, c'est-à-dire perfectionnée, de manière à devenir, au fond, plus fidèle, en faisant mieux ressortir les traits principaux, qu'altérerait d'abord un mélange empirique. C'est en cela que consiste l'idéalisation, qui, depuis les premiers chefs-d'œuvre de l'Antiquité, caractérise de plus en plus l'élaboration esthétique<sup>689</sup>.

Dans ce cas, où l'objet à imiter est proche de soi, l'imitation a un certain mérite. Mais dans le cas où l'objet à imiter est éloigné dans le temps ou l'espace, l'imitation est un grand mal, « servile et dangereuse », « désastreuse », « vaine », comme la qualifie régulièrement Comte :

Au lieu de les inviter à l'imitation d'un passé qui ne comporte aucune reproduction, le positivisme les exhortera [les futurs empereurs] bientôt à mieux apprécier leurs propres avantages<sup>690</sup>.

En particulier, l'imitation de l'Antiquité est une très mauvaise idée. L'association du pouvoir spirituel et temporel avait du sens dans l'Antiquité, mais elle serait « maintenant dangereuse et heureusement impossible » :

Ceux qui, de nos jours, dans leurs étranges pensées de progrès, dictées par une aveugle imitation de l'Antiquité, prétendraient rétablir cette concentration primordiale, alors aussi fondamentale qu'elle serait maintenant dangereuse et heureusement impossible, devraient donc, d'après les explications précédentes, pour être suffisamment conséquents à leurs vains projets, ne pas s'arrêter au monothéisme, naturellement antipathique à un tel régime, et rétrograder de plein saut jusqu'au polythéisme proprement dit, qui en constituait certainement l'indispensable fondement<sup>691</sup>.

Les progressistes, avec leurs « étranges pensées de progrès », sont donc conduits à une aberration à cause de « l'aveugle imitation de l'Antiquité ».

Chez Maistre également, la notion d'imitation inspire rejet et scepticisme. Dans la plupart de ses écrits, Maistre critique cette notion, sauf dans l'occurrence suivante, particulièrement ambiguë :

Les lettres et les arts furent le triomphe de la Grèce. Dans l'un et l'autre genre, elle a découvert le beau ; elle en a fixé les caractères, elle nous en a transmis des modèles qui ne nous ont guère laissé que le mérite de les imiter : il faut toujours faire comme elle, sous peine de mal faire<sup>692</sup>.

Dans ce paragraphe qui fait penser à un manuel d'histoire généraliste, Maistre reconnaît des mérites à la Grèce, qui a fixé les « caractères » du beau et en a transmis les « modèles ». Comment comprendre que le « mérite de les imiter » suive la tournure restrictive, « ne...que » ? Est-ce parce que les modernes sont écrasés sous la supériorité de la Grèce ou parce que le « mérite de les imiter » n'en est pas vraiment un ?

---

<sup>689</sup> *Système de politique positive*, 1854, t. I, p. 288.

<sup>690</sup> *Catéchisme positiviste*, 10<sup>e</sup> entretien.

<sup>691</sup> *CPP*, éd. cit., p. 296, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>692</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 325, IV, 7.

Maistre a développé sa pensée sur l'imitation esthétique dans un ouvrage peu connu et inachevé, les *Six paradoxes à Madame la marquise de Nav...*, que Pierre Glaudes a mis en valeur dans son édition des *Œuvres*. Ce dernier écrit que les *Six paradoxes* sont un « manifeste néoclassique doublé d'un petit traité esthétique résolument conservateur<sup>693</sup> » et que, grâce à eux, « en matière de goût, Maistre jette [...] les principes d'une esthétique réactionnaire<sup>694</sup> ». Néanmoins, leur côté moqueur et léger nous fait douter, Maistre semble rejeter toute doctrine simplement pour faire valoir son bel esprit.

Parmi les six paradoxes, le quatrième que Maistre étudie nous intéresse particulièrement, à savoir que « le beau n'est qu'une convention et une habitude ». Il se demande si le nombre de personnes qui trouvent belle une chose peuvent la rendre belle réellement. Il y évoque Winckelmann avec scepticisme :

Que si le Beau est exclusivement du ressort des *adeptes*, alors il n'y a plus de Beau dans un autre sens ; c'est à dire que le nombre de ces véritables adeptes étant dans une proportion presque nulle avec le reste des hommes, c'est comme si le *Beau* n'était que du ressort des anges. Dans ce cas qu'importe aux hommes ?

Mais, parmi ces adeptes, combien de doutes, de contradictions et d'incertitudes ! Entendez-les, par exemple, parler de l'antique : c'est encore une véritable religion. À les entendre, l'antique a un caractère que les vrais connaisseurs sentent d'abord, et dont nous n'approcherons jamais. Heureusement pour eux, ils jugent ordinairement à coup sûr : ce n'est pas cependant qu'on ne leur ait fait de temps en temps de cruelles niches. Personne n'ignore l'histoire de ce peintre romain (*Casanova*) qui fit *un tableau antique*, et le présenta dûment barbouillé de terre au fameux Winckelmann. L'antiquaire y fut, pris et pensa étouffer de rage<sup>695</sup>.

On connaît Winckelmann pour son goût pour l'Antiquité. Il ne faut pas en déduire que Winckelmann soit partisan des anciens. Maistre se moque de lui comme d'un critique moderne, il se moque du prétendu « vrai connaisseur » qui « sent d'abord », c'est-à-dire qui jugerait vite et bien. Winckelmann a une conception trop mystérieuse de la beauté, trop instinctive, trop romantique peut-être. Winckelmann s'est trompé une fois, donc tout son système est à revoir. Maistre se moque de lui, mais il ne propose rien à la place.

Maistre ne se montre pas non plus partisan inconditionnel des Anciens : « [si] les Anciens revenaient au monde, ils riraient peut-être du culte que nous leur rendons<sup>696</sup> ». Leur principe de l'imitation qui semblait certain soulève aussi d'autres questions :

Il semble que l'*imitation de la nature* offre un principe certain ; malheureusement, il n'en est rien, car c'est précisément cette imitation qui fait naître les plus grandes questions. Il n'est pas vrai, en général, que dans les arts d'imitation il s'agisse d'*imiter la nature*. Il faut l'imiter jusqu'à un certain point et d'une certaine manière. Si l'on passe ces bornes, on s'éloigne du beau en s'approchant de la nature. Si quelqu'un parvenait à imiter sur le plat un tapis de verdure avec des matériaux

---

<sup>693</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 126.

<sup>694</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 130.

<sup>695</sup> *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 158.

<sup>696</sup> *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 161.

convenables au point de tromper un animal qui viendrait brouter, il n'aurait fait qu'une chose *curieuse* ; mais que Claude Lorrain ou Ruysdaël imitent cette même verdure sur une toile verticale avec quelques poudres vertes, jaunes, brunes, délayées dans de l'huile, cette imitation qui sera à mille lieues de la première pour la vérité, sera une *belle chose*, et on la couvrira d'or<sup>697</sup>.

La bonne imitation est donc celle qui se fait avec des poudres sur un plan vertical et la mauvaise celle qui reproduirait l'herbe à l'identique, en utilisant un autre matériau que de l'herbe, sur un plan horizontal. Cette conclusion qui insiste surtout sur les matériaux et les conventions est décevante.

Maistre conclut ce paradoxe sans conclure, en posant d'autres questions, en proposant deux citations qui se contredisent et en déclarant finir « brusquement », « par crainte de glisser hors du paradoxe<sup>698</sup> ». On se demande si Maistre a vraiment trouvé un sujet insondable ou s'il ne l'a pas pris au sérieux. Le sujet de l'art semble inspirer plus de plaisanteries à Maistre que les autres sujets : « Rome passe pour la capitale des beaux-arts. Elle ne l'est que par comparaison ou par préjugé : elle a voulu ressusciter chez elle l'architecture grecque, et cette architecture n'est pas plus grecque que le Pape n'est archonte<sup>699</sup>. » Le rire a des vertus qu'on ne voit pas ici.

Dans d'autres œuvres, Maistre critique l'imitation. Nous l'avons vu dans la toute première citation de notre introduction, qui évoquait les Jeux olympiques modernes et dénonçait le « néant et même le ridicule de cette imitation<sup>700</sup> ». À propos des punitions corporelles dans l'armée, il propose par plaisanterie de recourir au bois du laurier plutôt qu'à celui de la vigne, qui était utilisé chez les Romains, « car les imitations serviles ne valent rien<sup>701</sup> ». À propos des langues modernes, il regrette la disparition du latin comme langue de la science, qui disparaît au profit des langues vulgaires : « Aujourd'hui, toutes les nations de l'Europe par une imitation insensée des insensés, et comme travaillées du mal français, écrivent chacune dans sa propre langue<sup>702</sup> ». L'imitation est donc un principe très négatif, elle est « ridicule », « servile », « insensée », elle est une preuve de conformisme, elle montre une absence de jugement. Cela ne veut pas dire que Maistre soutienne l'innovation ou le goût personnel comme principe de jugement et d'esthétique. Comme chez Comte, il faut sortir de la confrontation entre imitation et innovation. L'imitation ne peut donc tenir lieu de jugement ni d'esthétique.

---

<sup>697</sup> *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 161.

<sup>698</sup> *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 162.

<sup>699</sup> *Six paradoxes*, *Œuvres*, éd. cit., p. 160.

<sup>700</sup> *Essai*, *Œuvres*, éd. cit., p. 392.

<sup>701</sup> *SSP*, *Œuvres*, éd. cit., p. 652.

<sup>702</sup> *Commentaire sur l'ouvrage de Méthode*, OC, t. VIII, p. 437-438. On trouve aussi une allusion intéressante à une critique par La Harpe de l'imitation des Grecs par les Latins dans *l'Examen de la philosophie de Bacon*, OC, t. VI, p. 485-486.

Chez Maurras, la notion d'imitation semble avoir perdu en précision. Quand il parle d'imiter, il ne pense pas directement à la notion classique.

Dans cette occurrence, on trouve un usage classique du terme. Maurras oppose romantiques et classiques :

Les classiques s'efforcent de ressembler à ceux qui réfléchissent dans leurs œuvres les figures de la Beauté ; les romantiques cherchent, avant tout, à manifester leur âme en ce qu'elle a de strictement particulier, c'est-à-dire à la montrer aussi différente que possible de l'âme de leurs proches et de leurs devanciers. [...] Dans la nature, toute passion vraie, justement parce qu'elle éclate et se fait jour par la ligne du moindre effort, s'exprime nécessairement avec une extrême simplicité et une nudité parfaite<sup>703</sup>.

Maurras développe une esthétique de la simplicité antique. Les classiques cherchent simplement la beauté, alors que les romantiques cherchent le « particulier ». Les classiques sont du côté des « figures de la Beauté », de la « nature » et du vrai, alors que les romantiques cherchent le « différent ».

En Toscane, Maurras s'étonne de la laideur des habitants et des tableaux. Cela l'amène à méditer sur le beau :

Les meilleurs artistes de la meilleure époque ont, du reste, laissé une collection complète de laideurs caractéristiques. Ces ouvrages d'un réalisme aigu sont à considérer. Celui qui les a médités s'aperçoit qu'ils ne diffèrent point, quant aux marques du type, d'avec les œuvres les plus idéalistes. Ces dernières nous montrent seulement le type simplifié, remis d'accord avec lui-même et en outre fleuri des parures de la jeunesse<sup>704</sup>.

Maurras considère aussi que la reproduction trop exacte du réel aboutit à la laideur, alors que le beau se trouve dans la simplification.

Ce n'est donc pas par l'imitation qu'on arrive au beau, mais par l'imitation des bons modèles. L'imitation de Molière est « judicieuse et soutenue<sup>705</sup> », mais l'université ne fournit pas un bon modèle pour l'éducation nationale. Son imitation sera « sottise<sup>706</sup> ». L'imitation de Jean-Jacques Rousseau est nécessairement servile<sup>707</sup>.

L'imitation ne désigne pas tant le processus que le résultat :

---

<sup>703</sup> « Les projets de M. Combes », *La Semaine de Paris*, 24 décembre 1895, cité par Leon S. Roudiez, p. 211.

<sup>704</sup> *Anthinéa*, « Le génie toscan », section V.

<sup>705</sup> « Le sens d'un critique peut participer de deux manières de ce bon goût ; naturellement, je l'ai dit, et aussi par l'étude exercée, l'imitation judicieuse et soutenue d'un juste modèle. Du temps qu'il subsistait une compagnie soucieuse d'élégance et de perfection, Molière pouvait écrire avec vraisemblance que, dans les arts, la grande règle était d'abord de plaire, mais de plaire aux honnêtes gens. L'instinct des honnêtes gens de son temps n'était point mauvais ; la moyenne de leurs jugements composait une sorte de règle vivante. » *Prologue d'un essai sur la critique*, 1896.

<sup>706</sup> « Tant que l'éducation nationale est restée aux mains du clergé, c'est-à-dire sous l'Ancien Régime, et, sous le nouveau, tant que le clergé a résisté à la sottise imitation des méthodes universitaires, il y eut de jeunes Français initiés à la véritable intonation du latin », « Accentuez le latin et le grec », *GdF*, 15 décembre 1901.

<sup>707</sup> « Quand Rousseau écrivait, il usurpait les attributs du prêtre, ceux du prince et ceux même du peuple entier, puisqu'il n'était même point le sujet du roi, ni membre d'aucun grand État militaire faisant quelque figure dans l'Europe d'alors. L'élite politique et mondaine, une élite morale, fit mieux que ramasser la plume de Jean-Jacques, elle baisa la trace de sa honte et de ses folies ; elle en imita tous les coups. Le bon plaisir de cet homme ne connut de frontières que du côté des gens de lettres, ses confrères et ses rivaux », *L'Avenir de l'intelligence*, 1905.

Permettez-moi de vous demander à brûle-pourpoint : connaissez-vous M. Delboulle ? M. Delboulle est une façon de savant dont je serais embarrassé de juger les travaux ; ils sont trop au-dessus de moi. C'est tout de même un homme exquis. Je tiens de lui depuis trois années environ un petit livre blanc où se trouvent groupées, autour du texte des poèmes anacréontiques, les plus fameuses imitations françaises que l'on en fit depuis trois siècles. Il y en a de magnifiques, de Ronsard et de La Fontaine, et qui, pour la vigueur, passent bien le modèle dont elles ont la grâce simple. Il y en a qui sont seulement agréables et pures, de Remy Belleau, de Baïf même et de plusieurs autres<sup>708</sup>.

On a l'impression que Maurras ne s'investit pas personnellement quand il utilise ce terme, il en parle comme d'une évidence<sup>709</sup>. D'après nous, c'est parce que Maurras est déjà passé au modèle suivant, celui de continuer les sources plutôt que d'imiter les modèles.

### Conclusion de la deuxième partie : ni imitation, ni oubli

En conclusion de cette deuxième partie, nous pouvons souligner que nos auteurs ne sont pas des adorateurs inconditionnels de l'Antiquité. Nous l'avons vu dans les nombreuses critiques qu'ils lui adressent, et surtout à la Grèce, à laquelle ils reprochent tant de perversions qu'ils ont du mal à louer son modèle esthétique, mais leurs critiques ne sont pas des appels à ne plus étudier l'Antiquité. Ce sont des invitations à trier l'héritage antique pour n'en conserver que le meilleur, c'est-à-dire le plus durable et le plus conforme aux brèches du présent postrévolutionnaire.

Nous avons remarqué à plusieurs reprises qu'une partie des critiques contre l'Antiquité était prise aux auteurs antiques eux-mêmes, si bien que nous avons eu l'impression que la critique de l'Antiquité restait une forme de fidélité à l'Antiquité. Certaines critiques s'en éloignent néanmoins, pour deux raisons, soit pour prendre le contrepied d'éloges postérieurs qui auraient été indûment décernés à l'Antiquité, soit pour suivre véritablement la modernité.

La réception de l'Antiquité chez nos auteurs est donc un objet à la fois complexe et passionnant, complexe parce qu'il mêle des pensées empruntées à différentes époques et différents contextes, et passionnant parce que ces pensées nous éloignent de nous-mêmes et nous obligent à nous replonger dans le détail de l'histoire grecque pour nous forger notre propre avis.

Nos auteurs ne promeuvent donc ni l'imitation de l'Antiquité, ni son oubli. Quelle serait la bonne position pour ne pas oublier l'Antiquité ni les progrès que l'humanité a connus après elle ?

---

<sup>708</sup> « Le tombeau du Parnasse contemporain », *GdF*, 23 juillet 1894.

<sup>709</sup> Nous avons trouvé d'autres occurrences assez scolaires dans des textes plus tardifs : « Anatole France et Racine » de 1925 ; « Préface à *La Musique intérieure* » de 1925 aussi, « André Chénier » de 1939. Ces textes sont accessibles sur [www.maurras.net](http://www.maurras.net)



## Troisième partie : la continuation de l'Antiquité

Dans cette partie, nous allons étudier les manières qu'ont nos auteurs de continuer l'Antiquité, de marcher sur les pas des anciens, de bâtir dans leurs plans, d'écrire dans leur style. Cette partie sera plus littéraire que les autres, parce qu'elle étudiera plus l'écriture et les genres littéraires que la chronologie. Comme nous l'avons déjà dit, les anciens ne sont plus tous des modèles à imiter mais certains restent des sources à continuer. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le mot de « continuation », qui fait écho au concept classique d'« imitation », et permet de qualifier la nouvelle manière d'écrire de nos auteurs.

Nous étudierons d'abord le plus grand regret qu'ont nos auteurs vis-à-vis de l'Antiquité, le regret d'avoir perdu son unité. Nous verrons ensuite les solutions qu'ils proposent pour retrouver cette unité dans le présent. L'écriture pourrait bien être une de ces solutions.

### Chapitre 5 : retrouver l'unité antique

Pour nos trois auteurs qui se méfient tant des utopies, l'unité est peut-être la seule théorie politique qui puisse être érigée en idéal. Nous allons montrer que ce rêve d'unité est un rêve pratique, parce qu'il n'est pas né de la tête de théoriciens mais parce qu'il a été réalisé dans l'Antiquité. L'unité est donc possible, mais elle a été perdue.

Sarah Kofman décrit très bien le rêve d'unité chez Comte :

Si la religion positiviste n'est pas, comme le saint-simonisme, une parodie du catholicisme, c'est qu'elle l'imité en faisant mieux que lui : la religion de l'humanité qui se substitue à celle de Dieu est plus religieuse que la religion elle-même, car « en rapportant tout à l'humanité, l'unité devient plus complète et plus stable qu'en s'efforçant de tout rattacher à Dieu »<sup>1</sup>.

Pour Comte, la religion doit relier, mais le catholicisme ne relie plus. La « religion de l'humanité » est une grande idée de Comte pour retrouver l'« unité ». En quoi consiste cette unité ?

Le culte de l'humanité rend l'homme de plus en plus religieux : l'idée d'humanité inséparable de celle d'ordre et d'harmonie coordonne les vivants et les morts, réalise le désir d'éternité de chaque individu en l'incorporant à l'Espèce, au Grand Être. Grâce à cette incorporation, la communion subjective est plus complète que la communion objective rêvée par les catholiques ; elle est

---

<sup>1</sup> Sarah Kofman, *Aberrations : Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Aubier Flammarion, 1978, p. 297, qui cite le testament de Comte. L'appel de note se situe après le guillemet de fermeture, parce que ce guillemet porte sur une citation à l'intérieur de notre citation.

communio sans fin, régénératrice, et elle réalise entre les vivants et les morts une symbiose analogue à celle qui existe, dans le ventre maternel, entre la mère et l'enfant<sup>2</sup>.

L'unité dont rêve Comte est donc surtout l'unité entre les générations, entre les parents et les enfants, entre les vivants et les morts, entre les grands hommes du passé et les petits individus du présent. En quoi ce rêve d'unité s'inspire-t-il de l'Antiquité ?

### L'unité antique

Le modèle de cette unité est antique. La notion de « piété » familiale est romaine. Énée est un héros pieux, parce que la transmission est son premier souci, parce qu'il porte son père sur les épaules tout en guidant son fils. Paradoxalement, les Grecs sont aussi porteurs d'unité. La deuxième partie de la thèse a montré combien les Grecs avaient été divisés et diviseurs. Mais en dehors du domaine politique, les Grecs ont réalisé et conceptualisé de nombreuses formes d'unité. La religion grecque était un facteur d'unité :

Dans cette phase sociale, la nature du culte, admirablement adaptée à l'état corrélatif de l'humanité, consiste essentiellement en fêtes nombreuses et variées, où l'essor primitif des beaux-arts trouve journellement un heureux exercice, et qui constituent souvent, chez des populations de quelque étendue, déjà liées par une langue commune, le principal motif des réunions habituelles ; comme le montre si clairement l'exemple de la Grèce, dont les fêtes générales conservèrent longtemps une haute importance, jusqu'à l'époque de l'absorption romaine, pour en réunir les différentes nations, malgré leurs fréquentes luttes intérieures<sup>3</sup>.

En plus de partager certaines fêtes, les Grecs étaient liés « par une langue commune ». Le lien entre les générations était aussi important, comme on le voit dans les discours des orateurs grecs qui louent le dévouement des guerriers pour les générations futures. Les Grecs ont aussi connu l'unité dans la science et dans la pensée. Pour Comte, « cette philosophie antique, qui, se plaçant directement à la source de tout, ne laissait rien sans liaison<sup>4</sup> », est un modèle. Comte aussi se place à la « source de tout » et ne laisse rien « sans liaison », selon le modèle d'Aristote, le « philosophe incomparable », par l'étendue de ses connaissances, par sa capacité à embrasser tous les savoirs, à être vraiment général et non pas spécial. On peut aussi comprendre cette exigence de ne rien laisser « sans liaison » comme une conception du style. Le style d'écriture ne doit pas chercher avant tout à produire des effets mais à lier les conceptions entre elles. Comte se défend d'exprimer des regrets, qu'il qualifie dans la même page de « stériles » et « irrationnels », il invite à admirer cette unité.

Si l'unité était possible dans la pensée, c'est parce qu'on la percevait dans le monde. Le polythéisme n'est qu'un état passager du théologisme, entre le fétichisme qui est le premier état et

---

<sup>2</sup> Sarah Kofman, *Aberrations : Le devenir-femme d'Auguste Comte*, éd. cit., p. 298.

<sup>3</sup> CPP, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>4</sup> *Ibid.*

le monothéisme qui est le dernier. Pendant la période polythéiste, la pensée fétichiste est restée présente et en concurrence avec le polythéisme :

Qu'est-ce, en effet, au fond, que cette célèbre conception de l'âme du monde chez les anciens, ou cette assimilation plus moderne de la terre à un immense animal vivant, et tant d'autres doctrines analogues, sinon un véritable fétichisme, vainement déguisé sous un pompeux verbiage philosophique<sup>5</sup> ?

Comte se livre ensuite à un véritable éloge du fétichisme antique, qu'on retrouve chez les stoïciens antiques :

Tous les corps observables étant ainsi immédiatement personnifiés, et doués de passions ordinairement très puissantes, selon l'énergie de leurs phénomènes, le monde extérieur se présente spontanément, envers le spectateur, dans une parfaite harmonie, qui n'a pu jamais se retrouver ensuite au même degré, et qui doit produire en lui un sentiment spécial de pleine satisfaction, que nous ne pouvons guère qualifier aujourd'hui convenablement, faute de pouvoir suffisamment l'éprouver, même en nous reportant, par la méditation la plus intense et la mieux dirigée, à ce berceau de l'humanité. On conçoit aisément combien cette exacte correspondance intime entre le monde et l'homme doit nous attacher profondément au fétichisme, qui réciproquement tend aussi, de toute nécessité, à prolonger spécialement un tel état moral<sup>6</sup>.

Comte est élogieux quand il parle de « parfaite harmonie », de « pleine satisfaction ». Mais cette plénitude est perdue : elle « n'a pu jamais se retrouver ensuite au même degré », « nous ne pouvons guère [la] qualifier aujourd'hui convenablement ».

Maurras également regrette l'unité antique, non seulement romaine mais grecque. La Grèce n'est pas un modèle d'unité politique, mais elle est un modèle d'unité scientifique. Dans sa note « De l'unité en Grèce », il distingue entre les domaines puis explique dans quel domaine la Grèce reste un modèle d'« unité » :

[Ce] n'est ni leur politique ni leur morale qui se propose à l'admiration des siècles. Les plus grands flatteurs de la Grèce défendent ceci avec tout le reste[...]. De leur avis comme de l'avis général, ce qui n'a pas été égalé, ce que la Grèce nous a légué d'unique tient à l'ordre des arts, à l'ordre des sciences. Or, sur ces points, l'art et les sciences, notre Grèce ne le cède ni à la Rome païenne ni à la Rome catholique pour le sens vigoureux, profond et grave de l'unité. L'art grec et la science grecque supportent la comparaison avec ce que Rome et Paris ont constitué de plu en politique, en morale et en religion<sup>7</sup>.

Il faut donc laisser de côté la politique et la morale grecques pour s'approcher de l'art et de la science grecs. À partir de cette observation, Maurras forge un idéal esthétique :

La science grecque est un modèle d'aspiration à l'unité. L'art grec, si rationnel, exprime la perfection de l'unité. Pour un Grec, la beauté se confond avec l'idée même de l'ordre ; elle est composition, hiérarchie, graduation. La beauté grecque n'affecta ni l'expression du caractère ni la recherche de

---

<sup>5</sup> CPP, 52<sup>e</sup> leçon.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Charles Maurras, « À propos des deux Frances [sic] – l'unité française », *GdF*, 22 novembre 1905, repris dans *Quand les Français ne s'aimaient pas*, Nouvelle Librairie nationale, 1916, p. 188.

l'original et de l'étrange. En aucune de ses merveilles, l'individu ne se confesse. [...] Leur statuaire ne vise pas à la ressemblance, elle veut le vrai général et vise à la beauté typique, à la fleur de vie éternelle<sup>8</sup>.

Comme nous l'avons vu, la beauté n'est pas la présentation « de l'original et de l'étrange », mais du « vrai général ». La beauté ne peut être romantique, elle est classique. La beauté repose aussi sur l'association de l'ordre et de l'unité. L'unité se comprend comme classement, unité d'ensemble, contre la fragmentation, elle est « composition, hiérarchie, graduation ».

Maurras ne rêvait pas à une unité politique du monde, il ne voulait pas du « cosmopolitisme niveleur des émules de Robespierre » mais souhaitait un « universalisme respectueux du divers » : « L'harmonie désirée du monde ne peut consister qu'en un ordre meilleur des variétés existantes, nullement en leur suppression<sup>9</sup> ».

Pour Comte aussi, l'unité antique est perdue dans le monde moderne : « l'anarchie occidentale consiste principalement dans l'altération de la continuité humaine, successivement violée par le catholicisme maudissant l'antiquité, le protestantisme réprochant le Moyen Âge, et le déisme niant toute filiation<sup>10</sup>. » Tout le bel appareil positiviste pour chercher les continuités entre les époques est détruit par l'esprit négatif qui régit le présent.

### Éloge de l'étymologie

S'il y avait un sujet qui permettait de rejouer la querelle des Anciens et des Modernes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, ce serait l'étymologie. L'attachement à l'étymologie détermine une ligne de fracture bien plus idéologique qu'il n'y paraît, qui ne recoupe pas celle des Antimodernes, puisqu'elle sépare Paulhan<sup>11</sup> de Barthes<sup>12</sup> et réconcilie Bonald<sup>13</sup> avec Maistre. Alors que les théories linguistiques les plus novatrices délaissent l'étymologie, comme une pratique vieillie et insatisfaisante<sup>14</sup>, les spécialistes de l'Antiquité et les compilateurs de dictionnaires ne tarissent pas leur production. On a parfois l'impression que le sujet est un marqueur politique et religieux : plus on est progressiste et critique, plus on se doit de dédaigner les « pures et simples sottises » de

---

<sup>8</sup> Charles Maurras, « À propos des deux Frances [sic] – l'unité française », *GdF*, 22 novembre 1905, repris dans *Quand les Français ne s'aimaient pas*, éd. cit., p. 188.

<sup>9</sup> Charles Maurras, *L'Avenir de l'Intelligence et autres textes*, Robert Laffont, 2018, 459.

<sup>10</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive*.

<sup>11</sup> Paulhan n'est pas un antimoderne du premier cercle qui mériterait une monographie d'Antoine Compagnon, mais n'en est pas loin du tout, cf. *Les Antimodernes*, éd. cit., p. 24.

<sup>12</sup> Cécile Hanania, *Roland Barthes et l'étymologie*, PIE Peter Lang, Bruxelles, 2010.

<sup>13</sup> *Législation primitive* : « Malgré l'esprit de système de quelques étymologistes, et le ridicule jeté sur quelques étymologies, les langues seront regardées comme les archives du genre humain. C'est l'opinion des hommes les plus célèbres. »

<sup>14</sup> Dans le chapitre consacré à l'« Arbitraire », Oswald Ducrot considère l'étymologie comme une « croyance » antique p. 322, qui survit « de nos jours encore » chez « certains linguistes » qui « tentent » péniblement de donner des « garanties scientifiques » à ce qui en manque p. 324, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1995 [réimpression 2008].

l'étymologie<sup>15</sup>. Les amuseurs se moquent de l'étymologie, depuis Rabelais et Voltaire. À l'inverse, selon le mot de Jean-Yves Pranchère, « l'étymologisme est un traditionalisme<sup>16</sup> ». Plus on est conservateur et enthousiaste, plus on aime l'étymologie, comme justement Maistre, Comte et Maurras.

Le XIX<sup>e</sup> siècle est précisément un moment de transition, qui voit le passage de la fantaisie analogique à la science systématique, qui aboutit à l'écriture de dictionnaires étymologiques, non seulement en France mais dans toute l'Europe. Plusieurs études ont été faites, mettant en valeur la spécificité du XIX<sup>e</sup> siècle, mais rarement complètes<sup>17</sup>. Aborder cette question aujourd'hui suppose d'être conscient des évolutions de l'étude des langues depuis l'Antiquité, des critiques que le XX<sup>e</sup> adresse au XIX<sup>e</sup>. Pour comprendre cette transition, la complexité de la définition de l'étymologie, l'opposition farouche des uns et l'amour inconditionnel des autres, il nous paraît nécessaire de procéder à l'archéologie de la notion, en trois temps, le temps de la double fondation antique, le temps de la rationalisation moderne, le temps du divorce contemporain.

La fondation antique se divise entre deux approches, la grecque et la latine. Le domaine latin est généralement oublié mais c'est lui qui fournit la définition la plus pragmatique, actuelle et soutenable de l'étymologie. La position de Cratyle, déjà débattue par les Grecs, est bien connue : l'étymologie fait partie des moyens de prouver que le langage entretient un rapport naturel avec les choses : « une juste dénomination existe naturellement pour chacun des êtres<sup>18</sup> ». Pour Cratyle, cette thèse est absolument sûre et n'a d'obstacle que dans le manque d'autres preuves, qu'on ne tardera pas à trouver : « ce qu'on ignore au contraire ne prouve rien, excepté l'ignorance de celui qui cherche<sup>19</sup> ». La thèse est dite « naturaliste » : « chaque objet a reçu une dénomination juste qui lui revient selon une convenance naturelle<sup>20</sup> », de plusieurs manières, par la pensée, le son, la forme de la lettre ou de la bouche. Maistre semble la reprendre en partie lorsqu'il s'enthousiasme pour le terme même d'étymologie :

---

<sup>15</sup> Jean Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, Gallimard, 2011, t. III, p. 389. On peut retracer les évolutions politiques à travers la présence ou non de l'étymologie dans les programmes scolaires : l'étymologie ne fait plus partie des recommandations des programmes scolaires sous Jean Zay, mais revient en 1942, disparaît en 1944 puis revient sous Pompidou en 1972, puis disparaît en 1977 et revient en 2002. Voir Ida Iwasko, *Place et rôle des langues et cultures de l'Antiquité*, thèse soutenue à l'Université Toulouse 2, 2016, p. 126 à 145.

<sup>16</sup> *L'Autorité contre les Lumières*, éd. cit., p. 329.

<sup>17</sup> Cécile Hanania s'y emploie avec beaucoup de rigueur. Gérard Genette s'intéresse à un grand nombre de partisans du naturalisme du langage aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles dans ses *Mimologiques*, Seuil, 1976. Jean-Yves Pranchère propose plusieurs aperçus mais ne va pas jusqu'au bout de la remise en contexte, se contentant de rapprochements avec Benveniste et Alexander von Humboldt.

<sup>18</sup> *Cratyle*, 383a, CUF, p. 49.

<sup>19</sup> Deuxième entretien, *Soirées de Saint-Petersbourg, Œuvres*, éd. cit., p. 504.

<sup>20</sup> Gérard Genette, *Mimologiques*, éd. cit., p. 11.

Ce mot seul d'étymologie est déjà une grande preuve du talent prodigieux de l'Antiquité pour rencontrer ou adopter les mots les plus parfaits ; car celui-là suppose que chaque mot est *vrai*, c'est-à-dire qu'il n'est point imaginé arbitrairement<sup>21</sup>.

Le nom de l'étymologie révèle l'idée de l'étymologie : le mot convient à la chose, personne ne pourrait inventer de meilleur mot. La position de Maistre est clairement anti-conventionnaliste : le lien entre les mots et les choses n'est pas arbitraire, il ne relève pas d'un accord conscient élaboré par les hommes. Maistre est-il pour autant naturaliste ? Maistre n'utilise pas ce mot de nature ici. La convenance du mot à la chose semble plus relever d'un « talent primordial<sup>22</sup> », d'un génie instinctif des peuples primitifs, d'une spontanéité sans effort, que de la transformation naturelle du bruit des choses en son des lettres.

La position latine est moins systématique. La position de Varron n'est pas d'expliquer l'origine du langage dans son entier<sup>23</sup>, mais l'état antérieur de certains mots. L'étymologie ne relève plus alors de la philosophie mais du vocabulaire et de la rhétorique. Comte et Maurras seraient plutôt de ce côté, recourant à l'étymologie de temps en temps pour justifier un terme ou consolider une argumentation. Ils ne rêvent pas de retrouver le langage de la nature mais se soucient d'employer les mots français dans leur sens exact. À côté de ces deux positions théoriques assez succinctes, les antiques fournissent des « milliers d'étymologies<sup>24</sup> », une pratique populaire, artistique, foisonnante, qui fait penser qu'« à Rome, il est clair que l'étymologie est la chose de tous, une pratique assidue qui se passe de justification et de réglementation<sup>25</sup> ».

L'abondance des pratiques par rapport à la brièveté des théories a des avantages, plus de liberté et d'inventivité, mais aussi des inconvénients, l'absence de critères de jugement, de méthode, de rigueur : ce qui prête à la critique. Des lois vont donc être développées pour rationaliser l'étymologie, la difficulté augmentant avec le développement et la multiplication des langues vulgaires. L'enjeu des recherches étymologiques s'enrichit de valeurs nouvelles : il ne s'agit pas de construire une philosophie du langage, mais de retrouver la langue primitive, celle que toute l'humanité a partagée dans un temps immémorial, entre les premiers mots d'Adam et la confusion de Babel, une langue rêvée qui donnerait accès au savoir divin et qui expliquerait les ressemblances entre les langues occidentales. Apparaissent de nouveaux dictionnaires et des théories nouvelles. Abordons d'abord les critiques pour comprendre les éloges.

---

<sup>21</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 504.

<sup>22</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 501.

<sup>23</sup> Dans les textes qui nous restent de lui, Varron ne remonte pas plus haut que l'origine du latin, qui viendrait d'anciennes migrations grecques (Collart, *Varron grammairien latin*, Les Belles Lettres, 1954, p. 211), mais il se pourrait qu'il ait traité la question ailleurs (p. 269). Les mots sont à la fois « affectés » aux choses et « adéquats » (p. 253).

<sup>24</sup> Françoise Desbordes, *Idées grecques et romaines sur le langage*, ENS édition, 2007, chapitre « La pratique étymologique des Latins et son rapport à l'histoire », p. 135.

<sup>25</sup> François Desbordes, *Idées grecques et romaines sur le langage*, éd. cit., p. 136.

Les critiques de l'étymologie n'ont jamais cessé, depuis l'Antiquité, jusqu'à Rabelais et Voltaire. Voltaire combat l'eurocentrisme par la critique de l'onomastique<sup>26</sup>. La position de l'*Encyclopédie* est « conventionnaliste » : c'est Turgot qui l'écrit, dans un article particulièrement mesuré et méthodique d'après Gérard Genette, où Turgot défend l'idée que « les mots n'ont point avec ce qu'ils expriment de rapport nécessaire<sup>27</sup> ».

Pour les défenseurs du parti étymologique, citons Henri Estienne, « grand maître<sup>28</sup> » que Maistre n'a pas lu mais qu'il estime, qui a écrit un dictionnaire. Gérard Genette qualifie Charles de Brosses de « mimologiste malheureux », qui est convaincu intimement du rapport naturel entre les mots et les choses, mais qui trouve autant de contre-arguments que d'arguments. De Brosse propose donc de réformer le langage pour le rendre plus proche de la nature<sup>29</sup>.

Maistre est plus proche de Jones, qui innove en 1786<sup>30</sup>. Jones, voyageur anglais bien connu de Maistre, est considéré comme un « initiateur » dans le domaine de la « grammaire comparée », c'est-à-dire l'étude des « liens de parenté existant entre deux ou plusieurs idiomes éloignés dans le temps, et le plus souvent, dans l'espace<sup>31</sup> ». Il ne croit pas dans l'antériorité de l'hébreu par rapport à toute langue, mais son œuvre est d'avoir maîtrisé le sanscrit et pensé qu'il y avait des « affinités [...] qui ne pouvaient pas être dues au simple hasard [mais qui convainquent] que ces langues dérivent d'une origine commune » entre sanscrit, grec et latin : c'est la découverte de l'indo-européen.

Proche de Maistre, on trouve encore Antoine Court de Gébelin, que Maistre ne possède pas dans sa bibliothèque, mais qu'il cite<sup>32</sup> et qu'il connaît probablement pour son engagement maçonnique. Court de Gébelin est un « mimologiste heureux », qui croit dans le naturalisme du langage et multiplie les exemples et les systèmes pour prouver la profonde « harmonie<sup>33</sup> » entre les mots et les choses. Le langage n'est pas « arbitraire » mais il reflète comme toutes choses l'ordre voulu par l'« auteur de la nature ».

Quel est le débat ? Ceux qui sont opposés à l'étymologie tiennent pour absolu « l'arbitraire du signe » et doutent des explications étymologiques, à cause de leur caractère non systématique, ce qui voudrait dire non scientifique. Ils s'opposent aux partisans de l'étymologie, qui peuvent l'être pour deux raisons, soit des tenants durs de la motivation du signe, soit des curieux de

---

<sup>26</sup> Paul Fabre, « Théorie du nom propre et recherche onomastique », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 8 | 1987, document 1, URL : <http://journals.openedition.org/praxématique/1383>

<sup>27</sup> Gérard Genette, *Mimologiques*, éd. cit., p. 105.

<sup>28</sup> *SSP, Œuvres*, deuxième entretien.

<sup>29</sup> Gérard Genette, *Mimologiques*.

<sup>30</sup> *Les Grandes Théories de la linguistique*, 2003, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Mémoire au duc de Brunswick, sous la forme « Gébelin ».

<sup>33</sup> Gérard Genette, p. 128 ;

« l'arbitraire relatif » du signe : les mots ne reflètent pas directement les choses, mais leur histoire a du sens.

La réflexion de Jean Paulhan sur l'étymologie nous intéresse particulièrement, parce qu'on y retrouve des allusions à Maistre, Comte<sup>34</sup> et Maurras<sup>35</sup>. Jean Paulhan sait que Comte et Maurras apprécient les étymologies, mais pour sa part, il s'en moque. Il fait de l'étymologie d'un côté une obsession de professeurs rétrogrades et de l'autre le champ d'une fantaisie illimitée. Il appelle les défenseurs de l'étymologie des « partisans de l'onomatopée<sup>36</sup> ». Les étymologies, non seulement pour les linguistes mais aussi pour le « simple usager, sitôt qu'il réfléchit un instant », sont de « pures et simples sottises<sup>37</sup> ». On finit par se demander s'il n'a pas une définition trop vague de l'étymologie :

L'étymologie littéraire – quoiqu'elle nous laisse entendre – n'est pas une science, bien au contraire la science la condamne et la dément. Elle n'est qu'un procédé, une forme de discours, à la vérité particulièrement avantageuse et plaisante. Elle est faite pour cette persuasion d'un instant où nous éprouvons dans une sorte d'enthousiasme que l'*M* vient en effet de s'élever pour laisser passer mers ou montagnes, où les *a* font bien la paix du pâturage, où l'*s* fait siffler le serpent et les *fl* couler le fleuve<sup>38</sup>.

Les exemples qu'il emploie montrent qu'il pense plutôt aux origines des sons qu'aux racines des mots. De Brosse se demandait aussi s'il ne fallait pas lier « fleur » et « fluette », à cause du *fl* commun. Mais de Brosse ne s'est pas arrêté là, ni le développement de l'étymologie. La critique par Paulhan de l'étymologie qui ne serait qu'une figure de style tombe donc à côté du vrai sujet, celui des liens concrets entre les langues.

La philosophie du langage développée par Maistre a déjà été bien étudiée<sup>39</sup>. Jean-Yves Pranchère la situe entre le rationalisme de Descartes et la folie de Cratyle, entre la thèse philosophiquement soutenable des idées innées et la croyance « mystique » et « magique » que le signe linguistique est naturel. Ainsi Maistre explique que « c'est absolument la même chose de demander la *définition*, l'*essence* ou le *nom* d'une chose<sup>40</sup>. » Sur quoi Maistre s'appuie-t-il pour formuler une telle affirmation ? Son principal argument est étymologique, ce pourquoi ce sujet nous intéresse particulièrement. Au fondement de sa pensée du langage, il y a la polysémie du *logos* grec, à la fois langage, pensée et, repris à la *Genèse*, parole créatrice : « la pensée et la parole ne sont que deux magnifiques synonymes<sup>41</sup> ». Maistre insiste, citant Bossuet : « *Verbe, parole et raison,*

---

<sup>34</sup> *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 377.

<sup>35</sup> *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 375.

<sup>36</sup> *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 383.

<sup>37</sup> *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 389.

<sup>38</sup> *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 392.

<sup>39</sup> Jean-Yves Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières*, éd. cit., p. 321-328.

<sup>40</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, OC, VI, p. 106.

<sup>41</sup> *SSP*, 2<sup>ème</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 513.

c'est la même chose<sup>42</sup>. » Le mot lui-même d'étymologie est vrai et significatif pour lui, comme nous l'avons vu plus haut.

Le rapport de Maistre à l'étymologie a parfois été compris comme évident et automatique, ce qui nous paraît discutable : « L'autorité de l'étymologie se fonde sur la proximité de l'origine des mots avec l'Origine des origines, la parole divine<sup>43</sup>. » En réalité, Maistre laisse de côté la question de l'origine du langage. Il déclare même : « Je ne veux pas me jeter dans la question de l'origine du langage<sup>44</sup> ». Il ne croit pas à « l'harmonie poétique des mots » et affirme finalement qu'« il n'y a donc d'autre harmonie que celle qui nous y mettons nous-mêmes<sup>45</sup>. »

Maistre n'est pas ignorant des limites de l'étymologie : l'étymologie concerne avant tout le vocabulaire, elle peut être utilisée sans rigueur mais aussi ne pas être significative des sens modernes. Maistre construit donc son propre outillage étymologique. L'étymologie ne relève pas de la science systématique mais de l'analogie et de la « simplicité<sup>46</sup> ». Elle n'explique pas tout le langage, mais seulement un petit nombre de mots, l'élite des « mots les plus parfaits, les plus significatifs, les plus philosophiques dans toute la force du terme<sup>47</sup> ». Lorsqu'elle donne des résultats douteux dans une langue, le mieux est de recourir à la linguistique comparée, de rapprocher plusieurs langues qui ont des racines communes. L'étymologie n'est pas une façon de reproduire la langue originelle, mais une façon de continuer les œuvres anciennes par les modernes, de tenir compte du tri critique sans oublier les sources antiques.

La pensée linguistique de Comte a influencé une école linguistique puissante, le courant « néo-grammairien<sup>48</sup> », initié par Georg Curtius, illustré par Émile Littré, un des disciples les plus célèbres de Comte<sup>49</sup>, et clôt par Saussure, qu'on peut comprendre comme un ultime prolongement de sa pensée linguistique. L'étymologie révèle la profondeur du langage, c'est-à-dire à la fois l'enrichissement du vocabulaire grâce au temps et la sagesse des signes. Comte fait lui-même l'éloge de l'étymologie, qui révèle le « besoin longtemps éprouvé », « l'instinct commun » des hommes, dans les deux dimensions de la solidarité : dans l'espace et dans le temps :

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *L'autorité contre les lumières*, éd. cit., p. 325.

<sup>44</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 499.

<sup>45</sup> *Six Paradoxes, Œuvres*, éd. cit., p. 153-154.

<sup>46</sup> *SSP, Œuvres*, éd. cit., p. 505.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> « Les néo-grammairiens : le positivisme en linguistique », chapitre des *Grandes théories de la linguistique*, 2003.

<sup>49</sup> René Lourau a décelé un dialogue avec Comte dans la définition par Littré du « positif », dans « La question du sujet chez Auguste Comte », *L'homme et la société*, 1991, n°101, p. 57, accessible sur Persée.

Le public humain est donc le véritable auteur du langage, comme son vrai conservateur. Une juste répugnance aux innovations inopportunes garantit ainsi la convenance qui caractérise toujours ces acquisitions graduelles quand on remonte à leur étymologie, parce qu'elles émanent d'un besoin longtemps éprouvé. Même les ambiguïtés, qu'on attribue dédaigneusement à la pénurie populaire, attestent souvent de profonds rapprochements, heureusement saisis par l'instinct commun, plusieurs siècles avant que la raison systématique y puisse atteindre<sup>50</sup>.

Comte exprime une pensée conservatrice du langage. Le langage « convient » parce qu'il s'inscrit dans le temps long, grâce à des « acquisitions graduelles », sans rupture, sans réforme théorique, sans « innovations inopportunes ». Sa durée prouve sa vérité. L'étymologie est donc pertinente, elle révèle le « besoin » profond du peuple, son « instinct commun ».

Comte emploie des accents maistriens pour revaloriser l'instinct populaire contre la théorie. L'ambiguïté ne relève pas de l'erreur mais de la vérité supérieure. Le langage est plein de sagesse, parce qu'il dépend d'une « providence collective » qui le préserve des « aberrations d'un génie théorique<sup>51</sup> ».

Comte ne se contente pas d'un exposé théorique mais cite ensuite plusieurs étymologies, que nous avons déjà vues dans notre chapitre 2, comme celle du mot « nécessaire ».

La supériorité des connaissances linguistiques de Comte lui permet de prendre l'avantage dans une discussion scientifique, à propos du mot « analyse » :

Rapproché de l'acception universelle, seule conforme à l'étymologie, l'usage mathématique du nom *analyse* constitue une irrationalité directe et radicale. Elle ne s'explique que d'après le besoin puéril qu'éprouvèrent les géomètres préoccupés du calcul transcendant, d'éviter que le public les confondît avec ceux qui restèrent surtout adonnés au calcul élémentaire. Faute de discipline philosophique, un terme précieux se trouva longtemps altéré par sa vicieuse consécration à des méthodes plus destinées, et même plus appliquées, à composer qu'à décomposer. Une disposition analogue poussa les métaphysiciens, surtout français, à qualifier d'*analyse* un examen quelconque, afin de ressembler aux géomètres en sorte que cette expression fut partout dénaturée. Son usage n'est resté pur que parmi les chimistes, où le positivisme l'a reprise pour en systématiser l'emploi théorique, conformément à l'étymologie du nom, ainsi qu'aux habitudes antérieures à l'anarchie moderne<sup>52</sup>.

L'analyse ne désigne pas tout examen, mais seulement celui qui décompose. Les mots de Comte contre les théoriciens innovants sont durs : irrationnels, puérils, sans discipline, vicieux, conformistes. Le positivisme lui cherche le sens « pur » du mot, « l'acception universelle », et donc la conformité à l'étymologie.

Le simple fait d'utiliser le langage pour produire un texte permet donc de retrouver toutes ces qualités de durée, de profondeur et d'universalité. L'écriture relève finalement plus de l'action

---

<sup>50</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., II, p. 259.

<sup>51</sup> *Système de politique positive*, éd. cit., II, 257-259.

<sup>52</sup> *Synthèse subjective*, chapitre « Calcul algébrique ».

que de la spéculation, grâce à l'étymologie du mot poésie : « Rien n'est donc mieux motivé que son titre relatif à l'action plutôt qu'à la spéculation<sup>53</sup> ».

Maurras apprécie aussi les étymologies, plus en praticien qu'en théoricien. Pour lui aussi, on peut bâtir avec des mots, parce que « toutes les briques du pays comme tous les mots du langage sont le souvenir des Romains<sup>54</sup> ».

Il fait aussi le lien entre sa conception du langage et celle de la civilisation :

Italien, espagnol, provençal et français, les langues modernes se lèvent et répondent en chœur à la voix du latin. Les étymologies deviennent sensibles, elles affleurent à la surface de la langue, nos mots vivants se reconnaissent dans leurs types anciens, et, si l'on aime à réfléchir, la continuité de la civilisation se révèle<sup>55</sup>.

Les mots sont vivants et anciens, les étudier et les employer permet de retrouver la « continuité de la civilisation ».

### Esthétique de la continuité

Si Maurras n'était pas enthousiaste pour parler d'imiter, il l'est pour parler de continuer. À partir d'une réflexion sur l'étymologie, on en arrive à mieux comprendre la civilisation. Maurras emploie le verbe dans un sens esthétique, proche d'imiter :

Ainsi hanté, sollicité, ne trouvais-je la paix qu'en leur répondant par des variations de mon cru. Non pas pour répéter. Non pas pour pasticher. Moins encore pour parodier, bien que je fusse à tout instant sur le bord du pastiche et de la parodie. Le mot exact serait : pour les continuer peut-être, et faire bêtement comme eux<sup>56</sup>.

La continuité enthousiasme aussi Comte, quand il évoque « cette philosophie antique, qui, se plaçant directement à la source de tout, ne laissait rien sans liaison<sup>57</sup> ». Trouver des continuités c'est révéler des identités :

Qu'est-ce, en effet, au fond, que cette célèbre conception de l'âme du monde chez les anciens, ou cette assimilation plus moderne de la terre à un immense animal vivant, et tant d'autres doctrines analogues, sinon un véritable fétichisme, vainement déguisé sous un pompeux verbiage philosophique<sup>58</sup> ?

Comte libère son style pour parler des correspondances entre les choses :

---

<sup>53</sup> *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1907, p. 303.

<sup>54</sup> *Anthinéa*, chapitre « L'étang de Marthe ».

<sup>55</sup> « Accentuez le latin et le grec », *GdF*, 15 décembre 1901.

<sup>56</sup> *La Musique intérieure*, 1925, p. 39.

<sup>57</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon.

<sup>58</sup> *CPP*, 52<sup>e</sup> leçon.

Tous les corps observables étant ainsi immédiatement personnifiés, et doués de passions ordinairement très puissantes, selon l'énergie de leurs phénomènes, le monde extérieur se présente spontanément, envers le spectateur, dans une parfaite harmonie, qui n'a pu jamais se retrouver ensuite au même degré, et qui doit produire en lui un sentiment spécial de pleine satisfaction, que nous ne pouvons guère qualifier aujourd'hui convenablement, faute de pouvoir suffisamment l'éprouver, même en nous reportant, par la méditation la plus intense et la mieux dirigée, à ce berceau de l'humanité. On conçoit aisément combien cette exacte correspondance intime entre le monde et l'homme doit nous attacher profondément au fétichisme, qui réciproquement tend aussi, de toute nécessité, à prolonger spécialement un tel état moral<sup>59</sup>.

On remarque la grande présence de termes mélioratifs, qui parlent de vitesse, de spontanéité, de « parfaite harmonie », de « pleine satisfaction ».

Quel rapport établir entre cette idée de continuité historique et l'écriture ? Comment peut-on « continuer » par l'écriture ? On peut continuer en citant, en révélant des identités, en accumulant, en tissant.

Chez Maistre, le texte devient tissu de citations :

Quelle vérité ne se trouve pas dans le paganisme ?

Il est bien vrai qu'il y a plusieurs *dieux* et plusieurs *seigneurs*, tant dans le ciel que sur la terre (1), et que nous devons aspirer à l'amitié et à la faveur de ces *dieux* (2).

Mais il est vrai aussi qu'il n'y a qu'un seul Jupiter, qui est le dieu suprême, le dieu qui est le premier (3), qui est le très grand (4); *la nature meilleure* qui surpasse toutes les autres natures, même divines (5); le *quoi que ce soit* qui n'a rien au-dessus de lui (6); le dieu non seulement *Dieu*, mais TOUT À FAIT DIEU (7); le moteur de l'univers (8); le père, le roi, l'*empereur* (9) ; le dieu des dieux et des hommes (10); le père tout-puissant (11)<sup>60</sup>.

Maistre unit dans un seul paragraphe des citations d'origines diverses voire contradictoire. On y trouve pêle-mêle saint Paul, saint Augustin, Arnobe, une inscription, Ovide, Démosthène, Pline, Lactance, deux fois Sénèque, Plaute, deux fois Platon, trois psaumes et Virgile. Le style de la continuité unit les chrétiens et les païens pour atteindre à une écriture du divin.

Nous avons déjà évoqué la conclusion de *Du Pape*. Le texte correspond tout à fait à l'esthétique de la continuité. Maistre lie au cours de deux immenses paragraphes, qui s'étendent tous les deux sur deux pages, tout le savoir humain autour de Rome. Au début du premier paragraphe, Rome est une femme, « mère immortelle », elle devient une ville, que Maistre tutoie : « tout ce qui pouvait t'anéantir s'est réuni contre toi, et tu es debout<sup>61</sup> ». Rome se concentre dans le Panthéon, « temple de TOUS LES DIEUX », puis elle s'élargit vers la « citadelle du paganisme » et enfin la capitale du christianisme. Le texte suit donc un élargissement, qui à chaque fois correspond à une totalité : le mot « tout » est répété environ dix-sept fois. Le deuxième paragraphe est une revue de tous les personnages qui assistent à l'arrivée du Christ, depuis les plus anciens dieux romains jusqu'aux saints du catholicisme. Les citations viennent de textes

---

<sup>59</sup> CPP, 52<sup>e</sup> leçon.

<sup>60</sup> Éclaircissement sur les sacrifices, *Œuvres*, éd. cit., p. 828, chapitre III.

<sup>61</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 361.

encore plus disparates : le Coran, la liturgie catholique, Dante et même l'épopée d'un Allemand luthérien et franc-maçon, Klopstock.

On se demande si toute l'écriture de Comte n'est pas régie par ce principe de continuité. Ce qui rend le texte de Comte difficile à lire, ce sont les liens qu'il fait continuellement entre ses idées, les textes qu'il a déjà écrits et les idées qu'il veut exprimer. Sans cesse il relie les idées.

Tous ceux qui, dans ce siècle, ont profondément senti la nécessité sociale de l'esprit d'ensemble, mais sans apprécier les vraies conditions essentielles qui lui sont désormais imposées, ont pu être conduits à une telle aberration, dont l'illustre de Maistre a offert un exemple si mémorable, surtout par son parallèle général, admirable à beaucoup d'égards, entre le principal caractère de la science antique et celui de la science moderne. Sans se laisser entraîner à ces regrets stériles, et même irrationnels, où l'on méconnaît directement la destination purement provisoire de la philosophie théologique, il est certainement impossible de ne point admirer son aptitude spéciale, non seulement à déterminer, comme je l'ai tant prouvé, le premier essor fondamental de notre intelligence, mais encore à favoriser longtemps son développement graduel, en fournissant spontanément à son activité continue un aliment et une direction également indispensables, jusqu'à ce que le progrès des connaissances réelles ait pu enfin permettre un meilleur régime mental<sup>62</sup>.

La syntaxe de Comte suit un ample mouvement pour embrasser le réel. Comte essaie de donner raison à tout le monde, de montrer que chaque position a une certaine justification, mais que la meilleure position est celle qui embrasse la plus grande totalité<sup>63</sup>. Ceux qu'il critique, il leur accorde d'avoir « profondément senti ». Maistre a exprimé une aberration ? C'est qu'il y a été « conduit ». Son parallèle reste « admirable à beaucoup d'égards ». La philosophie théologique ne peut avoir raison, mais il est impossible de ne pas l'admirer. Comte intègre l'analyse nouvelle dans son texte par l'expression « comme je l'ai tant prouvé ». Le « progrès des connaissances réelles » arrive dans une subordonnée, parce qu'elle s'appuie positivement sur une principale. Ce progrès apporte « un meilleur régime mental », du mieux, mais non pas du parfait, parce que la connaissance peut encore progresser. Le style de Comte lie ainsi le passé au présent et au futur dans un ensemble dense et cohérent.

Le style de Maurras mime le mouvement de la civilisation dans son article « Qu'est-ce que la civilisation. » On passe d'un style discontinu à un style continu à mesure que la civilisation se développe. L'auteur décrit d'abord l'« état sauvage », état de misère sans continuité :

[Les] capitaux particuliers à l'état sauvage ont encore cette misère d'être fragiles et bien rarement sujets à durer. C'est la hutte qu'il faut reconstruire sans cesse. C'est la ceinture ou le pagne d'écorce

---

<sup>62</sup> *CPP*, 53<sup>e</sup> leçon, éd. cit., p. 274

<sup>63</sup> « [Le] vrai génie théorique consiste surtout à lier, autant que possible, tous les phénomènes et tous les êtres. [...] Vous devez ainsi commencer à sentir que l'esprit moderne n'est pas purement critique, comme on l'en accuse, et qu'il substitue des constructions durables aux impuissants débris du dogme ancien. » *Catéchisme positiviste*, éd. cit., p. 110.

sèche. C'est la provision à rassembler quotidiennement. Aucun moyen d'éterniser les acquisitions. Je ne parlerai même pas de l'écriture ! Mais les langues parlées ne supportent qu'un très petit nombre d'associations de pensées. [...] Point de mémoire collective, point de monument, nulle continuité<sup>64</sup>.

On remarque les phrases nominales dans ce texte, qui décrit l'absence de continuité. Les phrases recommencent de la même manière par « c'est » parce que tous les jours le monde est nouveau, tous les jours il faut reconstruire sa hutte et trouver sa nourriture. Les phrases se répondent sans se compléter, parce que l'expérience est fragmentaire.

Pour décrire la civilisation, on remarque que les phrases de Maurras s'allongent, prennent de l'ampleur. Maurras décrit alors une civilisation non encore achevée, mais en progression :

Prenons plutôt des civilisations moins avancées, encore inachevées et barbares, où le chœur des idées, des sentiments et des travaux ne fait que bégayer ses antiques paroles. Prenons les âges héroïques, les tribus aux premiers temps de leur migration, ou les cités aux premiers temps de leur édifice, ou la mer aux jours de ses premiers matelots, ou les champs aux premiers jours de leur défrichement. Quel capital démesuré représentent le simple soc incurvé d'une charrue, la toile d'une voile, la taille d'un quartier de roc, le joug d'un chariot, l'obéissance d'un animal de course ou de trait ! Quelles observations, quels tâtonnements signifient les moindres données précises sur les saisons, sur la course des astres, le rythme et la chute des vents, les rapports et les équilibres<sup>65</sup> !

Ces âges font des découvertes matérielles, qui s'additionnent. Pour en parler, la phrase s'allonge pour suivre des listes. Les lieux sont juxtaposés : édifice, mer ou champs. Les objets deviennent plus travaillés : soc de charrue, toile de voile, roc taillé, joug de chariot. Mais cet âge ne progresse encore qu'en accumulant :

Le merveilleux, le sublime, le grandiose ou l'énorme, tout ce qui dépend de la quantité ou du nombre des éléments utilisés ne peut promettre à l'avidité de l'homme que déception. Une colonne de cent pieds peut être haussée de cent autres pieds qui, eux-mêmes, peuvent être multipliées de même manière. Qu'est-ce donc que ces progrès tout matériel ? Ni en sciences, ni en art, ni même pour les simples commodités de la vie, cet amas de choses n'est rien. Plus il s'enfle, plus il excite, en nous décourageant, nos désirs<sup>66</sup>.

L'accumulation aboutit à l'interrogation puis au constat de vanité. Il manque encore à ces commencements de civilisation la découverte des Grecs : l'ordre et le classement. Aristote a enseigné « qu'il n'y a point de science véritable sans ordre. » C'est donc seulement à l'âge grec que la phrase peut devenir complexe :

Mais lorsqu'ils ont senti cette vanité des recherches, les Grecs n'ont pas voulu admettre qu'elle fût infinie. Ils ont cherché un terme à la course perpétuelle. Un instinct merveilleux, beaucoup plus que la réflexion, ou plutôt, si l'on veut, un éclair de divine raison leur a fait sentir que le bien n'était pas dans les choses, mais dans l'ordre des choses, n'était pas dans le nombre, mais dans la composition, et ne tenait nullement à la quantité mais à la qualité. Ils introduisirent la sainte notion des limites, non seulement dans l'art, mais dans la pensée, dans la science des mœurs. En morale, en science, en

---

<sup>64</sup> « Qu'est-ce que la civilisation », *GdF*, 9 septembre 1901.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

art, ils sentirent que l'essentiel ne tenait point aux matériaux, et, tout en employant les matières les plus précieuses, ils y appliquaient leur mesure. L'idée du « point de perfection et de maturité » domina ce grand peuple aussi longtemps qu'il resta fidèle à lui-même<sup>67</sup>.

Les phrases sont plus longues. Elles n'accumulent plus simplement mais elles articulent, trient et opposent. Remarquons l'abondance de tournures d'opposition. On rencontre trois négations suivies d'une opposition, « n'était pas dans ... mais dans ... », puis deux négations « nullement à ... mais à ... » et « non seulement dans ... mais dans... ». Ces tournures permettent une plus grande précision du style.

On n'atteint pas encore à une véritable syntaxe avec le développement de Rome, mais plutôt dans la réaction de la France à la Réforme :

Nous devons en France de profondes actions de grâce au bon sens de nos rois et de notre peuple qui, d'un commun effort, repoussèrent cette libération mensongère. C'est leur résistance qui a permis le développement de notre nationalité au seizième, au dix-septième siècle et même au dix-huitième siècle : si complet, si brillant, d'une humanité si parfaite que la France en est devenue l'héritière légitime du monde grec et romain<sup>68</sup>.

La continuité de Rome et de la Grèce dans la France s'exprime par une subordonnée consécutive.

## Chapitre 6 : écrire est continuer

Ce chapitre part du constat que nos auteurs partagent encore un point commun : ils ont tous les trois beaucoup écrit. Pourquoi recourir à l'écriture dans des temps si troublés ? Ils étaient conscients des malheurs de leur temps et ont pensé que leur rôle était d'écrire, qu'écrire était peut-être un remède pour eux et pour les autres, un meilleur remède qu'un engagement purement politique. Nous nous inscrivons donc à la suite de l'analyse par Pierre Glaudes de la formule de Joseph de Maistre : « le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la Révolution<sup>69</sup>. » Non seulement la contre-révolution sera progressive au lieu d'être brutale, mais elle ne se fera pas par les armes mais par l'écriture : « Semblable à un acte de guerre, le combat contre les idées fausses transforme l'écrivain en soldat d'une cause apologétique dont il modernise le discours, en lui insufflant une nouvelle énergie polémique<sup>70</sup>. »

Quel est le rapport entre l'écriture de nos auteurs et notre sujet ? En quoi peut-on penser que nos trois auteurs sont fidèles à l'Antiquité parce qu'ils écrivent ? La notion de « genre

---

<sup>67</sup> « Qu'est-ce que la civilisation », *GdF*, 9 septembre 1901.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 190.

<sup>70</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 191.

littéraire » nous paraît être le meilleur outil théorique pour rapprocher les textes de nos auteurs du domaine de la littérature et pour mettre en lumière les liens entre les genres contemporains et les genres anciens, depuis l'Antiquité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'à nos jours comme nous le verrons avec le genre du traité.

### Les genres littéraires

La notion de genre littéraire pose problème pour l'étude de l'Antiquité mais aussi pour la réception de l'Antiquité. Le premier problème est celui de l'adjectif « littéraire ». Les Antiques incluaient tous les écrits dans la « littérature ». Les Modernes excluent les domaines scientifiques, techniques, philosophiques. On remarque déjà une contradiction entre la forme et le thème. Le littéraire moderne ne s'intéresse pas à l'agriculture ou à la nature de l'âme, même si le texte qui en parle est travaillé et agréable à lire. Comment peut-on affirmer en toute logique que la notion de genre qui concerne la forme exclut certains thèmes ? Pourquoi exclure certaines œuvres de la littérature et en garder d'autres ? Peut-on opérer cette exclusion au nom de critères objectifs et intemporels ?

Pour certains, il n'y a de littérature que dans la fiction, parce que seule la fiction libère l'écriture, permet à l'écriture de se développer sans contrainte extérieure. Hors de la fiction, l'écrit est soumis à de trop nombreuses contraintes, visée argumentative, intention politique, prise en compte d'un destinataire particulier. Or nos auteurs ne pratiquent pas la fiction, leurs œuvres ont toujours une visée argumentative explicite et prépondérante.

Les genres littéraires évoluent avec le temps, certains apparaissent quand d'autres disparaissent, au point qu'il existe un *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*. Les raisons pour lesquelles l'épigramme et l'oraison funèbre ont disparu ou pour lesquelles l'« autofiction » et les textes courts ont du succès tiennent aux évolutions les plus prosaïques de la société, à la disparition du monde paysan et à la démultiplication des représentations de soi. Nos auteurs ont vu la montée du roman mais n'ont pas cédé aux sirènes du monde moderne. Les genres qu'ils écrivent relèvent de genres très anciens, lettres, dialogues et traités, qu'ils se sont appropriés dans leur temps. Cette filiation en fait des continuateurs de l'Antiquité.

Alain Viala définit l'œuvre littéraire comme un « discours différé, aléatoire, esthétique » et s'appuyant sur le matériau du « langage verbal<sup>71</sup> ». Son effet n'est pas immédiat, personne ne sait à l'avance qui va l'apprécier, elle cherche à plaire, elle s'appuie sur la vue ou l'ouïe. Ces critères

---

<sup>71</sup> Alain Viala, « Littérature - Du texte à l'œuvre », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 février 2019.

fonctionnent aussi pour les œuvres de nos auteurs. On les lit plusieurs siècles après qu'elles ont été écrites, elles peuvent intéresser encore les lecteurs d'aujourd'hui, on retire de la satisfaction à les avoir lues même si on n'est pas d'accord avec leurs thèses, elles sont faites de langage. Le critère de la destination nous semble particulièrement pertinent. Leurs textes s'adressent-ils à tous ou seulement aux membres d'une communauté qui se ressemblent ? On peut répartir les œuvres de nos trois auteurs en deux grands groupes, les textes courts à destinataire précis et les textes longs à destinataire ouvert. Les textes à destinataire précis sont surtout des lettres, forme que nos auteurs ont tous les trois pratiquée. Les textes longs sont le résultat d'un projet de livre. Ils appartiennent à la littérature de pensée, non pas tant à l'essai à la manière de Montaigne qu'au traité ou à d'autres genres comme le dialogue ou le récit de voyage.

### Les lettres

Envisageons d'abord les textes adressés à un destinataire prévu, c'est-à-dire les lettres. Les antiques ont pratiqué le genre de la lettre et nos trois auteurs aussi. Peut-on trouver des liens entre ces écrits ?

On peut classer les lettres antiques entre deux types, celui de Cicéron et celui de Sénèque. Les lettres de Cicéron sont des textes de circonstance, elles ont été « écrites probablement sans la moindre intention de publication », elles sont adressées et datées avec précision, elles n'ont de sens que pour le destinataire et éventuellement pour l'historien qui cherche des allusions à des événements ou pour le biographe qui cherche les évolutions d'une pensée. Les lettres de Sénèque sont « écrites au contraire principalement, voire uniquement pour être publiées<sup>72</sup> », elles font peu d'allusions au quotidien, le portrait de l'auteur et du destinataire sont mis au second plan face au développement de la pensée.

Les lettres de Maistre sont aussi classées selon ces deux catégories, d'un côté les lettres où l'auteur profite d'une discussion personnelle pour développer un sujet et de l'autre les lettres qui traitent d'un problème d'actualité, d'emploi ou d'argent.

Maistre a réfléchi à la forme de la lettre, notamment dans ses *Observations critiques sur une édition des lettres de Mme de Sévigné*. Il y évoque Cicéron comme modèle, qu'il oppose aux éditeurs du XVIII<sup>e</sup> siècle :

Dans un Avertissement qui suit cet *AVIS*, nous lisons que l'éditeur, dès longtemps, lecteur assidu de madame de Sévigné, se propose de donner au public précisément ce qu'il a toujours désiré d'y trouver. Nous ne savons ce qu'il a toujours désiré de trouver dans ces lettres ; quant à nous, nous déclarons y avoir toujours trouvé ce que nous désirions, une élégance, une grâce, un naturel dont rien n'approche. Les commentateurs de Cicéron, depuis Manuce jusqu'à d'Olivet, n'ont jamais

---

<sup>72</sup> *Les Genres littéraires à Rome*, 1990, p. 456.

imaginé de donner au public ce qu'ils avaient toujours désiré de trouver dans les lettres de ce grand homme. Ils se sont contentés d'expliquer au public ce qu'ils y avaient trouvé<sup>73</sup>.

Il écrit plus bas :

Le pêle-mêle dans ce genre n'est agréé que dans les recueils de lettres à différentes personnes. Mais dès qu'il y a une correspondance particulière qui a fourni plusieurs lettres remarquables, surtout par la qualité des personnes et par une confiance plus intime, le mélange déplaît. On serait très fâché, par exemple, que les lettres de Cicéron à Atticus eussent reçu *au milieu d'elles* d'autres lettres écrites à une foule de personnages moins importants, et moins intimement liés avec ce grand homme<sup>74</sup>.

Maistre montre une grande maîtrise des lettres de Cicéron dans *Du Pape*, où il cite de nombreuses lettres à Atticus<sup>75</sup>. Maistre connaît aussi très bien les *Lettres à Lucilius*, qu'il cite régulièrement dans ses œuvres. Il a aussi écrit une consolation comme Sénèque. Il apprécie la pensée de Sénèque, mais aussi son style.

Les lettres de Maistre à ses enfants sont parmi ses plus intéressantes. L'auteur y mêle le prosaïque et le philosophique, les leçons les plus fondamentales et les détails les plus anecdotiques. On connaît surtout les lettres à Constance pour leurs développements sur l'éducation des filles, mais les lettres à Rodolphe sont aussi instructives. Le 29 mai 1808, Maistre écrit à son fils qui a alors 18 ans. On trouve dans cette lettre le portrait prosaïque de l'auteur et du destinataire.

L'auteur s'est retiré à la campagne quelques temps, de « mauvaise humeur<sup>76</sup> », le destinataire est en expédition militaire en Finlande. Là où la lettre prend tout son intérêt, c'est dans sa dimension pédagogique. Joseph donne des conseils à Rodolphe, pour son métier de militaire mais aussi pour son écriture des lettres. Rodolphe ne doit pas s'inquiéter du fait que Joseph n'est plus à Saint-Pétersbourg : « ma petite *villegiatura* ne gêne point le cours des lettres ». Rodolphe ne doit pas négliger son éducation, à la fois militaire, géographique et topographique, mais aussi littéraire. Joseph lui livre une leçon de méthodologie de l'écriture : Rodolphe doit « écrire quatre lignes par jour », sans oublier de « mettre la date du jour où [il termine], ou en mettre deux ». Rodolphe a peut-être fait une faute dans sa lettre, parce que Joseph lui « recommande de toutes [ses] forces l'orthographe ». Enfin la signature du père est un clin d'œil entre personnes cultivées : *Vale, Rodolphule mi suavissime*, « Porte-toi bien, mon très cher Rodolphe ». Joseph termine sa lettre dans le latin même de Cicéron lorsque ce dernier écrit à son frère Quintus<sup>77</sup>.

Cette lettre appartient donc plutôt à la catégorie des lettres cicéroniennes, écrites pour un seul lecteur, mais non dépourvues d'intérêt. La relation du père avec son fils passe par le biais

---

<sup>73</sup> *Observations critiques sur une édition des lettres de Mme de Sévigné*, OC, t. VIII, p. 22.

<sup>74</sup> *Observations critiques sur une édition des lettres de Mme de Sévigné*, éd. cit., p. 42.

<sup>75</sup> *Du Pape*, Droz, 1966, p. 108-109.

<sup>76</sup> Maistre, OC, t. XI, p. 129-131.

<sup>77</sup> Cicéron, *Œuvres complètes*, sous la direction de Nisard, Firmin Didot, 1869, t. V, p. 168.

stratégique d'une relation entre frères pour atteindre le véritable objectif : faire de son fils un disciple.

L'état actuel de l'édition de la correspondance de Maistre rend difficile son étude exhaustive, les lettres étant lacunaires et classées par ordre chronologique, alors qu'on aurait pu les grouper par destinataire pour étudier davantage l'écriture que la chronologie. De plus, l'éditeur des *Œuvres complètes* a placé certaines lettres du corpus de la correspondance dans d'autres tomes, sans qu'on sache si cela correspond à la volonté de l'auteur. L'éditeur a donc rassemblé certaines lettres dans les tomes III, VII et VIII, probablement pour leur caractère plus sénèque que cicéronien. On y trouve notamment les « Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole » ou les « Cinq lettres sur l'éducation en Russie à M. le comte Rasoumowski ». Ces lettres se présentent de la même manière : Maistre continue une conversation en écrivant une lettre, il commence par rappeler les circonstances puis développe son sujet sans plus se soucier de la relation entre auteur et destinataire. Certaines de ces lettres classées à part apparaissent aussi dans les archives séparées du reste de la correspondance, mais pas toutes, comme les « Lettres d'un royaliste savoisien » ou les « Lettres sur la chronologie biblique ». Le classement éditorial est donc contestable. On peut trouver à l'inverse des lettres mêlées à la correspondance quotidienne qui ont une portée bien plus large.

Prenons comme exemple la lettre de 1807 à M. de Launay<sup>78</sup>. D'après nous, cette lettre n'a rien à faire dans la correspondance quotidienne. Maistre n'a écrit aucune autre lettre à M. de Launay, il ne dit rien de leur relation, il ne s'adresse même pas vraiment à lui. En réalité, il évoque M. de Launay à la troisième personne : « N'ayant pas le temps de donner une forme régulière à ce mémoire sur les deux inscriptions qui m'ont été transmises par M. de Launay, il voudra bien permettre que je le cite lui-même en ajoutant mes réflexions. » Cette étrange « lettre » est donc plutôt un « mémoire », un traité inachevé sur des inscriptions égyptiennes.

Que penser en outre de ces fictions de lettres où Maistre se donne un autre nom, comme le paysan Jean-Claude Têtu, le citoyen Cherchemot ou le savant Philomathe de Civarron<sup>79</sup> ? Maistre ne se contente pas de brouiller la frontière entre lettre et traité, mais il brouille aussi la frontière entre lettre et discours.

Maistre connaît donc bien le corpus des lettres latines, mais il mélange les genres entre les deux que nous avons définis au commencement. La tentative de classement par l'éditeur se heurte à cette écriture de la lettre, parfois savante, parfois fantaisiste.

---

<sup>78</sup> OC, t. X, p. 505-509.

<sup>79</sup> Maistre signe sous ce nom une brochure « Lettre à M. le Marquis D... sur la fête séculaire du protestantisme », [sans éditeur et sans lieu], 1818, ainsi que les lettres sur l'Inquisition dans leur version manuscrite en 2]3. Philomathe signifie « qui aime apprendre ».

Auguste Comte a également écrit beaucoup de lettres, probablement plus encore que Maistre, au point qu'il est difficile de maîtriser le corpus de sa correspondance. L'édition de sa *Correspondance générale* comprend huit volumes et plus de 1200 lettres. Comte déclare consacrer une « journée de chaque semaine<sup>80</sup> » à la rédaction de sa correspondance. Comte a écrit à des membres de sa famille, à des proches, à des disciples, à d'autres penseurs et à des hommes de pouvoir. On remarque des évolutions dans la forme des lettres au cours des années, notamment autour de l'année 1849, date de la publication du *Calendrier positiviste*. Comte annonce à un proche disciple qu'il va utiliser de plus en plus ce calendrier pour offrir « à la commune vénération de l'Occident une digne hiérarchie d'environ *cinq cents* noms d'élite, consacrant notre reconnaissance envers l'Antiquité, le Moyen Âge et la préparation moderne<sup>81</sup>. » Peu à peu les dates du calendrier positiviste remplacent les dates du calendrier grégorien. Les formules viriles « Salut et fraternité » et « Respect et sympathie » deviennent la signature officielle du pape du positivisme. Dans ses lettres personnelles après cette date, Comte emploie aussi le calendrier positiviste mais conserve sa signature « Tout à vous ». On mesure combien la posture philosophique, voire politique de Comte a influencé son écriture.

Comte a écrit une correspondance philosophique importante, comme Sénèque, notamment avec John Stuart Mill, ou des disciples comme Pierre Laffitte et Georges Audiffrent, mais les lettres qui ont le plus retenu notre attention sont celles à son ami d'enfance Valat. Les lettres à Valat paraissent plus personnelles et sincères que les autres. L'écriture y est plus libre. Comme celles de Cicéron, elles permettent d'établir le portrait de l'auteur année après année. Pierre Laffitte qui les a éditées les présente ainsi :

Quel document plus fidèle et plus vrai [les lecteurs] pourront-ils rencontrer que ces lettres intimes écrites par le fondateur du Positivisme à un ami de collège, qui les initie à toutes ses inspirations, à ses espérances et à ses déceptions [...], enfin à tous les accidents de son existence [...], depuis l'enfance jusqu'à la maturité<sup>82</sup> ?

On trouve dans ces lettres les différentes fonctions de l'écriture épistolaire : évoquer le quotidien, entretenir une relation, constituer le brouillon d'une pensée en train de se construire, laisser un souvenir pour la postérité. Dans la lettre à Valat du 6 septembre 1820, que nous avons déjà citée parce qu'elle évoque le « qui, quae, quod » de collège auquel est réduit son ami, Comte se montre soucieux de l'écriture de la lettre :

---

<sup>80</sup> *Correspondance générale*, t. VII, p. 142.

<sup>81</sup> Lettre à De Tholouze, *Correspondance générale*, t. V, p. 16.

<sup>82</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, Dunod, 1870, p. V-VI.

À te parler très sérieusement, je t'assure que nous aurions grand tort l'un et l'autre de négliger notre correspondance, car elle est, pour moi du moins, un grand soulagement, une grande consolation<sup>83</sup>.

Recevoir une lettre apporte un « plaisir très vif et très facile à obtenir », cela permet de combler « l'ennui de l'absence ». Le 24 septembre 1819, il évoque des difficultés qui sont celles d'un écrivain :

Quelques motifs très puissants empêchent d'écrire ou font ajourner les lettres ; moins on écrit, moins on a envie d'écrire ; la paresse, qui se trouve toujours au fond de l'homme, vient à s'en mêler, et on reste des mois entiers sans donner signe de vie à ses amis : voilà mon histoire en deux mots, et je ne prétends pas la blanchir<sup>84</sup>.

Plus bas, il se réclame de Montaigne et de l'anglais Sterne pour s'autoriser « toutes les digressions et excursions qui [lui] passeront par la tête ou par le cœur<sup>85</sup> ». Une des plus singulières de cette lettre est celle qui fait de Jésus un libéral crucifié par les prêtres de son époque. Il cite même La Fontaine, puis évoque le thème cher à Cicéron du loisir à la campagne. Comte n'a pas besoin de quitter Paris, de se « dépariser », pour avoir le loisir d'écrire, parce qu'il n'est « guère en rapport<sup>86</sup> » avec le monde. Après des développements plus quotidiens, il se lance dans deux développements d'une portée plus large, un sur les femmes et un sur l'esprit humain. Il écrit une « dissertation politique sur les femmes<sup>87</sup> », pour dénoncer l'hypocrisie d'écrire des quatrains galants qui qualifient les femmes de maîtresses alors qu'elles sont considérées comme des esclaves et des meubles par la loi. L'étude de l'esprit humain le mène à abandonner la logique et la métaphysique, observations *a priori* insensées pour leur préférer la méthode et la science de l'observation, *a posteriori*.

Cette lettre longue d'une vingtaine de pages, pleine d'excursions et de fantaisies, appartient pleinement à la littérature moderne. Elle est inclassable. Elle mélange le plus quotidien et le plus abstrait. Comte se présente dans la lignée des écrivains les plus modernes et les moins rhétoriques.

Nous avons évoqué quelques défauts de l'édition de la correspondance de Maistre, mais ils ne sont rien comparés à ceux des éditions de Maurras. Il est impossible de maîtriser la correspondance de Maurras, certains morceaux étant publiés dans tel livre ou dans tel autre, la plupart se trouvant à l'état de papier jaunissant dans des cartons. Seules les correspondances avec Barrès et avec l'abbé Penon sont publiées en intégralité, alors que Maurras a eu bien d'autres

---

<sup>83</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, éd. cit., p. 103-104.

<sup>84</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, éd. cit., p. 76.

<sup>85</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, éd. cit., p. 77.

<sup>86</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, éd. cit., p. 78-79.

<sup>87</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, éd. cit., p. 87.

correspondants, comme Mistral<sup>88</sup>. Dans l'état actuel de nos connaissances et dans la période qui nous occupe, nous sommes réduits à croire sans certitude que Maurras n'a pas eu de correspondance à la Sénèque, de correspondance suivie où il tiendrait le rôle du maître et s'adresserait à un disciple. Dans notre période, Maurras a plutôt tenu le rôle inverse : il a été disciple de Barrès et Penon avant de s'éloigner du modèle qu'ils représentaient pour lui.

La correspondance avec Barrès est décevante du point de vue de l'écriture épistolaire. Les lettres que Maurras et Barrès s'échangent sont en majorité très courtes, entre une et trois pages. Celles de Barrès semblent même se raccourcir avec le temps. Toutes sont écrites « à la hâte » selon une formule qui revient souvent dans la signature. La relation entre les deux hommes évolue, elle passe du « Monsieur » initial à « Mon cher ami », mais le portrait intime est terne. Les deux hommes évoquent surtout la vie des journaux, l'écriture ou la parution d'un article, la nomination d'un journaliste. Ces lettres donnent l'impression d'être les coulisses de la scène journalistique, elles ne sont pas le lieu du débat d'idées mais plutôt un échange de politesses et de recommandations.

Le seul moment où la relation semble s'inverser se fait autour du voyage en Grèce. Le déséquilibre de la relation est compensé par le fait que Maurras a eu l'occasion d'aller en Grèce en 1896, c'est-à-dire avant Barrès, qui y va en 1899. La lettre précédant la demande de Barrès montre une forme d'impasse de la relation : elle commence par un faussement chaleureux « Mon cher ami » et se termine par un froid « Cordialement ». Mais le 11 avril 1899, Barrès demande à Maurras des conseils « en quatre lignes » pour un « saut jusqu'à Athènes<sup>89</sup> ». Dans sa réponse, Maurras ne s'embarrasse pas d'apostrophe, il entre tout de suite dans le sujet et écrit trois pages complètes. Il recommande à Barrès des Français qui habitent à Athènes, des lieux à visiter, des chemins, un « bouquet d'arbres merveilleux, les plus frais, les plus verts du monde ». Enfin Maurras digresse et se livre :

Mais rien ne vaut l'Acropole, le Parthénon, les graves et pures colonnes des Propylées et les jeunes filles parfaites qui soutiennent la tribune du temple d'Érechthée. J'y montais tous les jours à l'aurore. Refaites-y une prière en mémoire de moi<sup>90</sup>. [...]  
Et voilà mes conseils pratiques ! Vous ne pouvez pas exiger que je traite de sang-froid un pareil voyage.

La gêne reste présente par l'abondance des « Mais » qui ponctuent la lettre comme cet extrait. Maurras s'excuse dès qu'il se livre : « Mais je n'en finis point. » Cet élan reste sans lendemain. Barrès répond peut-être d'une autre manière, mais sa lettre suivante retombe dans le

---

<sup>88</sup> Nous avons eu la chance de voir un carton de lettres entre Maurras et Mistral grâce au professeur Claude Goyard, qui malheureusement n'a pas pu les faire éditer.

<sup>89</sup> *La République ou le Roi*, Plon, 1970, p. 236.

<sup>90</sup> *La République ou le Roi*, p. 238.

quotidien journalistique et les remerciements serviles : « J'ai à vous remercier de l'amical article sur l'*Amateur d'Âmes* qui m'a fait plaisir comme tout ce que vous avez écrit depuis des années<sup>91</sup>. »

La correspondance avec Penon est plus libre. Les lettres sont plus longues, les discussions plus approfondies. Les apostrophes initiales et les signatures sont plus variées et précises, comme « Mon cher maître » et « Votre élève dévoué ». On trouve aussi dans un moment de tension « Cher vilain païen ». On y parle de la forme de la lettre, qui s'étend parfois au « grimoire ». On l'imagine parfois si longue qu'on ne l'écrit jamais : « j'étais le coupable. C'est (toujours les mêmes raisons) que je ruminais d'abord une longue lettre<sup>92</sup> ». Le 28 juin 1896 « soir », Maurras écrit une lettre très personnelle, il parle de mariage, il explique pourquoi il ne peut ni ne veut se marier, il parle de son récent voyage en Grèce, des « lettres d'Athènes » qu'il a publiées. Le portrait de l'auteur est franc et intime :

Par exemple ... et puisque je vous dis tout, il faut que je vous dise cela. Je reviens d'Athènes plus éloigné, plus ennemi du christianisme qu'auparavant. Croyez-moi, c'est là-bas qu'ont vécu les hommes parfaits<sup>93</sup>.

Il parle plus bas de détails anecdotiques, de rougeole, de visites, d'articles. Comme entre Cicéron et Atticus, les lettres à Penon permettent à la fois un échange d'informations pratiques mais aussi de mettre par écrit les réflexions et les préoccupations d'un moment, faisant de la lettre une sorte de journal intime.

Cette partie sur les lettres de nos auteurs montre que la lettre reste un genre littéraire, avec sa forme fixe héritée de l'Antiquité, avec ses ambitions et ses petitesse. L'Antiquité apparaît voilée, au second plan, en décor lointain du quotidien. Plus visible, elle deviendrait un signe de pédanterie. Mais elle n'est pas absente : elle se trouve dans les thèmes évoqués mais aussi dans la forme de l'écriture. La distinction entre les deux modèles, Cicéron et Sénèque, journal intime ou correspondance philosophique, s'estompe pour mieux reparaître, non plus entre les lettres mais à l'intérieur des lettres.

Abordons à présent les œuvres non adressées. Ce sont des œuvres *a priori* plus ambitieuses, destinées à survivre à leur auteur et à la circonstance de leur écriture. Nos trois auteurs ont manifesté cette volonté de non seulement influencer sur leur époque mais de toucher les générations futures. Ce sont aussi des œuvres plus longues, organisées et obéissant à un but argumentatif. On trouve dans cette catégorie plusieurs genres : les traités, les dialogues et d'autres formes plus mêlées. Le traité semble la forme argumentative la plus claire et assumée, ce pourquoi nous le

---

<sup>91</sup> *La République ou le Roi*, p. 240.

<sup>92</sup> Voir la note suivante.

<sup>93</sup> Lettre de Maurras à Penon, 28 juin 1896, *Dieu et le Roi*, p. 413.

traiterons en premier. Ensuite nous étudierons les autres genres classés selon leur degré de déguisement du traité.

### Réhabilitation du traité

Faisant une enquête auprès de ses étudiants, Florence Boulerie s'est rendu compte que l'enseignement scolaire avait créé les plus grandes œillères pour empêcher de comprendre le genre du traité. La question était de déterminer « entre *L'Ingénu* et le *Traité sur la tolérance*, lequel des deux ouvrages [leur semblait] le plus efficace pour convaincre le lecteur de pratiquer la tolérance ». Les étudiants ont massivement opté pour *L'Ingénu* sans vraiment aborder le problème. Leurs arguments témoignaient plutôt de « préjugés » et de « cadres idéologiques préconçus », qui se résumeraient en cette phrase : « la fiction serait un moyen plus efficace de transmettre les idées que les genres argumentatifs sérieux, et plus une fiction serait inventive et ludique, plus elle réussirait sa mission<sup>94</sup> ». Cette phrase est familière aux littéraires, elle semble relever du bon sens, mais il faut l'interroger : comment est-il possible d'évaluer l'efficacité d'une persuasion d'après le plaisir de la lecture ?

Une recherche rapide de la définition littéraire du genre du traité ne nous donne que cette définition, qui n'en est pas une :

Les traités, tels le *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763) et *Du contrat social* de Rousseau (1762) se fondent sur l'esprit d'examen pour observer avant de les dénoncer, le pouvoir royal, le pouvoir religieux, les manifestations de l'intolérance, les comportements, les croyances et les disparités du droit. Si ces œuvres invitent à la réflexion par les formes et procédés de l'argumentation directe – énoncé de thèse, raisonnement déductif ou inductif, articulation du discours, rhétorique des arguments et exemples probants, techniques de persuasion ou ironie – cette littérature d'idées est peut-être moins représentative de l'esprit français des Lumières que les genres anciens ou nouveaux qui se sont emparés du débat [comme les contes philosophiques, les lettres, les tirades au théâtre]<sup>95</sup>.

Cette définition n'est pas une définition, parce qu'elle ne permet pas de distinguer ce qui est un traité et ce qui ne l'est pas. Elle se contente de généraliser la description de deux œuvres du XVIII<sup>e</sup> siècle avant de les mettre à distance en tant que « moins représentative[s] de l'esprit français des Lumières », remarque sur l'esprit des peuples qui manifeste peu d'esprit critique. Sommes-nous donc restés sur la question du traité au niveau des manuels pour lycéens ?

Les allusions au genre du traité sont pourtant nombreuses dans les textes sur les essais. Le traité est toujours « systématique et totalisant », alors que l'essai est « fragmentaire et sans

---

<sup>94</sup> Florence Boulerie, « Le *Traité sur la tolérance* ou l'actualisation impossible », *Recherches & Travaux* [En ligne], 91 | 2017, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 27 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/940>

<sup>95</sup> *Français Seconde*, sous la direction de Geneviève Winter, Bréal, 2004, p. 478, qui apparaît en quatrième résultat quand nous notons « genre littéraire traité de la tolérance » dans *Google Books* (27 février 2019). Précisons que « genre littéraire traité » ne fonctionne pas, parce que « traité » n'apparaît pas comme un mot-clef pour *Google* mais seulement comme un participe passé.

système<sup>96</sup> ». L'essai est sympathique et modeste, alors que le traité est repoussant et dogmatique. L'essai est une recherche personnelle alors que le traité est une démonstration rhétorique. Montaigne et Camus ont écrit des essais, Joseph de Maistre et Auguste Comte ont écrit des traités. Est-il possible que Voltaire lui-même ait écrit des traités ? C'est parce que chez lui « traité » ne serait qu'un titre paradoxal : « À l'évidence, le *Traité sur la tolérance* n'est pas un traité comme les autres. Est-ce même un traité<sup>97</sup> ? », demande un critique. En 2004, Marielle Macé avait même défini le traité comme l'inverse absolu de la littérature. La littérature commence là où s'arrête le traité : « Certaines œuvres deviennent ainsi littéraires par défaut : un livre peut devenir un essai littéraire à partir du moment où il cesse de fonctionner comme traité. » L'essai à l'inverse reçoit toutes les vertus de la subversion, il est le « contre-genre », il se définit « contre le commentaire, contre le traité, à la place des mémoires, au lieu du roman<sup>98</sup> ». Aujourd'hui n'est-ce pas le traité qui est devenu ce « contre-genre » ?

Le désamour du traité nous embarrasse dans notre recherche. Nos auteurs ont manifestement pratiqué le traité, depuis *Du Pape* jusqu'à *L'Avenir de l'Intelligence* en passant par les différents *Cours*, *Système* et *Synthèse* de Comte. Maurras a manifesté sa volonté d'écrire un traité : « Avec quelque loisir, quel *Traité* à écrire de la décadence intellectuelle<sup>99</sup> ». En outre, en dehors du cercle des critiques littéraires, le genre du traité est toujours vivant : à côté du *Traité d'athéologie* de Michel Onfray, on trouve de nombreux *Traités Rustica* sur le jardinage<sup>100</sup>. Le genre le plus prolifique est le « petit traité », parce que la légèreté du « petit » conjure la lourdeur du « traité » et donne au titre un côté paradoxal et amusant. Citons *Petit traité des grandes vertus* d'André Comte-Sponville, *Petit traité d'espérance*, *Petit traité savant de la tomate*, *Nouveau petit traité d'intolérance*. Certains littéraires se laissent même aller jusqu'à écrire des *Petits traités*, comme Pascal Quignard. Cet écrivain contemporain a cherché un sens premier pour le mot de « traité », qui dériverait du « trait », du signe au début d'une liste, qui permet de revenir à une forme encore plus fragmentaire que celle de l'essai. Mais même si Pascal Quignard propose sa propre histoire du genre, très documentée<sup>101</sup>, la critique n'est pas dupe et qualifie d'essais ses petits traités<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Jean Sarocchi, « Un drôle de genre », dans Pierre Glaudes (dir.), *L'Essai, métamorphose d'un genre*, 2002, p. 20.

<sup>97</sup> Sylvain Menant, « Le titre et le genre du *Traité sur la tolérance* », dans Nicholas Conk (dir.), *Études sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*, Voltaire foundation, Oxford, 2000, p. 137.

<sup>98</sup> Macé Marielle, « La haine de l'essai, ou les mœurs du genre intellectuel au XX<sup>e</sup> siècle », dans *Littérature*, n°133, 2004, *Dante, l'art et la mémoire*, p. 113. Le traité n'apparaît pas dans les dictionnaires récents des genres littéraires. Notons une légère exception : Maurras apparaît dans la catégorie « genre polémique » tolérée par *Les Grands Genres littéraires*, Honoré Champion, 2001, p. 53. Ce « genre polémique » présente plusieurs intérêts, mais il nous paraît impossible de réduire le traité à une dimension polémique.

<sup>99</sup> Lettre à Barrès de février 1898, *La République ou le Roi*, p. 174.

<sup>100</sup> Ces ouvrages qui semblent anecdotiques s'inscrivent en réalité dans une très longue tradition depuis les *Res rustica* de Columelle que nous aborderons plus loin.

<sup>101</sup> L'éditeur donne des renseignements sur ce genre dans ses entretiens pour Gallimard en 1997 : « Les « petits traités » sont un genre inventé par Pierre Nicole, en opposition aux *Pensées* de Pascal, qu'il jugeait lâches et

Quelles solutions trouver ? Le traité est-il une preuve de la mauvaise conscience des littéraires, qui ne l'aiment pas, non pas parce que cette forme leur est trop étrangère, mais peut-être parce qu'ils la pratiquent trop, parce qu'elle relève trop de leur vie quotidienne ? Les cours et les manuels, les dissertations et les thèses, sont-ils autre chose que des traités ? Le sujet mérite d'être posé : peut-on considérer le traité comme un genre littéraire à part entière et non pas un contre-modèle dont il faut toujours se différencier ?

La réception de l'Antiquité se montre sur ce sujet d'un grand secours. Le traité ne posait pas de problème aux antiques et ni aux critiques de l'Antiquité. Pour les antiques, la qualité de « littéraire » ne se définit pas par exclusion. Tout texte est littéraire, même les notices les plus pratiques ou les développements les plus abstraits. Le scientifique et le littéraire ne s'opposent pas, une même personne peut s'intéresser aux deux domaines et être compétente et reconnue dans les deux. Le traité antique n'est pas associé à l'adjectif « systématique » ou au nom « trait », mais au verbe « traiter » : on fait un traité quand on « traite » un sujet, quelle que soit la manière qu'on a de le traiter.

La bibliographie s'élargit soudain et touche des ouvrages importants comme *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote* ou *Les Genres littéraires à Rome*. Il ne viendrait pas à l'idée de ces synthèses d'exclure Aristote pour le premier et Cicéron pour le deuxième. Dans le premier, on comprendra la naissance du traité, qui est un genre historiquement construit, synthèse de genres précédemment employés pour la littérature de pensée. Dans le deuxième, on trouvera une typologie des différents traités.

Le traité n'est pas le degré zéro de la littérature, il n'est pas la forme naturelle par laquelle les hommes de tous temps ont exprimé leurs idées. On le voit bien dans *l'Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*. Les premiers écrits grecs d'idées ne sont pas des traités, ils adoptent paradoxalement la forme qui nous paraît si complexe de la poésie didactique, comme chez Hésiode ou les présocratiques. Pour Auguste Comte aussi, l'écriture en vers paraît plus naturelle : « Voués à l'expression des sentiments, les poètes reconnurent toujours combien les vers y sont préférables à la prose, pour rendre plus esthétique le langage artificiel, en le rapprochant

---

décousues. C'est un genre fragmentaire par lequel, sur un sujet, il venait faire s'opposer des positions différentes. Saint-Évremond a repris cette forme qui n'existe que dans la littérature française et qui hérite directement des *Essais* de Montaigne. C'est une façon de faire du Montaigne en plus brusque, intense, effervescent. J'ai été séduit par cette vieille forme abandonnée, qui me paraissait tout à la fois humble et moderne. » <http://www.gallimard.fr/catalog/entretiens/01032030.htm> Voir, plus nuancé Christophe Ippolito, « Quignard essayiste lu par Quignard critique. Les caractères des *Petits traités* », dans Pérette-Cécile Buffaria et Pascale Mougeole, *La Conversation des genres, mélanges et circonvolutions*, Classiques Garnier, 2017.

<sup>102</sup> Chantal Lapeyre-Desmaison hésite entre les deux qualifications sans vraiment les interroger. Les *Petits traités* sont qualifiés d'essais dans la langue critique mais de traités lorsque la critique cite l'auteur.

davantage du langage naturel<sup>103</sup>. » Le « langage naturel » est le langage qui a été écrit en premier et qui est le plus proche de sa nature sonore et sensible, c'est-à-dire pour Comte le vers. La littérature d'idées a adopté ensuite plusieurs genres : discours, lettres et dialogues. Le traité est apparu dans un troisième temps, grâce à un effort d'approfondissement et de clarification. C'est probablement Aristote qui a écrit les premiers traités, pour se démarquer d'Isocrate et de Platon.

Quelle logique préside au choix d'un genre plutôt qu'un autre ? Isocrate voulait faire des discours politiques, mais il a dû recourir à des discours écrits, à cause de « la médiocrité de sa confiance en soi » et de « la faiblesse de sa voix<sup>104</sup> ». L'avantage du discours est de pouvoir toucher un nombre important d'auditeurs mais son inconvénient est d'être trop intéressé et ancré dans les débats politiques du temps. Platon a voulu repenser la politique en s'en éloignant. Il a pratiqué le dialogue et la lettre, mais en conservant une méfiance envers l'écrit. Il ne pensait pas que la philosophie était transmissible par écrit. Comment quelqu'un peut-il devenir vertueux simplement en lisant un texte ? Comment comprendre une idée sans la méditer<sup>105</sup> ? On a envie d'être vertueux si on voit un exemple d'homme vertueux. Le dialogue permet de dépasser cette difficulté, il n'est pas un texte inventé, il est la mise par écrit d'un échange qui a eu lieu, il mime des paroles qui ont été dites ou qui ont pu être dites. Il ne livre pas la pensée comme une formule mais inclut la durée de la compréhension. Ce qui est difficile avec le dialogue c'est qu'il soit compréhensible par une personne qui n'était pas présente lors de l'échange et qui ne connaît pas les différents participants au dialogue. Le dialogue platonicien, même s'il paraît plus agréable à lire, est plutôt destiné à un petit cercle déjà informé. Pour s'adresser à une personne extérieure, Platon a utilisé la forme de la lettre, genre court et plus accessible.

Luciano Canfora résume les avantages et les inconvénients de chacun de ces trois genres :

Le dialogue, développement créatif, conceptuellement élevé, de la production littéraire liée au *symposium* aristocratique, est la forme en laquelle s'incarne la réflexion platonicienne en train de s'élaborer [...]. Si [les textes de Platon] respectent la structure dialogique, c'est parce que c'est la structure ouverte, faisant sa place au doute, de la réflexion interne à l'école. Au contraire, le grand opuscule épistolaire de type « isocratique » est la forme de communication destinée à l'extérieur. Sans penser à la dichotomie aristotélicienne, programmatique et systématique, entre écrits pour le cercle restreint de l'école (« ésotérique ») et écrits destinés à circuler au dehors (« exotériques »), [...] on peut néanmoins reconnaître, dans ces formes du dialogue et de la lettre-opuscule, une *véritable dualité de plans de communication*<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 25.

<sup>104</sup> Luciano Canfora, *Histoire de la littérature grecque*, Desjonquères, 1986, p. 486.

<sup>105</sup> Platon se montre choqué que Denys de Syracuse ait composé « un traité qu'il donna comme son propre enseignement [συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην], nullement comme la simple reproduction de ce qu'il avait reçu. [...] De moi, du moins, il n'existe et il n'y aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets. Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même. » *Lettres, Œuvres complètes*, 1977, t. XIII, p. 50, 341b et c.

<sup>106</sup> Luciano Canfora, *Histoire de la littérature grecque*, éd. cit., p. 555.

Luciano Canfora condense ici les trois approches, celles d'Isocrate, de Platon et d'Aristote. Il ne veut pas encore aborder Aristote dans le détail mais pose les bases de son analyse suivante. Aristote qui a été l'élève de Platon veut aller plus loin, il cherche une diffusion plus large de sa pensée et un accès plus direct au réel. La méfiance de Platon envers la diffusion et la clarté vient de sa pensée de la « participation ». Dire que le monde sensible « participe » du monde des idées, « c'est se payer de mots creux » et « faire des métaphores poétiques<sup>107</sup> ». Il faut être clair quand on parle de choses importantes et donc livrer sa pensée directement. La lettre permet d'être clair mais son auditoire est trop restreint. Le dialogue qui vaut surtout par son actualité ne permet pas d'exposer et d'organiser clairement sa pensée. Le traité est donc la solution, forme hybride entre la lettre, le discours et le dialogue, articulant la diffusion de la lettre, la force de persuasion du discours et la profondeur du dialogue. Les disciples d'Aristote vont reprendre cette forme en étudiant des sujets plus particuliers, comme des recherches botaniques, biologiques, musicales, rhétoriques. C'est donc à Aristote, le « philosophe incomparable », dont nos trois auteurs pensent le plus grand bien, qu'il revient d'avoir inventé la forme du traité.

Que peut-on retenir des caractéristiques des œuvres qu'il a écrites ? Le lecteur contemporain est d'abord frappé par la grande variété des sujets abordés : météorologie, zoologie, politique, morale, poétique, rhétorique. On remarque ensuite que le titre de l'œuvre ne montre pas une grande recherche, il s'agit seulement de pouvoir identifier un ouvrage. Ainsi Aristote emploie pas moins de 11 titres différents pour désigner son *Histoire des animaux*<sup>108</sup>. La préposition *περὶ* se trouve quelquefois dans le titre, pour introduire le complément du nom, et quelquefois non. Le titre grec s'est figé plus tard, quand d'autres ont senti le besoin de classer les livres dans des catalogues. Le mot de traité n'a pas d'équivalent grec, on trouve ici histoire, *ἱστορία*, ailleurs discours, *λόγοι*, audition, *ἀκρόασις*, art, *τέχνη* ou encore simplement un adjectif au neutre pluriel. Que peut-on dire du plan ? Une hypothèse propose qu'Aristote distribuait avant ses leçons un sommaire des points qu'il allait traiter, mais ces sommaires ne nous sont pas parvenus. Étant donné la tradition manuscrite, c'est à l'éditeur d'explicitement le plan et au vu de la variété des propositions et des discussions régulières sur ce sujet, on comprend que l'établissement d'un plan n'a rien d'évident.

Que peut-on dire de l'écriture ? Le lecteur contemporain éprouve des difficultés face aux textes d'Aristote, il remarque des digressions, se demande où se séparent les chapitres, si l'ensemble est cohérent et logique. Pour autant qu'on puisse restituer son contexte d'écriture, le

---

<sup>107</sup> Luciano Canfora, *Histoire de la littérature grecque*, éd. cit., p. 584.

<sup>108</sup> Aristote, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Les Belles Lettres, 1964, p. XVIII et XIX.

texte d'Aristote apparaît comme un « cahier de cours<sup>109</sup> », un support écrit en parallèle avec un enseignement oral. Il est préparé avant le cours, amplifié et corrigé après. Il est mis à l'écrit pour être conservé, médité, assemblé et publié :

Le maître, semble-t-il, après ses λόγοι, ses leçons, précisait en les rédigeant les divers points de sa doctrine et les enrichissait des résultats acquis au cours des discussions dirigées qui suivaient l'exposé. Un tel travail permettait à la fois aux auditeurs de faire ensuite une étude plus réfléchie des questions abordées ou de corriger leurs notes, et au Lycée lui-même de conserver le texte de l'enseignement donné. Ces premières rédactions portant sur tel ou tel point particulier de doctrine pouvaient, si elles traitaient de sujets connexes, être groupées et former ainsi des ensembles plus vastes, ces μέθοδοι et ces πραγματεῖαι dont parle Aristote, monographies ou même traités exposant une question importante ; ainsi réunies, ces leçons fournissaient la matière d'un ouvrage attendant la dernière correction de l'auteur<sup>110</sup>.

Le traité n'est donc pas écrit d'un seul jet logique. Son plan peut être complexe. Il n'établit pas de vérité définitive mais est destiné à être sans cesse amélioré et approfondi. Son expression est travaillée, même si ce n'est pas l'effet esthétique qui est recherché, mais la précision et l'exhaustivité. On remarque néanmoins dans ces commentaires d'Aristote plusieurs manques. La *Politique* ne serait pas un « traité homogène » mais plutôt un « recueil de leçons<sup>111</sup> ». De plus l'absence du terme « traité » et la fluctuation des titres étonnent. Ce sont les latins qui ont fixé le genre du traité.

Le traité comme mot et comme genre apparaît distinctement dans *Les Genres littéraires à Rome*, dans la catégorie des « formes du genre démonstratif ». Les auteurs essaient de valoriser le genre, en en montrant l'étrangeté mais aussi les intérêts. Même Pline et Palladius se souciaient « de plaire aux amateurs de beau style<sup>112</sup> ». Après une partie sur les traités d'agriculture, qui a montré la variété de ces traités, les auteurs concluent :

[III] apparaît par-là que les préoccupations techniques et esthétiques ne sont pas – ou n'étaient pas – exclusives d'une réflexion sur le discours, c'est-à-dire d'une rhétorique, et que, par conséquent, le critique littéraire ne saurait passer sous silence les ouvrages de ce type<sup>113</sup>.

Il est impossible d'écrire sans penser à la forme qu'on utilise ; le littéraire doit être capable d'affronter aussi des textes techniques.

À la lecture de ce chapitre, on peut établir une typologie de trois sortes de traités :

---

<sup>109</sup> Aristote, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Les Belles Lettres, 1990, p. 8.

<sup>110</sup> Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, 1991, p. XCVI et XCVII, inspiré par Auguste Mansion qui lui n'hésite pas à utiliser le mot « traité », voire « traité systématique » dans « La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 29<sup>e</sup> année, Deuxième série, n°15, 1927, p. 307-341.

<sup>111</sup> Aristote, *Politique*, éd. cit., p. XCVI.

<sup>112</sup> P. 174.

<sup>113</sup> P. 177.

- 1) Le traité pratique, notamment pour les questions d'agriculture, comme celui de Columelle dont chaque chapitre correspond à un mois de l'année. L'agriculteur peut ainsi consulter son *Res rustica* en fonction de la saison et y trouver des indications immédiatement applicables.
- 2) Le traité encyclopédique, qui essaie de recenser tout le savoir dans une seule œuvre ou dans un ensemble d'œuvres, comme l'ont pratiqué Celse, Varron ou Pline.
- 3) Le traité philosophique, qui se concentre sur un problème, comme le *De Natura deorum* ou le *De Fato* de Cicéron.

L'œuvre de Cicéron est intéressante, parce que le même auteur a pratiqué le dialogue et le traité. Quelle articulation Cicéron propose-t-il ? La forme dialogique est au cœur de sa pensée académique, qui cherche entre les pensées des autres écoles les plus probables. La grande majorité de ses œuvres philosophiques prennent la forme du dialogue. Pourquoi avoir écrit néanmoins des traités ? L'éditeur du traité *De Fato* propose deux explications : une explication circonstancielle et une explication de fond. Cicéron a vécu une retraite politique lors des tensions entre César et Pompée. Cicéron s'éloigne alors des préoccupations politiques, écrit des dialogues et en prépare d'autres. Mais en 44, à sa grande surprise, César est assassiné. Cicéron veut donc profiter de ce *casus quidam*<sup>114</sup>, de cette occasion, pour retrouver son rôle politique. Il ne voit « plus désormais qu'une tâche à terminer<sup>115</sup> », son texte sur le destin. En un mot, il choisit la forme du traité pour aller plus vite. La deuxième raison est logique. Après avoir écrit plusieurs dialogues où il expliquait en détail les pensées des autres écoles, il souhaite quitter le commentaire et la critique pour à son tour s'engager dans la discussion. Dans les œuvres précédentes, on gagnait à

mieux suivre dans son développement logique l'argumentation de chacune des écoles philosophiques qui s'affrontaient par la voix des interprètes du dialogue ; mais on avait parfois quelque peine à dégager, dans un effacement voulu, la vraie conclusion du débat. La discussion sur le Destin s'engage de manière toute différente. Le problème est envisagé successivement sous les différents aspects qu'il comporte, selon un plan méthodique qui paraît avoir été rigoureusement conçu et suivi. [Si le traité contient des lacunes], nous en apercevons assez pour y retrouver une construction systématique voulue dont nous avons rarement l'analogue dans les autres traités philosophiques<sup>116</sup>.

Le traité cicéronien vise donc à la clarté et à l'efficacité. Il suit et illustre un « plan méthodique », une « construction systématique ». Il est rigoureux, il n'enchaîne pas les idées par associations de mots mais en fonction des « différents aspects » du sujet. La forme du traité commence à apparaître dans sa dimension rhétorique.

---

<sup>114</sup> *De Fato*, 1, 1, p. 1.

<sup>115</sup> *De Fato*, p. VI.

<sup>116</sup> *De Fato*, p. VI-VII.

La forme idéale que se font les Modernes du traité, qui serait une dissertation étendue à la taille d'un livre, obéissant à la même « mystique du plan<sup>117</sup> » qu'une dissertation, vient en réalité d'une catégorie de traités, qui se situe entre le traité pratique et le traité philosophique : le traité rhétorique. Ce genre qui est apparu dans l'Antiquité classique, à partir de Cicéron et de Quintilien, a connu une grande fortune du Moyen Âge jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>118</sup>. Le traité ne se réduit néanmoins pas au traité de rhétorique, à cause de l'opposition antique entre la recherche de la vérité et la recherche du bien dire. Les auteurs de traités se méfient des ornements des orateurs, parce qu'ils croient, comme le rappelle Volker Kapp, que « les orateurs recourent au mensonge pour gagner leur cause puisque les ornements oratoires altèrent la vérité<sup>119</sup> ». Le traité rhétorique étudie le bien dire, c'est-à-dire les ornements, il s'intéresse plus à la façon d'exprimer la pensée qu'à la pensée elle-même ; le traité pratique, encyclopédique et philosophique exprime parfois la pensée de manière complexe, embrouillée, fragmentaire.

Que doivent les écrits de nos auteurs à cette généalogie antique ? Maistre a pratiqué plusieurs genres, dont le traité. Justifie-t-il son usage ?

Pour Maistre, le substantif « traité » a deux sens. Comme genre littéraire, il désigne des ouvrages antiques. Dans la langue moderne, il désigne des « traités de paix »<sup>120</sup>. Maistre établit nettement l'équivalence des titres latins qui commencent par la préposition *de* avec le genre du traité. Il évoque les « traités » de Plutarque d'après leur titre latin : *De Iside et Osiride*, *De la Superstition*, *De la cessation des oracles* ; le « traité » d'Hippocrate sur les songes, celui de Sénèque sur la Providence. Il évoque étonnamment le « traité de la République » de Platon, probablement parce que son nom latin est *De Republica*. Il associe aussi le « traité » au verbe « traiter » : Sénèque

a fait un beau traité sur la *Providence* qui n'avait point encore de nom à Rome du temps de Cicéron. Il ne tiendrait qu'à moi de le citer sur une foule de questions qui n'avaient pas été traitées ni même pressenties par ses devanciers.

Qu'en est-il pour ses œuvres ? Le mot « traité » ne lui vient pas à l'esprit pour caractériser un genre moderne, qui s'opposerait au genre de l'essai, mais la filiation de nombre de ses textes

---

<sup>117</sup> Gérard Genette, « Enseignement et rhétorique au XX<sup>e</sup> siècle », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 21<sup>e</sup> année, n° 2, 1966, p. 298.

<sup>118</sup> Cette vaste question nous entraînerait trop loin. Signalons le bon article de Volker Kapp sur le « traité de rhétorique » au Moyen Âge dans Saulo Neiva et Alain Montandon (dir.), *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*, Droz, 2014.

<sup>119</sup> *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*, éd. cit., p. 1036.

<sup>120</sup> Il évoque le « fameux traité de Westphalie » p. 213.

avec les traités antiques est nette<sup>121</sup>. On trouve dans plusieurs œuvres un titre simple et thématique, un plan logique, une dimension argumentative.

Prenons pour exemple *Du Pape*. Le livre aurait pu se nommer « Le pape » ou « De la nécessité du Pape pour le monde », mais Maistre a choisi la filiation avec les titres ordinaires des traités, qui se contentent de nommer le thème du livre sans donner leur thèse. La dimension argumentative apparaît dès les premières pages du texte. Dans son « discours préliminaire », Maistre cite comme devancier la *Démonstration évangélique* d'Huet<sup>122</sup>, titre qui explicite la dimension argumentative du texte. Maistre entend démontrer que le pape est indispensable au christianisme : « Sans le pape, il n'y a plus de christianisme » comme le résume l'« avis des éditeurs ».

Le plan de l'œuvre a été écrit par l'auteur, on le voit grâce au manuscrit très instructif. Le manuscrit présente même le plan en premier, suivi d'une table alphabétique, pour obéir à la dimension potentiellement pratique du traité. Si l'on se pose une question sur le Pape, il faut pouvoir trouver immédiatement dans le livre le paragraphe qui correspond. Il est regrettable que la dernière édition chez Droz ait négligé cette dimension pratique, reléguant le plan à la fin et supprimant la table alphabétique des thèmes abordés, qui était pourtant reproduite dans l'édition des *Œuvres complètes* de 1884.

Le plan vise à démontrer l'idée de la nécessité du Pape dans tous ses aspects : le pape est indispensable pour le clergé, pour les états chrétiens, pour les peuples chrétiens et vis-à-vis de l'extérieur. Ces quatre dimensions structurent les quatre livres qui composent *Du Pape*. L'objectif du texte n'est pas esthétique, il est bien de démontrer cette idée.

Pour désigner son texte, Maistre emploie surtout le mot « ouvrage<sup>123</sup> ». Dans sa dédicace latine, il emploie deux fois *opus* et *liber*, ainsi que les mots *cogitationes* et *diatriba*. Les trois premiers mots nous semblent transparents, mais *diatriba* est plus ambigu. L'évolution moderne rapproche diatribe de polémique, mais Maistre dit justement refuser toute « couleur polémique » qui ne serait pas en accord « avec le reste de l'ouvrage<sup>124</sup> ». Il retrouve en cela le sens antique du mot. *Diatriba* en grec désigne un passe-temps sérieux, avant de désigner l'éventuel résultat de ce passe-temps. En latin le mot s'est rapproché de dialogue.

La définition de « passe-temps sérieux » correspond à une des justifications du livre. Dans un temps troublé, un « passe-temps » n'est pas nécessairement un luxe, il peut être mis à profit efficacement :

---

<sup>121</sup> Certains de ses textes ont été désignés comme « traités », mais rien ne permet de prouver que cela correspondrait à une volonté de l'auteur : Le *Traité sur les sacrifices* présenté par Rusand en 1822 en réalité se nomme *l'Éclaircissement sur les sacrifices*, même dans le manuscrit. Le « traité de linguistique » présenté par les archives en 2]14 est en réalité titré « Des accents » au début du texte.

<sup>122</sup> *Du Pape*, p. 16

<sup>123</sup> Il emploie plusieurs fois ce mot dans la « Préface de la seconde édition », *Du Pape*, p. 6 à 10.

<sup>124</sup> *Du Pape*, p. 9.

Si l'homme qui s'est occupé toute sa vie d'un sujet important, qui lui a consacré tous les instants dont il a pu disposer, et qui a tourné de ce côté toutes ses connaissances ; si cet homme, dis-je, sent en lui je ne sais quelle force indéfinissable, qui lui fait éprouver le besoin de répandre ses idées, il doit sans doute se défier des illusions de l'amour propre ; cependant il a peut-être quelque droit de croire que cette espèce d'inspiration est quelque chose, si elle n'est pas dépourvue surtout de toute approbation étrangère<sup>125</sup>.

Dans ce paragraphe, Maistre mêle habilement plusieurs justifications, vitales, littéraires et philosophiques. Il y a le temps passé, « tous les instants » au cours de « toute sa vie », où il a accumulé « toutes ses connaissances ». Il y a l'inspiration littéraire, un je ne sais quoi, une « force indéfinissable », cette « espèce d'inspiration ». Il y a enfin le « besoin de répandre ses idées ». Pour Maistre, le traité était donc la forme la plus efficace pour étayer son avis et le diffuser.

Il ne refuse pas la dimension systématique de sa pensée. Il souhaite des « catholiques systématiques<sup>126</sup> ». L'objectif de l'homme d'État est de fixer l'opinion, de choisir le « moyen le plus expéditif pour [empêcher le pays] de divaguer<sup>127</sup> ». Il n'y a donc pas de doute sur l'appartenance de *Du Pape* au genre du traité.

Peut-on trouver des contre-arguments, des tensions, des digressions flagrantes ? La première question qui vient à l'esprit est d'évaluer si le sujet est vraiment traité. On aurait pu attendre un chapitre spécifique sur le lien de l'institution du Pape avec les textes bibliques. Le pouvoir du Pape est-il conforme à la volonté exprimée par le Christ ? Maistre aborde la question dans deux chapitres : « Suprématie du souverain pontife, reconnue dans tous les temps. – Témoignages catholiques des Églises d'Occident et d'Orient<sup>128</sup> », où il cite surtout des commentaires de saints sur la succession de saint Pierre, et dans le chapitre « Infaillibilité de fait<sup>129</sup> ». Dans ce dernier chapitre, la discussion est engagée sur le texte de l'évangile, avec des citations de Jean et de Luc. Remarquons que Maistre ne commence pas par cette question, qu'il l'aborde sous la contrainte, à cause de « tout ce qu'on a dit contre les Papes<sup>130</sup> ».

La dimension polémique de l'ouvrage pourrait soulever des difficultés. Maistre s'arrête sur certains sujets plus longtemps justement parce qu'ils sont polémiques. Dans ce cas, il ne traite plus le sujet du Pape mais plutôt les critiques contemporaines sur le Pape, introduisant une forme de dialogisme dans son texte. Cette dimension dialogique est néanmoins intrinsèque au genre, depuis Aristote et Cicéron dont on a vu tout ce que leurs écrits doivent au genre du dialogue.

Quant aux digressions, Maistre les souligne lui-même dès leur titre : « Digression sur ce qu'on appelle la jeunesse des nations », « Dernière explication sur la discipline, et digression sur la

---

<sup>125</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 17.

<sup>126</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 116.

<sup>127</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 117.

<sup>128</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 48.

<sup>129</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 92.

<sup>130</sup> *Du Pape*, éd. cit., p. 94.

langue latine », « Digression sur la juridiction ecclésiastique ». On s'interroge sur l'intérêt de certains titres comme « Continuation du même sujet », « Autres considérations » ou « Quelques mots sur ... ». Ces contre-arguments ne paraissent pas suffisants pour faire de *Du Pape* un essai.

La seule dimension qu'on attend d'un traité et qui ne se trouve pas vraiment dans *Du Pape*, c'est la dimension pédagogique. Même s'il est structuré en nombreuses petites leçons qui reçoivent un titre qui commence aussi par la préposition « de », *Du Pape* ne ressemble pas à un cahier de cours. Plusieurs explications peuvent être évoquées : l'œuvre n'a pas été écrite à la suite de leçons ou discussions. Maistre n'a pas occupé de fonction de professeur, son texte est trop dense pour être compris à l'oral, la singularité de sa position militante empêche l'effort d'objectivité du cours.

*Du Pape* relève donc du genre du traité philosophique. Il traite un sujet et prétend en exposer tous les aspects, selon un plan logique. L'appartenance de ce texte au genre du traité ne lui retire pas ses qualités littéraires. Le texte intègre une part de dialogisme mais il n'y a jamais de doute sur l'adhésion de Maistre à tel ou tel propos. Maistre n'oppose pas l'emploi d'ornements et l'expression de la vérité. On trouve dans l'œuvre de belles formules, comme « l'homme ne sait point admirer ce qu'il voit tous les jours<sup>131</sup>. » On trouve aussi de l'ironie, quand il désigne, après une longue discussion sur les rites du baptême et de l'eucharistie, les orthodoxes scrupuleux comme « amateurs de l'immersion et du levain<sup>132</sup>. » L'œuvre contient aussi des impressions personnelles : « Je ne lis pas sans une véritable frayeur le passage suivant des *Lettres sur l'histoire*<sup>133</sup> [...]. Pour trouver, même dans les ouvrages protestants, un morceau écrit avec autant de colère, il faudrait peut-être remonter jusqu'à Luther<sup>134</sup>. »

Comte a écrit des textes qui se nomment traités. Le *Système de politique positive* porte comme sous-titre *Traité de sociologie*. Il a publié un *Traité philosophique d'astronomie populaire* qui porte en sous-titre *Exposition systématique de toutes les notions de philosophie astronomique, soit scientifiques, soit logiques, qui doivent devenir universellement familières*. Comme en témoignent ces titres, la dimension systématique et aride d'une écriture en traité ne le gêne pas. Pour lui, l'opposition platonicienne entre la rhétorique et la philosophie est toujours valable. Il néglige la rhétorique pour se consacrer pleinement à la science, ou pour le dire plus précisément, il néglige l'*elocutio* pour préférer l'*inventio* et la *dispositio*.

---

<sup>131</sup> *Du Pape*, p. 274.

<sup>132</sup> *Du Pape*, p. 119.

<sup>133</sup> L'œuvre se nomme aujourd'hui *L'Esprit de l'Histoire, lettres politiques et morales d'un père à son fils*, écrit par Antoine Ferrand, royaliste ambigu, régulièrement moqué par Maistre.

<sup>134</sup> *Du Pape*, p. 210.

Il reprend également la distinction antique entre les œuvres pour le petit cercle et les œuvres pour le grand nombre, entre les œuvres « ésotériques » et les œuvres « exotériques ». Pour lui, écrire pour le grand nombre ne signifie pas écrire avec des ornements, mais écrire des textes plus courts. Les longs textes s'adressent aux « maîtres<sup>135</sup> » et sont accompagnés de petits volumes pour la vulgarisation.

L'œuvre qui a retenu le plus notre attention est son *Cours de Philosophie positive*. C'est d'après nous son œuvre la plus claire et la plus complète. Cette œuvre est-elle un traité ? Son titre n'est pas des plus clairs, parce qu'il contient plusieurs mots qu'il va définir, mais l'œuvre contient plusieurs caractéristiques du traité : ambition encyclopédique, écriture pédagogique, importance du plan et volonté de diffuser une pensée. Pourtant, dans son projet initial, Comte ne présente pas son Cours comme un traité. Il réserve le mot à des textes plus courts, moins ambitieux<sup>136</sup>. Le Cours semble au-dessus de toutes les contraintes et de tous les genres, parce qu'il serait la seule œuvre vraiment générale et transparente, permettant l'expression et la transmission des idées sans médiation, parce qu'il constituerait un ensemble complet et définitif, supérieur à tous les traités spécifiques et antérieurs. Nous allons montrer que, au début de l'écriture du Cours, Comte a l'ambition d'écrire l'œuvre des œuvres, une œuvre sans genre et sans littérature, mais qu'il finit par renoncer à ce projet, à cause des contraintes qu'il rencontre lors de l'écriture. Ainsi il finit par considérer que le Cours aussi est un traité, qui ne traite qu'un seul sujet et qu'on pourrait compléter.

La dimension encyclopédique de son œuvre est claire. On le voit dans le plan général du *Cours de Philosophie positive* :

1. Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique ;
2. La Philosophie astronomique et la philosophie de la physique ;
3. La Philosophie chimique et la philosophie biologique ;
4. La Philosophie sociale et les conclusions générales ;
5. La Partie historique de la philosophie sociale ;
6. Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales.

Ce plan suit l'ordre des différents tomes qui segmentent l'œuvre entière. Il obéit aussi à des contraintes d'imprimerie, de temps d'écriture et de temps de publication. Le sujet abordé étant si

---

<sup>135</sup> Comte différencie nettement son public entre les maîtres et les élèves : « Dans l'état normal, les traités didactiques doivent uniquement s'adresser aux maîtres, à travers lesquels doit toujours passer l'instruction finalement destinée aux élèves », *Synthèse subjective*, 1856, préface, p. VIII.

<sup>136</sup> Comte évoque des traités, comme l'« admirable traité de *mécanique analytique* » de Lagrange (t. I, p. 603), ou le « beau traité *De Horologio oscillatorio* » de Huyghens, qui « est peut-être l'exemple le plus remarquable de recherches spéciales que nous offre jusqu'ici l'histoire de l'esprit humain tout entière » (t. II, p. 60).

vaste, Comte a publié son œuvre en plusieurs tomes et surtout au long de plusieurs années, entre 1830 pour le premier volume et 1842 pour le dernier.

On peut simplifier encore le plan en trois grandes parties : d'abord l'exposé de la méthode, puis les savoirs scientifiques, enfin l'histoire de l'humanité. Les sciences sont classées en fonction de leur abstraction : on commence avec les mathématiques. On étudie ensuite les phénomènes les plus visibles et lointains et on finit avec le plus petit et proche de notre existence, la biologie, traditionnellement nommée « science naturelle », réputée plus concrète que la physique et les mathématiques. Après les sciences vient la « philosophie sociale ». Il ne s'agit pas de transposer les lois de la science dans l'étude des sociétés, mais d'employer la même rigueur, le même souci de l'observation et d'éviter toute divagation métaphysique ou utopique. L'étude des sociétés commence avec ce qui relève du statique, la « sociabilité fondamentale de l'homme<sup>137</sup> » avant d'aborder le dynamique, c'est-à-dire l'histoire.

Comment Comte présente-t-il son œuvre ? Nous prendrons plusieurs extraits significatifs qui jalonnent l'évolution du regard de Comte sur les genres littéraires. Le premier extrait est un programme. Il décrit la manière dont le *Cours* a été écrit. Sa dimension orale fait penser à la description que nous avons donnée pour l'écriture d'Aristote, mais à laquelle Comte ajoute une forme de naïveté. Cet extrait est le début de l'« Avertissement de l'auteur » qui se trouve au début des six volumes :

Ce cours, résultat général de tous mes travaux depuis ma sortie de l'École Polytechnique en 1816, fut ouvert pour la première fois en avril 1826. Après un petit nombre de séances, une maladie grave m'empêcha, à cette époque, de poursuivre une entreprise encouragée, dès sa naissance, par les suffrages de plusieurs savants du premier ordre [...], qui voulurent bien suivre avec un intérêt soutenu l'exposition de mes idées. J'ai refait ce cours en entier l'hiver dernier, à partir du 4 janvier 1829, devant un auditoire [très savant et intéressé, à qui] je dois ici témoigner publiquement ma reconnaissance pour la manière dont ils ont accueilli cette nouvelle tentative philosophique. Après m'être assuré par de tels suffrages que ce cours pouvait utilement recevoir une plus grande publicité, j'ai cru devoir, à cette intention, l'exposer cet hiver à l'Athénée Royal de Paris<sup>138</sup>, où il vient d'être ouvert le 9 décembre. Le plan est demeuré complètement le même. Seulement les convenances de cet établissement m'obligent à restreindre un peu les développements de mon cours. Ils se retrouvent tout entiers dans la publication que je fais aujourd'hui de mes leçons, telles qu'elles ont eu lieu l'année dernière<sup>139</sup>.

Comte n'utilise pas le mot de traité, il utilise les mots « cours », « résultat général », « exposition » et « publication ». Le « Cours » écrit serait un genre parfaitement transparent à « l'exposition [des] idées », il est le « résultat » de l'opération mathématique qui a consisté à produire un cours oral puis à le mettre à l'écrit.

---

<sup>137</sup> CPP, 1830, t. IV, p. 539.

<sup>138</sup> Ce nom fait penser à une salle de spectacle mais c'est en réalité le nom d'un établissement scolaire, nommé d'après l'*Atheneum* fondé par l'Empereur romain Hadrien.

<sup>139</sup> CPP, 1830, t. I, p. VI.

Que dit Comte sur l'oral ? La manière d'écrire son texte en parallèle avec un enseignement oral fait penser à l'écriture des traités d'Aristote. La dimension pédagogique apparaît : Comte évoque des « séances », des « leçons », des noms d'écoles. Le *Cours de Philosophie positive* est lui-même décomposé en plusieurs chapitres nommés « leçons ». Comte utilise aussi des schémas pour représenter ses constructions, comme le « tableau synoptique » qui se trouve avant le texte et qui présente l'organisation d'ensemble du *Cours*. Une édition récente a même publié les notes d'un élève de Comte.

Nous remarquons deux différences néanmoins avec Aristote, d'abord que le résultat du cours n'est pas destiné à un public choisi mais à un public indéterminé et deuxièmement que Comte ne parle pas de l'influence que l'auditoire a eue sur le contenu même du cours. L'enseignement oral a été répété plusieurs années, Comte a sans doute pu l'amplifier et l'améliorer. Quand il dit qu'il a « refait ce cours en entier », on se demande s'il veut dire qu'il a refondé le cours ou l'a seulement répété. Il précise seulement que son « plan est demeuré complètement le même ». Comte croit à la « mystique du plan », le plan est un accès direct et indicible à la vérité, bien supérieur à la vérité d'une phrase ou d'un groupe de mots éventuellement interchangeables : un bon plan ne peut pas changer. En tout cas, Comte n'évoque pas de discussions avec l'auditoire sur le fond, pas de moments de questions. D'après lui, la qualité de l'auditoire a surtout été son écoute, le fait qu'il a « suivi avec un intérêt soutenu l'exposition de [ses] idées ».

Plusieurs raisons ont nécessité le passage de l'« exposition » orale à la « publication » écrite : le succès, auprès d'autorités éminentes, dont nous avons coupé la longue liste de noms pour nous concentrer sur l'argumentation. Des circonstances personnelles et des « convenances » d'établissement ont empêché le déroulement satisfaisant du cours. Il a donc fallu répondre à un appel, à un besoin, mettre par écrit le cours pour « recevoir une plus grande publicité ». Comte adopte la posture d'un enseignant dévoué et talentueux, qui s'efface devant son œuvre et l'intérêt du public.

Quel est l'avantage du cours écrit ? Comte insiste sur le caractère exhaustif du résultat. Il répète deux fois « entier » et fait répondre « exposition » et « exposer ». Le verbe « exposer » a deux sens, celui de montrer en public et celui de faire connaître un sujet dans sa totalité. Comte utilise les deux en même temps. Le texte contient tous les « développements de [son] cours », est le résultat « de tous [ses] travaux », il est entier, il est complet. Par opposition au cours oral, le cours écrit ne serait pas soumis aux circonstances et convenances de la vie, aux maladies ou aux horaires à respecter. Comte se réjouit un peu rapidement d'avoir enfin le temps de rassembler tout le savoir de son époque dans une seule œuvre. Or cette prétention d'écrire le livre ultime qui

remplacerait définitivement tous les autres est facile à déconstruire. Comte la défend-il jusqu'au bout ?

Nous avons dit que Comte ne désigne pas son Cours comme un traité. Cette phrase peut avoir deux sens : d'un côté Comte n'emploie pas le mot de traité pour désigner son œuvre. Ce sens se voit dans le premier tome. D'un autre côté, Comte affirme plus directement que son œuvre n'est pas un traité. Il le dit au début du deuxième tome, en renvoyant certains lecteurs ignorants mais curieux à se former à des connaissances qu'il présuppose mais ne peut développer :

Je les renvoie pour cet objet, comme, en général, pour toutes les autres données nécessaires, à l'excellent traité de mon illustre maître en astronomie, le judicieux Delambre. Il ne s'agit point ici d'un traité, même sommaire, d'astronomie ; mais d'une suite de considérations philosophiques sur les diverses parties de la science : toute exposition spéciale de quelque étendue y serait donc déplacée<sup>140</sup>.

Le traité est un genre court, consacré à un sujet<sup>141</sup>. Il y a d'excellents traités, mais le Cours n'est pas un traité. Le Cours est une « suite de considérations philosophiques ». Le projet de Comte se précise : l'auteur nie encore que son *Cours* appartienne à la littérature et relève d'un genre particulier, mais il admet qu'il ne pourra exposer tous les détails de tous les savoirs. Comte n'est plus seul à exposer la science, il s'adresse à certains lecteurs et concède qu'il suppose un lecteur déjà informé de l'astronomie.

Nous rencontrons une première déconvenue par rapport au projet initial. Le cours ne pourra exposer tous les savoirs. Comte indique deux raisons pour ce manque : une raison pratique et une raison historique. La raison pratique consiste dans les « limites naturelles de l'ouvrage » :

Je regrette même d'être réduit, par les limites naturelles de cet ouvrage, à une indication aussi imparfaite, où je n'ai pu seulement signaler l'heureuse réaction nécessaire de cette nouvelle géométrie sur le perfectionnement de l'analyse<sup>142</sup>.

Cet extrait qui se trouve en conclusion de leçon est plus modeste et pragmatique que l'avis initial. Comte reconnaît avec regret qu'il n'a pu tout exposer. Le *Cours* présente aussi des contraintes, il est soumis à des « limites naturelles », sans doute limites de taille, limites de temps d'écriture. La deuxième raison est scientifique et historique :

---

<sup>140</sup> CPP, t. II, p. 45, fin de la leçon 19.

<sup>141</sup> Nous retrouvons l'idée du trait, chère à Pascal Quignard : « J'ai toujours regardé comme un véritable trait de génie philosophique de la part de Newton d'avoir intitulé son admirable traité de Mécanique céleste *Philosophia naturalis principia mathematica*. Car on ne pouvait indiquer avec une plus énergique concision que les lois générales des phénomènes célestes sont le premier fondement du système entier de nos connaissances réelles. » CPP, t. II, p. 30.

<sup>142</sup> CPP, t. I, p. 537, fin de la 14<sup>e</sup> leçon.

Ainsi nos conclusions scientifiques ne sauraient maintenant avoir ni la même importance ni par suite la même extension que nos conclusions logiques puisqu'elles se rapportent à un système de connaissances à peine ébauché aujourd'hui<sup>143</sup>.

Comte inscrit son œuvre dans son temps. Le *Cours* ne peut exposer tous les savoirs, toutes les « conclusions scientifiques », parce que la science progresse. Cependant les « conclusions logiques » gardent toute leur actualité.

Une fois l'enthousiasme du premier tome passé, Comte fait plusieurs concessions : l'œuvre écrite est aussi soumise à des contraintes, du point de vue de l'écrivain et de l'éditeur ; l'écrivain n'est pas seul et son lecteur doit être pris en compte, au moins parce qu'il ne partage pas nécessairement tout son savoir ; enfin, le *Cours* ne peut exposer tous les savoirs présents ni surtout futurs. Comte désignait son œuvre comme un « résultat », il le désigne finalement comme une « suite de considérations », ou comme il le dit aussi, comme un « sommaire ». Les deux premiers chapitres avaient comme sous-titre « exposition », ils prennent de plus en plus le sous-titre de « considérations générales », voire « appréciation sommaire<sup>144</sup> », comme la 60<sup>e</sup> et dernière leçon.

Comte accepte donc finalement de désigner son *Cours* comme un « traité » à la fin du deuxième tome :

La principale utilité scientifique de ce traité consistant à perfectionner l'esprit général de chaque science fondamentale, mon but ne sera atteint à cet égard que si quelque physicien spécial entreprend, d'après une telle ouverture, la réalisation d'un projet dont j'ai dû me borner à signaler ici l'importance et la possibilité<sup>145</sup>.

Dans le deuxième volume, le *Cours* devient « ce traité ». Cette prise de conscience a pu se faire avec regret, mais Comte en tire aussi profit pour en faire une œuvre plus ouverte, nécessitant un lecteur plus actif : il rêve d'un « physicien spécial » qui compléterait son projet « général ». Comte n'est plus un professeur solitaire, mais un fondateur d'école.

Comment Comte concilie-t-il son projet toujours ambitieux avec la réalité des petits traits qui constituent l'humble traité ? Le *Cours* garde sa singularité par rapport aux œuvres des spécialistes :

On doit en outre considérer qu'il ne s'agit pas même d'un traité spécial de philosophie chimique, mais seulement d'un système de considérations fondamentales à ce sujet, formant une simple partie d'un traité général de philosophie positive et dont l'extension doit, par conséquent, conserver une certaine harmonie avec celle des autres parties constituantes<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> *CPP*, t. VI, p. 787.

<sup>144</sup> 47<sup>e</sup> et 60<sup>e</sup> leçon.

<sup>145</sup> *CPP*, t. II, fin du tome 2, p. 720, conclusion de la 34<sup>e</sup> leçon.

<sup>146</sup> *CPP*, t. III, 1838, p. 76-78, conclusion de la 35<sup>e</sup> leçon.

Comte invente le genre du « traité général », par opposition au « traité spécial ». Le traité général développe les fondements, les principes, les objectifs, pas le détail des résultats. Dans un traité général, quelques règles rhétoriques s'appliquent, comme celle de « conserver une certaine harmonie » entre les parties, de ne pas faire de partie de taille démesurée par rapport aux autres parties.

Notre dernière citation se trouve dans l'introduction de la 50<sup>e</sup> leçon. On mesure tout l'écart qu'il y a entre cette introduction de leçon et le premier avis, ce qui montre que cette introduction a tenu compte des précédentes conclusions réalistes :

Quoique les limites naturelles de ce volume et la destination plus générale du Traité dont il fait partie doivent essentiellement m'interdire ici cette importante opération préalable, je crois devoir consacrer cependant la leçon actuelle à présenter sommairement sur ce premier aspect élémentaire de la physique sociale quelques considérations préliminaires sans lesquelles la suite de notre travail ne saurait être convenablement comprise, en les restreignant d'ailleurs aux indications les plus indispensables et laissant au lecteur à compléter lui-même<sup>147</sup>.

Notons l'articulation entre les parties et le tout : chaque livre est un « volume » du « Traité » avec un T majuscule. Le *Cours* n'est pas une exposition de tout le savoir mais un sommaire limité, qui livre des « indications » au lecteur et attend un travail de la part de ce lecteur. Comte ne s'est pas contredit, il affirme que son plan n'a pas subi la « moindre altération » par rapport au tableau synoptique initial<sup>148</sup> : son plan n'a pas changé mais son écriture a changé. Comte s'est rendu compte au cours des 12 ans que lui a pris l'écriture du *Cours* que l'écriture n'était pas une opération transparente, qu'on ne pouvait exposer tous les savoirs dans une seule œuvre, que le lecteur conditionne l'écriture. L'approche du *Cours* par la notion de genre littéraire montre finalement que le *Cours* peut être abordé d'un point de vue littéraire, parce que le *Cours* finit par devenir récit de lui-même. Le *Cours de Philosophie positive* se place ainsi à la suite du *Discours de la méthode* de Descartes, selon la caractérisation qu'en a faite Bruno Clément : « Le Discours de la méthode est le paradigme parfait de ces textes, moins rares qu'on ne le pense, qui sous la forme d'un récit (celui de l'invention de la bonne méthode, de la méthode) feignent d'arpenter pour la première fois l'espace de la pensée<sup>149</sup>. »

---

<sup>147</sup> CPP, t. IV, 50<sup>e</sup> leçon, 1842, p. 537.

<sup>148</sup> « Ce cinquième volume avait été primitivement annoncé comme destiné à former la seconde partie du tome quatrième, par lequel l'ouvrage devait d'abord se terminer. Dans un sujet aussi neuf, aussi vaste, et aussi difficile, le public comprendra aisément que, sans apporter la moindre altération réelle au plan primordial caractérisé par le tableau synoptique annexé, en 1830, au premier volume de ce Traité, l'auteur ait néanmoins été graduellement forcé, surtout pour l'élaboration historique de la philosophie sociale, de dépasser notablement les limites prévues lors de la publication du quatrième volume en 1839. » Avis de l'éditeur, t. V.

<sup>149</sup> *Le Récit de la méthode*, éd. cit., p. 14.

Que le Cours relève du traité montre finalement l'humilité du genre du traité. Le traité n'est pas le livre des livres, le livre qui remplace tous les livres précédents, c'est un livre au milieu des livres, un livre qui en évoque et en appelle d'autres. Écrire un traité signifie penser à la littérature.

La manière d'écrire de Maurras semble l'avoir éloigné des grands genres. Dans ses premiers articles, il a commenté des traités, mais quand il en a eu l'occasion, il n'en a pas écrits lui-même. La seule forme de traité qu'il ait pratiquée est celle du « petit traité ». Maurras a employé cette expression à propos de *L'Avenir de l'Intelligence* et de *Kiel et Tanger*.

Maurras a probablement rêvé d'écrire un traité. Il l'écrit à Barrès :

Avec quelque loisir, quel *Traité* à écrire de la décadence intellectuelle par 1) l'esprit chrétien qui a renversé l'Empire romain, 2) l'esprit chrétien qui a désorganisé au XVI<sup>e</sup> siècle la civilisation catholique par la lecture de la Bible en langue vulgaire, 3) l'esprit chrétien, qui a fomenté Rousseau, excité la Révolution, élevé la morale à la dignité d'une hyper-science, d'une hyper-politique, l'une et l'autre métaphysiques, 4) l'esprit chrétien, qui nous donne aujourd'hui une théologie de l'individu, théorie de l'anarchie pure. – Le Catholicisme n'a plus que de beaux restes<sup>150</sup>.

Mais Maurras n'a jamais pris ce « loisir », pour deux raisons d'après nous. Maurras est un optimiste et un volontariste<sup>151</sup>, il ne peut perdre son temps à parler de « décadence intellectuelle ». S'il en parle, c'est à l'occasion d'une actualité ou pour la combattre, pas simplement pour le plaisir de la décrire. La deuxième raison est son hostilité contre l'« esprit chrétien ». Ce qu'il pouvait écrire à Barrès, en privé, en 1898, il ne pouvait pas le publier. Nous avons vu cette pensée hostile au christianisme affleurer plusieurs fois dans ses articles et livres des années 1890, mais il ne pouvait pas lui consacrer un livre entier.

D'après nous, ce projet de livre qu'il n'a pas écrit a trouvé à s'exprimer dans deux œuvres plus humbles, *Anthinéo*, que nous aborderons dans une partie spécifique, et *L'Avenir de l'Intelligence*<sup>152</sup>. À propos de cette dernière œuvre, Maurras parle de « petit traité<sup>153</sup> » et de « petit livre<sup>154</sup> ». Cette œuvre nous intéresse particulièrement. Elle correspond apparemment à plusieurs caractéristiques du traité. Son titre paraît thématique. Elle est plus développée qu'un article, elle est structurée par un plan apparent où les chapitres reçoivent des titres. Elle n'est pas un recueil d'articles refondus ensemble, elle a été pensée comme une œuvre<sup>155</sup>. Elle ne relève pas du traité

---

<sup>150</sup> Lettre de février 1898, *La République ou le Roi*, p. 174.

<sup>151</sup> Son principe est connu : « Tout désespoir en politique est une sottise absolue », *L'Avenir de l'Intelligence et autres œuvres*, p. 597, fin de la « Préface à la première édition ».

<sup>152</sup> *Les Amants de Venise*

<sup>153</sup> *L'Avenir de l'Intelligence et autres textes*, 2018, p. 600.

<sup>154</sup> *L'Avenir de l'Intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 589 et 596.

<sup>155</sup> Avant sa parution en 1905, elle a été publiée en 1903, dans deux numéros de l'éphémère revue *Minerva*, le 1<sup>er</sup> février et le 15 février 1903. Même si elle paraît en deux parties, plusieurs indications montrent que les deux parties ont été pensées ensemble dès le début : unité donnée par le titre, par la numérotation continue des chapitres, indication d'un (1) à la suite du titre pour laisser présager une suite.

encyclopédique, parce qu'elle traite un seul sujet, mais elle contient une dimension pratique et philosophique. Cependant, Maurras ne la désigne pas comme un traité, mais comme un « petit traité ». Quel est donc le genre de *L'Avenir de l'Intelligence* ? Nous étudierons d'abord son titre, puis le projet auquel il répond, puis son plan. Nous verrons dans chaque partie que Maurras n'est pas à l'aise avec l'écriture du traité.

Le sens du titre n'apparaît pas immédiatement mais il est expliqué dans les premières pages : « nous traitons de la destinée commune aux hommes de lettres<sup>156</sup> ». Le verbe est ici aussi important que son complément, il s'agit bien de « traiter » un sujet, non pas d'essayer des hypothèses ni d'écrire pour écrire. L'Intelligence se comprend dans la langue de « Saint-Pétersbourg<sup>157</sup> », il s'agit de l'*intelligentsia*, la classe sociale qui vit de la culture, les artistes, enseignants et scientifiques. On n'est pas loin de ce que Benda appellera les « clercs », avec la même inquiétude face aux menaces étatiques qui pèsent sur eux.

Maurras a défini l'« Intelligence » dès la première version de son texte, publiée en 1903, mais il semble avoir oublié de parler de l'avenir<sup>158</sup>. Ce thème de traité est pourtant paradoxal : comment peut-on « traiter » de l'avenir ? L'auteur l'explique dans la « Préface à la première édition », qu'il a ajoutée en 1905 :

Nul esprit ne peut se flatter d'une connaissance vraiment satisfaisante et certaine de l'avenir. Prévoir, essayer même de prévoir est une maladie du cœur. Nous l'avons reçue de nos mères avec les inquiétudes que leur inspirait notre vie. L'avenir, c'est de la crainte ou de l'espérance.

Ce paragraphe définit le projet du livre. L'avenir ne relève ni de la « connaissance », ni de la « science » ni de la prédiction. Ce traité n'est donc pas un traité scientifique, on n'y trouvera pas de certitudes. D'après nous, Maurras propose néanmoins trois manières de traiter l'avenir, une rationnelle, une historique et une poétique. On ne peut pas « prévoir » l'avenir, mais on peut l'« entrevoir » :

Mais on peut craindre à juste titre et espérer à contresens. Où n'atteint pas la précision de la science, l'appréciation délicate du jugement et de la raison, un mélange d'intuition et de calcul peuvent entrevoir et saisir ce que vaut promesse ou menace.

Par l'oxymore « craindre à juste titre et espérer à contresens », qui mêle sentiment et raisonnement, Maurras fait comprendre la première manière : faire appel au jugement, au bon sens, à l'analyse des potentialités du présent. La deuxième manière est celle du « calcul » historique, comme il l'explique plus loin : « tous les faits veulent être éclaircis par des faits

---

<sup>156</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 601.

<sup>157</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 601.

<sup>158</sup> Notons aussi que l'opposition simpliste entre l'« Or » et le « Sang » ne se trouve pas dans le texte de 1903, puisqu'elle apparaît dans la préface ajoutée après. De même la phrase p. 638 « Le Sang et l'Or seront recombines dans une proportion inconnue » n'apparaît pas dans le numéro 24 de *Minerva*, 15 février 1903.

antérieurs ou contemporains, si on tient à les déchiffrer<sup>159</sup>». Si on comprend le sens des transformations du passé, si on comprend les grandes transformations récentes, on peut légitimement envisager la suite des événements. La troisième manière est celle de l'intuition :

J'avouerai que le meilleur guide en ces sortes d'enquêtes est encore un refrain des poètes de ma Provence : « L'amour mène et l'art nous seconde. » Gardez-vous donc bien d'être dupe de la sécheresse et du tour abstrait de ce petit livre. La philosophie n'y paraît que pour éclaircir et fixer le sentiment<sup>160</sup>.

Le sentiment, l'amour, la poésie pourraient aussi être des manières d'envisager l'avenir. La défense de Maurras « Gardez-vous donc bien » s'adresse peut-être à tous les lecteurs, mais d'abord au destinataire de cette préface, qui est lui-même un poète.

Le projet du livre paraît finalement confus. On ne peut pas « traiter l'avenir », mais on va tout de même écrire un « petit traité » sur ce sujet. On sait que ce traité ne sera pas scientifique, mais on ne sait pas s'il sera philosophique, historique ou poétique. Qu'il soit les trois à la fois paraît impossible logiquement. En outre, toutes ces réflexions sur les manières d'entrevoir l'avenir, y compris la manière historique, qui n'est pas dans la préface mais qui est dans un ajout au texte, datent de 1905. On s'étonne que Maurras n'ait défini son projet que dans la deuxième publication. Maurras semble même défaitiste à la fin de sa préface, lorsqu'il écrit :

Je n'ai pas essayé de résoudre ici ce problème. Je l'ai supposé résolu. J'ai supposé ma solution démontrée, ou pour mieux dire, mes démonstrations connues. Je me suis appliqué simplement à rendre confiance à ceux qui, admettant cette solution pour la vraie, concluent piteusement qu'elle n'est pas possible<sup>161</sup>.

Le texte ne peut donc non plus être un « essai », puisque l'auteur n'a pas « essayé », il a « supposé ». Le projet de l'auteur serait finalement d'ordre psychologique, il s'agit de « rendre confiance » à ceux qui sont déjà convaincus, à un tout petit nombre donc. Maurras est conscient que ce livre s'adresse à un « petit nombre d'élus ». Il ne faut pas seulement connaître les autres textes de Maurras sur la monarchie, dont le principal est en réalité une enquête, c'est-à-dire un échange de questions et réponses entre Maurras et d'autres personnalités, mais il faut aussi admettre « cette solution pour la vraie », tout en étant découragé sur la réalisation concrète du projet royaliste. On mesure l'écart d'ambition entre les traités de Maistre et de Comte et celui-ci.

Le plan de *L'Avenir de l'Intelligence* soulève aussi des difficultés. Il n'est pas mis en valeur en tête de livre, n'apparaît pas dans la version de 1903, mais on le trouve dans la table des matières à la fin du livre de 1905 :

### 1) L'illusion

---

<sup>159</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 601.

<sup>160</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 593.

<sup>161</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 596-597.

- 2) Grandeur et décadence (7 chapitres)
- 3) La difficulté (9 chapitres)
- 4) Asservissement (10 chapitres)
- 5) L'Aventure<sup>162</sup>

*L'Avenir* obéit apparemment à une structure dialectique, mais nous allons voir que la première publication autorisait un plan plus simple. Cette table des matières de 1905 contient cinq parties parce qu'elle numérote l'introduction et la conclusion. La première partie, sans subdivision, est en effet une introduction problématisée sur de faux espoirs et la cinquième, sans subdivision non plus, est une conclusion pleine de vrais espoirs. Entre ces deux bornes, on trouve trois parties centrales, subdivisées en 26 petits chapitres, à peu près répartis équitablement.

Essayons de rétablir ce raisonnement dialectique s'il y en a un. L'introduction poserait la question : la Troisième République va-t-elle donner le pouvoir aux intellectuels ? ou plus précisément, est-il vrai que les honneurs<sup>163</sup> que la Troisième République accorde aux intellectuels sont le signe qu'est enfin réalisée l'utopie des philosophes-rois ?

La première partie étudie un mouvement parabolique qui a commencé au XVI<sup>e</sup> siècle avec Ronsard, a culminé au XVIII<sup>e</sup> siècle avec Voltaire mais commence sa descente au XIX<sup>e</sup> siècle avec Chateaubriand. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les lettrés sont devenus rois : « le successeur des Bourbons, c'est l'homme de lettres<sup>164</sup> ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, la courbe s'est inversée :

On avait dit « le roi Voltaire », mais personne ne dit « le roi Chateaubriand », qui ne rêva que de ce sceptre [...]. La Restauration s'honora de la renaissance des Lettres pures ; elle les protégea, les favorisa d'un esprit si curieux et si averti que c'était, par exemple, le jeune Michelet qui allait donner des leçons d'histoire aux Tuileries. Mais le gouvernement n'en était plus à prendre au sérieux les pétarades d'un sous-Voltaire. On le fit voir à M. de Chateaubriand. Villèle lui fut préféré, Villèle qui n'était ni manieur de mots, ni semeur d'images brillantes, mais le plus appliqué des politiques, le plus avisé des administrateurs, peut-être le meilleur citoyen de son siècle<sup>165</sup>.

La première partie est donc surtout historique et descriptive.

La deuxième partie « La difficulté » étudie les raisons de cette évolution. La principale raison est que l'Intelligence s'est séparée du pays : elle ne s'intéresse plus à la réalité, au public moyen, au développement de l'industrie, elle ne s'intéresse qu'à l'étrange et au subversif<sup>166</sup>. À l'inverse le pays a beaucoup évolué, l'industrie s'est développée, « d'immenses richesses<sup>167</sup> » ont

<sup>162</sup> Ce plan n'apparaît pas dans l'édition de 2018. Nous ajoutons le nombre des sous-chapitres.

<sup>163</sup> Les médailles, les statues, les cérémonies.

<sup>164</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 604.

<sup>165</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 609-610.

<sup>166</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 613.

<sup>167</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 617.

afflué et le nombre de lecteurs potentiels a considérablement augmenté<sup>168</sup>. Une des preuves de cette perte de vitesse de l'Intelligence est le cas de Zola :

On a remarqué que le plus gros profit de l'industrie littéraire de notre temps est revenu à Émile Zola. Mais ce profit, évalué au chiffre de deux ou trois millions, est de beaucoup inférieur à la moyenne des bénéfices réalisés dans le même temps, et à succès égal, par les Zola du sucre, du coton, du chemin de fer. C'est par dizaines de millions que se chiffre en effet la fortune du grand sucrier ou du grand métallurgiste. En tant qu'affaire pure, la littérature est donc une mauvaise affaire et les littérateurs sont de très petits fabricants.

L'argent est une cause et une conséquence du problème des hommes de lettres. L'argent est devenu une préoccupation importante, il a transformé les modes de vie et les désirs mais l'écrivain n'en bénéficie pas. Quelle société rend possible que celui qui écrit des livres soit moins riche que celui qui vend du coton ? Cette partie est donc plutôt analytique, elle distingue plusieurs manifestations de la même « difficulté ».

La troisième partie décrit l'impasse vers laquelle se dirige l'Intelligence. L'écrivain est devenu « le plus déclassé des êtres<sup>169</sup> » : « il y a bien quatre ou cinq mille artistes ou gens de lettres à battre le pavé de Paris en mourant de faim<sup>170</sup> ». Comme il n'y a plus de nobles, plus d'Église, plus de puissants cultivés ni de mécènes, l'homme de lettres doit se soumettre à l'Argent, à l'Opinion, à l'État, à l'Université, et bientôt à la Force. Ces idées prennent des majuscules, parce qu'elles sont devenues des êtres tyranniques et incontrôlables. Dans d'autres pays, il n'en est pas de même : « En Allemagne ou en Angleterre, l'Argent ne peut pas constituer le chef de l'État puisque c'est la naissance et non l'Opinion qui le crée. » Seule l'autorité de la naissance pouvait résister à la force de l'argent. En France, plus rien ne résiste à l'argent. Cette description sinistre se conclut sur la « défaite de l'Intelligence », titre du dernier chapitre de la troisième partie. Maurras décrit une scène finale désespérante, celle d'un « homme d'action brutale » qui prend le pouvoir et oblige les artistes à se plier « à ses divertissements les plus vils », à ses « priapées sans goût ni passion<sup>171</sup> ».

Cette manière de noircir le tableau vise à faire accepter « L'Aventure » esquissée par la conclusion. Celle-ci commence par « À moins que » et se construit selon deux anaphores, des impératifs, « supposez », « imaginez », « concevez » et des conditionnels, comme « il faudrait », répété six fois. La conclusion est donc la partie la plus « poétique » du texte, elle autorise une lecture verticale, elle invite à imaginer. Sa dernière phrase se conclut sur une métaphore qui réveillera des souvenirs de romans d'aventure et de piraterie :

---

<sup>168</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 619.

<sup>169</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 637.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 639. Ce face à face à la fin de cette « défaite de l'Intelligence » n'est pas sans rapport avec la fin d'une *Défaite de la pensée* plus récente.

Devant cet horizon sinistre, l'Intelligence nationale doit se lier à ceux qui essaient de faire quelque chose de beau avant de sombrer. Au nom de la raison et de la nature, conformément aux vieilles lois de l'univers, pour le salut de l'ordre, pour la durée et les progrès d'une civilisation menacée, toutes les espérances flottent sur le navire d'une Contre-Révolution<sup>172</sup>.

On remarque la force rhétorique de cette conclusion, la vigueur de sa construction en anaphores, sa façon de faire attendre la solution dans un complément du nom final. Cette conclusion est donc une invitation à l'action, c'est la partie pratique du traité, celle qui conseille la vie en dehors de la lecture.

Nous voyons donc que le plan n'est pas dialectique. La première partie est historique, la deuxième analytique et la troisième est un tableau. Maurras n'a rien concédé à la Troisième République. Les arguments adverses ne sont pas pris en compte. Seule la conclusion propose une ouverture. Ce texte est donc plutôt un programme qu'un traité.

Nous pensons néanmoins que Maurras a transformé son texte en lui donnant une préface et un plan titré, qu'il lui a nuï. C'est en 1905 que Maurras fait apparaître tous les problèmes que nous avons relevés : « traiter l'avenir », adopter un projet psychologique visant à « rendre confiance » à un petit nombre, organiser son développement en trois parties. La publication en 1903 faisait apparaître un plan plus souple, sans sous-titre, faisant se succéder librement les trois manières d'envisager l'avenir, l'histoire, l'analyse et la poésie. Prenons comme exemple le développement autour du chapitre XX (anciennement XVIII). Ce chapitre retourne à une méthode historique pour aborder le rôle de la presse française dans l'unité italienne et la guerre austroprussienne. C'est l'occasion d'une digression qui va en s'amplifiant à propos de la situation politique à l'étranger, en Angleterre et en Allemagne. Le début est en effet consacré à une étude historique, du XVI<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle. La suite est une analyse du présent de 1903 ou 1905 selon les versions. La conclusion reste le passage poétique.

La même analyse peut être conduite à propos de *Kiel et Tanger*, que Maurras définit lors d'une réédition en 1921 :

Petit traité en 1905, livre de moyenne grandeur en 1910, gros tome en 1913, il n'est plus nécessaire de le bourrer de preuves nouvelles. Après l'immense démonstration de la guerre, c'est au public de dire si, oui ou non, le thème central est acquis.

Il explique sa manière d'écrire :

Pour affronter une édition définitive de ce vieux livre, il a bien fallu le relire. J'ai revécu les inquiétudes qui le firent germer.

Je l'avais conçu et écrit, publié en articles et préparé pour le libraire, puis replongé dans le tiroir, puis décidément imprimé, avec ce sentiment d'hésitation violente que doivent connaître tous ceux

---

<sup>172</sup> *L'Avenir de l'intelligence et autres textes*, éd. cit., p. 642.

qui se sont sentis déchirés entre l'amour et l'horreur d'une vérité claire et sombre, entre les espérances que suscite le seul nom de notre patrie et l'alarme que donne son gouvernement détestable.

Le littéraire encore une fois est déçu. Maurras minimise le travail de l'écriture. Il n'a relu son texte que parce qu'il « a bien fallu le relire ». L'angoisse de Maurras ne concerne pas la forme mais la vérité à exprimer, « l'amour et l'horreur d'une vérité claire et sombre ». Enfin Maurras montre une manière toute nouvelle d'écrire un traité, non pas à la suite de cours, mais à la suite d'articles.

Nos trois auteurs ont donc bien écrit des traités. Le détour par l'Antiquité a permis de revaloriser ce genre, qui n'est pas apparu en premier pour exprimer les idées, mais qui est nourri de tensions, entre l'oral et l'écrit, entre le rédigé et le lacunaire, entre l'exhaustif et le délimité, entre les projets initiaux et les réalisations concrètes, entre l'expression de la vérité et la recherche d'ornements. Chaque auteur a sa compréhension du mot, mais plusieurs éléments sont récurrents : le rapport avec le « trait » et le fait de « traiter », la volonté de rendre le plan apparent, la difficulté de s'adresser au plus grand nombre. Étudier leurs traités a confirmé que toute écriture ne peut se passer d'une réflexion sur la forme, que le traité est bien un genre littéraire, un sujet d'étude qui ne relève pas de l'évidence et pose des questions pertinentes.

### Les dialogues

Abordons à présent les autres genres. Comme genre moins adressé que la lettre mais tout de même bien défini, il y a le dialogue. Il existe deux formes de dialogue : les entretiens et les conversations. La forme de l'entretien est plus classique, c'est celle qu'ont pratiquée Platon et Cicéron. Dans un entretien, il y a un meneur, un personnage qui en sait plus que les autres. Les autres lui répondent ou lui posent des questions dans le but de valider sa pensée. Ce personnage sert de reflet à l'auteur. Dans la conversation, les interlocuteurs sont davantage sur un pied d'égalité, le dialogue n'est pas construit pour servir de démonstration à la thèse d'un seul, il se déroule librement au gré des envies des participants. La présence de l'auteur est plus discrète, mais non pas absente. Les exemples antiques sont moins classiques : le *Banquet des sept sages* de Plutarque et les dialogues de Lucien.

On trouve deux dialogues dans notre corpus, un écrit par Maistre et un écrit par Comte. Le genre du dialogue écrit par Comte paraît plus simple à caractériser, ce pourquoi nous le présentons en premier. Le *Catéchisme positiviste*, publié en 1852, hésite entre deux genres, celui du catéchisme et celui de l'entretien philosophique tel que nous l'avons défini. Le lecteur contemporain pense également à l'interview, mais ce genre n'a été constitué que vers 1880<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> M-E Thérenty, *La Littérature au quotidien*, p. 330.

D'après nous, ce dialogue a un intérêt littéraire supérieur aux catéchismes mais reste en-deçà de la conversation par son manque de naturel.

Comment Comte définit-il son œuvre ? Il consacre plusieurs pages à réfléchir aux genres dans sa préface. Son objectif est double, il s'agit de chercher la « forme naturelle<sup>174</sup> » de la « vraie communication<sup>175</sup> ». Il s'agit aussi de viser un large public, et donc de « condenser assez le positivisme pour qu'il [devienne] vraiment populaire<sup>176</sup> ». Cette forme doit être concise, elle doit permettre l'expression des idées et des sentiments. Ces exigences mènent Comte à un genre imprévu, le seul permettant une « communication parfaite<sup>177</sup> » : le dialogue en vers. D'un côté le dialogue est le meilleur genre pour communiquer, parce qu'il intègre l'auditeur dans le texte, de l'autre, le texte le plus « esthétique » et « naturel », selon les expressions de Comte, est écrit en vers. Cependant, la forme du vers demande trop d'effort chez l'auditoire, « dont le travail spontané doit aussitôt combler les lacunes de la concision poétique<sup>178</sup> ». En attendant que le peuple soit éduqué au positivisme, la forme du dialogue concis en prose sera donc préférable.

Quels sont les modèles de dialogue disponibles pour Comte ? Pour populariser la nouvelle religion de l'Humanité, la forme du « catéchisme » s'imposait. Cette forme n'est pas antique. Elle a été créée au XVI<sup>e</sup> siècle par Luther pour répondre à un désir d'instruction. La forme a été rapidement récupérée par les catholiques, en direction d'abord des clercs puis des ouailles. Tous les catéchismes ne se présentent pas comme des dialogues, comme le catéchisme du Concile de Trente, qui est plutôt un exposé organisé comme un traité<sup>179</sup>, mais le *Petit Catéchisme* de Luther et le catéchisme catholique de Pierre Canisius se présentent comme une série de questions et de réponses. L'identité des interlocuteurs n'est pas précisée, parce qu'elle est trop évidente : celui qui pose les questions est celui qui veut savoir et celui qui répond est celui qui sait. Le genre a été allègrement travesti aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles avec le *Catéchisme du citoyen français* de Volney en 1793 ou le *Catéchisme des libéraux* de 1821. Le plus proche de Comte est le *Catéchisme des industriels* de Saint-Simon.

Comte se démarque de ces catéchismes en donnant une identité aux interlocuteurs. Alors que dans les catéchismes, les deux interlocuteurs sont, au mieux, nommés par une lettre, « D » pour demande et « R » pour réponse, Comte fait dialoguer « La femme » et « Le prêtre ». Bien des esprits contemporains trouveront à redire à cette répartition inégalitaire des rôles, qui donne à la femme le rôle du disciple et à l'homme le rôle du maître, mais Comte donne deux intérêts à cette

---

<sup>174</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 23.

<sup>175</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 24.

<sup>176</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 21.

<sup>177</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 25.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Notons d'ailleurs la parution de « catéchismes d'agriculture », en 1773 et en 1836, qui montre la concurrence entre le genre du traité et celui du catéchisme.

répartition : cette œuvre cherche une plus grande publicité que ses œuvres ordinaires, notamment pour instruire les femmes et les prolétaires. Faire intervenir une femme dans ce dialogue est donc plutôt un signe d'ouverture que de misogynie. Le deuxième intérêt pour Comte est la complémentarité des rôles. La femme encourage l'homme à prendre en compte le sentiment. La femme ne paraît nullement sottise ou statique, mais très intéressée et très pertinente dans ses questions. Son rôle évolue même au cours du dialogue, au début du cinquième entretien :

Pendant toute l'exposition du dogme, j'ai dû, mon père, rester envers vous essentiellement passive, soit d'après l'embarras naturellement résulté d'une étude aussi neuve et aussi difficile, soit même parce que je ne pouvais encore être assez convaincue. Mais nos précédents entretiens m'ont déjà rendue positiviste, en me dégageant irrévocablement de la situation contradictoire où je flottais entre l'impulsion catholique et la tendance voltairienne. Je viens donc vous demander désormais de m'apprendre directement à mieux aimer pour mieux servir l'incomparable Déesse que vous m'avez révélée, et à laquelle j'espère mériter d'être finalement incorporée. Dès lors, mon attitude change spontanément, et nos conférences prennent davantage le caractère de véritables entretiens. Au lieu de vous soumettre des doutes essentiels, exigeant de longues explications, je ne vous interromprai qu'afin d'éclaircir ou de développer quelques indications insuffisantes. J'espère même, envers le culte, devenir assez active pour vous seconder, en avançant certaines explications, de manière à rendre votre exposition plus rapide, sans qu'elle soit moins complète. Nous entrons ici dans le domaine du sentiment, où l'inspiration féminine, quoique toujours empirique, peut vraiment assister la construction sacerdotale<sup>180</sup>.

Remarquons d'abord la taille de cette intervention. La femme suspend la discussion puis lance un nouveau thème, c'est elle qui organise l'exposé de la pensée. Remarquons ensuite la construction de l'extrait, qui montre le dynamisme de ce rôle. La femme n'est nullement condamnée à la passivité. Les précédents chapitres l'ont fait progresser, ils l'ont « convaincue », ils l'ont « rendue positiviste ». Elle devient donc active et capable de seconder et même de devancer le prêtre. Les échanges deviennent de « véritables entretiens ».

Cependant, le dialogue n'obtient pas l'intérêt littéraire de la conversation par son manque de vraisemblance. On n'imagine pas quelqu'un demander spontanément : « Puisque le culte intime devient ainsi la première base de toutes nos pratiques sacrées, je vous prie, mon père, de m'en expliquer directement la vraie nature<sup>181</sup>. » Parfois, Comte fait un effort pour rendre les questions plus naturelles :

Quoique cette explication me semble très satisfaisante, j'y sens, mon père, une grande lacune envers mon propre sexe, dont les besoins moraux m'y paraissent négligés. Notre tendresse spéciale ne saurait pourtant nous dispenser d'une telle culture habituelle<sup>182</sup>.

Dans cette question, la femme exprime un avis personnel, un sentiment que lui a donné l'explication précédente. Cette question présente même une nuance de reproche. Mais Comte n'essaie pas d'adapter son style à la voix du personnage. Cette femme a le même usage inhabituel

---

<sup>180</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 151.

<sup>181</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 177.

<sup>182</sup> Auguste Comte, *CP*, éd. cit., p. 179.

des adjectifs que Comte, comme on le voit dans les expressions « tendresse spéciale » ou « culture habituelle ». L'alternance des apostrophes « mon père », auxquelles le prêtre répond systématiquement par « ma fille », dans toutes les questions et toutes les réponses achève de confirmer cette impression d'in vraisemblance. Ce « catéchisme » devenu un entretien ne prend pas la peine de feindre une conversation.

Pour conclure, ce dialogue nous paraît précurseur du genre de l'*interview*. La femme a le rôle du journaliste, elle fait semblant de ne pas savoir, alors qu'elle pose des questions précises. C'est elle qui conduit l'entretien, qui organise les questions, qui teste la validité du discours du prêtre en lui opposant des contre-arguments. Son rôle est donc plus important que le rôle des « D » dans les autres catéchismes.

Autrement plus complexe est le dialogue de Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*. L'œuvre est plus ambitieuse et plus longue, elle fait partie des deux plus célèbres de l'auteur, à côté de *Du Pape*. Elle ressemble plus à une conversation que le *Catéchisme*, par sa plus grande liberté de composition et sa répartition plus équitable des rôles, mais l'auteur la désigne avant tout comme un « entretien ». Maistre propose sa propre distinction entre conversation, entretien et dialogue : la conversation divague entre un nombre illimité d'interlocuteurs, l'entretien est sage et obéit à des règles, le dialogue est artificiel. Les Soirées sont donc un « entretien<sup>183</sup> ». Un de ses personnages souligne néanmoins la distance entre ses entretiens et le genre des entretiens pratiqué par Cicéron :

Cicéron introduit un auditeur qu'il désigne tout simplement par la lettre A ; il se fait faire une question par cet auditeur imaginaire, et lui répond tout d'une haleine par une dissertation régulière : ce genre ne peut être le nôtre. Nous ne sommes point des lettres majuscules ; nous sommes des êtres très réels, très palpables : nous parlons pour nous instruire et pour nous consoler. Il n'y a entre nous aucune subordination ; et, malgré la supériorité d'âge et de lumières, vous m'accordez une égalité que je ne demande point<sup>184</sup>.

Maistre a donc logiquement arrêté le nombre des personnages à trois. Ce nombre permet une véritable circulation de la parole, sans hiérarchie, sans cours ni déclamation, tout en évitant la dispersion d'un plus grand nombre. Nous pouvons faire un deuxième classement : deux personnages sur les trois du dialogue pourraient être assimilés à l'auteur, un comte et un sénateur. Le troisième personnage, le chevalier, sert plutôt de public, par son jeune âge et son manque d'expérience. Nous verrons que ce personnage a un rôle bien plus grand que son rôle apparent. La critique a déjà bien étudié cette œuvre, mais notre angle d'approche par la réception de l'Antiquité apporte un éclairage nouveau qui n'a pas été exploré. Avant d'être un dialogue entre

---

<sup>183</sup> SSP, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 686.

<sup>184</sup> SSP, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 687.

trois personnages contemporains, il nous semble que les *Soirées* sont d'abord un dialogue entre Maistre et un auteur ancien, Sénèque. Cette thèse peut être étayée par l'étude des thèmes de l'œuvre, mais nous pensons pouvoir la prouver par une étude de la genèse de l'œuvre.

Dans son introduction, Pierre Glaudes a établi plusieurs repères pour comprendre le contexte de l'œuvre. Ces dates permettent de caractériser l'œuvre qui est en tension entre un aspect philosophique, sur le long terme, et un aspect autobiographique, avec des allusions au présent. D'un côté, l'œuvre répond à un besoin de comprendre en profondeur les bouleversements qui ont suivi la Révolution de 1789 en les reliant à un plan divin ; de l'autre, Maistre a vraiment eu un entretien avec un sénateur et un chevalier, en juillet 1809. Cette dualité est facile à résoudre : Maistre aurait eu une véritable conversation en 1809 puis s'en serait inspiré pour développer librement sa pensée et l'enrichir par des lectures pour en faire un livre.

Ce qui nous a interpellé dans ce livre, c'est la grande présence du philosophe latin Sénèque : on trouve 37 évocations de son nom dans l'œuvre<sup>185</sup>. Plusieurs pages lui sont consacrées dans les huitième et neuvième entretiens. Le chevalier s'en étonne : Sénèque devait être « un très grand génie, car il est cité de tout côté<sup>186</sup> ». Dans une variante, le comte aurait répondu : « je sais combien je suis inférieur à Sénèque<sup>187</sup>. » En outre, le sous-titre de l'œuvre « Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence » fait nettement apparaître comme thème la providence, mot auquel Sénèque aurait donné son sens moderne<sup>188</sup> et auquel il a consacré un texte. Les citations de Sénèque ne sont donc pas des ornements du texte, ce sont plutôt les sources du texte. Cette intuition est confirmée par une preuve majeure, écrite de la main de l'auteur dans ses registres de lecture.

Richard Lebrun a en effet remarqué qu'en tête d'une vingtaine de pages titrées « Seneca de Providentia », on lit la note suivante :

1808.  
Première pensée de mes  
Soirées de St Pétersbourg.  
Je préludai par l'analyse suivante de Sénèque  
et de Plutarque<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Nous avons trouvé 62 citations de Sénèque dans toute l'œuvre de Maistre.

<sup>186</sup> *SSP*, 9<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 714.

<sup>187</sup> Archives de Savoie, 2J2, vue 77/213, p. 554, cité dans *Œuvres*, éd. cit., p. 891.

<sup>188</sup> Voir au chapitre 2 notre rapprochement de citations sur le mot de Providence.

<sup>189</sup> *Archives de Savoie*, fonds privé, 2J9. Richard Lebrun l'a écrit dans son *Joseph de Maistre*, 1988, p. 217. La première fois que nous y avons eu accès c'était sur des cd-rom : n°17, vue 271 à 278. Aujourd'hui on peut y accéder par le site des Archives de Savoie, « Archinoë », 2J9, vue 242/490. Les feuillets contiennent aussi une numérotation manuscrite : 455 à 469.

Le lecteur trouve ensuite seize pages manuscrites, deux contenant des notes sur le *De Providentia* de Sénèque, douze tirées du *De sera numinis vindicta* de Plutarque et deux plus mêlées, « autres passages de Sénèque », « peines temporelles », « récompenses temporelles ». Ces pages pleines de citations latines, que nous retrouvons dans l'œuvre, pleines de commentaires et de rapprochements avec des auteurs modernes nous paraissent fondamentales pour comprendre la genèse des *Soirées*. Leur grande densité nous paraît justifier que nous les transcrivions en annexe.

Examinons d'abord comment se présentent les notes, avant de chercher les échos entre ces notes et l'œuvre imprimée. La date de 1808 soulève plusieurs questions : faut-il comprendre que Maistre a écrit ces notes en 1808 ou que c'est la remarque de Maistre qui date de 1808 ? Nous faisons l'hypothèse que c'est la première proposition qui est correcte, parce que nous ne savons pas à quel moment le titre de l'œuvre est apparu. Maistre aurait donc indiqué la date de 1808 en se souvenant plus tard de ses notes, lorsqu'il avait une idée plus précise des *Soirées* que celle de « certains dialogues sur la providence », qu'il avait envisagés dès 1806<sup>190</sup>. Ce document permet en tout cas de dater l'origine des *Soirées* avant la conversation de 1809.

Le développement des notes interroge : pourquoi les notes sur le *De sera numinis vindicta* commencent-elles à partir du chapitre VII ? La numérotation des chapitres semble continue entre le *De Providentia* et le *De sera numinis vindicta*. On a l'impression que Maistre avait entre les mains les deux œuvres réunies en une seule édition, que nous n'avons pas retrouvée. Cette numérotation en chapitre cesse dans les dernières pages, quand Maistre commence à associer d'autres œuvres, non pas parce qu'elles seraient dans le même volume, mais parce que Maistre y voit une proximité d'idées.

À cette distance progressive par rapport au texte, il faut ajouter les commentaires que Maistre intercale régulièrement entre les citations de Sénèque : « N'y a-t-il pas là un sophisme ? il ne s'agit point de savoir s'il est plus glorieux pour Regulus de &c. Mais pourquoi Dieu &c. [...] Je n'en sais rien, ou plutôt je le sais fort bien » ; « ce n'est pas de quoi il s'agit » ; « ceci doit être développé » ; « vieilles histoires » ; « chapitre mutilé et confus » ; « Les théories des anciens se prêtaient fort à ces réflexions ». L'ensemble manuscrit est donc en train de croître et de s'éloigner des seules notes de lecture. Des références bibliques et des auteurs modernes sont évoqués, comme les psaumes, saint-Augustin, Leibniz, Berthier et Lessius. Les notes de lecture deviennent des pensées, elles s'enrichissent de commentaires ; il ne reste plus qu'à les réorganiser pour produire une œuvre nouvelle.

Abordons à présent les échos entre les notes de lecture et l'œuvre finale. Ils sont de plusieurs sortes, soit des citations référencées de manière presque universitaire, avec le titre de

---

<sup>190</sup> Lettre du 13 (25) mai à Mgr de La Fare, O.C., t. X, p. 112, citée dans *Œuvres*, éd. cit., p. 407.

l'œuvre et le numéro de page, soit des idées digérées, pour reprendre la métaphore de Montaigne, c'est-à-dire tellement intégrées à la pensée qu'un personnage les développe comme si elles étaient les siennes. Les premières sont plus faciles à repérer, mais grâce aux notes manuscrites, qui opèrent déjà une sélection dans le texte de Sénèque, les secondes deviennent plus lisibles. Ce qui nous paraît remarquable c'est qu'un grand nombre de notes sur le *De Providentia* se trouve réemployé dans les *Soirées*, au point qu'on peut lire le *De Providentia* chapitre par chapitre dans les *Soirées*.

Le premier chapitre se trouve cité au Neuvième entretien :

Vous n'avez pas oublié, j'en suis sûr, ce que nous disait l'autre jour un homme d'esprit que j'aime de tout mon cœur<sup>191</sup>. *Je ne suis pas du tout*, disait-il, *de l'avis de Sénèque, qui ne s'étonnait point si Dieu se donnait de temps en temps le plaisir de contempler un grand homme aux prises avec l'adversité*<sup>192</sup>.

Cette citation est suivie d'une note en latin, qui contient une des premières notes de l'ensemble manuscrit. On retrouve aussi la suite de cette citation deux fois dans l'*Éclaircissement sur les sacrifices : utique si et provocavit*<sup>193</sup>. Cette citation latine provient de la fin du chapitre II du *De Providentia*.

La note suivante se retrouve dans le Huitième entretien<sup>194</sup>, où Maistre fait dire à Sénèque entre guillemets : « Aimeriez-vous mieux, disait-il, être Sylla que Régulus, etc.<sup>195</sup> ? » Cette phrase qui n'est pas une citation est accompagnée par le commentaire « Ce ne sont pas les propres mots, mais le sens est rendu. » En réalité, Maistre ne cite plus Sénèque, mais ses propres notes, qui le dispensent d'aller retrouver le texte d'origine. On retrouve le « &c. » si fréquent dans le manuscrit. Maistre se rappelle une formule qu'il avait notée et la recopie mot à mot dans son texte.

Les chapitres IV et V se retrouvent étonnamment dans la bouche du chevalier. Voyons d'abord un passage très ressemblant du Huitième entretien :

Je ne sais si je suis dans l'erreur, mais il me semble qu'il n'y aurait rien de si infortuné qu'un homme qui n'aurait jamais éprouvé l'infortune : car jamais un tel homme ne pourrait être sûr de lui-même, ni savoir ce qu'il vaut. Les souffrances sont pour l'homme vertueux ce que les combats sont pour le militaire : elles le perfectionnent et accumulent ses mérites. Le brave s'est-il jamais plaint à l'armée d'être toujours choisi pour les expéditions les plus hasardeuses ? Il les recherche au contraire et s'en fait gloire : pour lui, les souffrances sont une occupation, et la mort une aventure.

Il correspond au chapitre IV du *De Providentia* ou plus exactement aux notes que Maistre en a prises. Pour plus d'intelligibilité, nous nous permettons de citer un texte de notre fabrication qui

---

<sup>191</sup> Nous n'avons toujours pas trouvé de qui il pouvait s'agir, mais il semble qu'il y ait un quatrième personnage auquel ces réflexions sur Sénèque s'adressent.

<sup>192</sup> *SSP*, 9<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 712.

<sup>193</sup> *Œuvres*, éd. cit., p. 833 et 834.

<sup>194</sup> Le huitième entretien ne pourrait-il pas être le premier entretien, pensé mais non écrit ? Voir dans les archives 2J2, vue 42/213.

<sup>195</sup> *SSP*, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 691.

contient le français de Maistre et les traductions en français de Sénèque. Le lecteur latiniste pourra retrouver le texte original dans l'annexe :

C. IV. L'on ne peut être grand sans avoir lutté avec le malheur. *Tu es homme de cœur ? Mais comment le saurai-je, si la fortune ne t'offre aucune occasion de manifester ta vertu. ... Ceux qui rentrent indemnes de la bataille peuvent s'être tout aussi bien conduits, on n'a pas pour eux les mêmes yeux que pour qui en revient blessé ... Malheureux que tu es, de n'avoir jamais été malheureux !* Ib. *Le malheur est l'occasion de la vertu.* Il me semble que ce n'est pas de quoi il est question. Personne ne nie qu'il y ait de la gloire à traverser le malheur, il s'agit de savoir pourquoi cette gloire est nécessaire.

Pourquoi Dieu envoie-t-il des malheurs aux bons ? *Pour la même raison qu'à l'armée les plus vaillants reçoivent les missions périlleuses : c'est à l'élite de ses hommes que le chef s'adresse pour les expéditions les plus hasardeuses. Aucun de ceux qui partent pour ces expéditions ne dit : Le général m'en veut, mais : Il m'honore. Que ceux qui se voient désignés pour supporter ... disent de même. ... Dieu nous fait honneur en voulant éprouver sur nous la résistance de la nature humaine*<sup>196</sup>.

Le chapitre V du *De Providentia* se retrouve dans l'œuvre finale de manière plus discrète et paradoxale, dans cette question : « Quel libertin a jamais trouvé l'opulente courtisane, qui dort à minuit sur l'édredon, plus heureuse que l'austère carmélite, qui veille et qui prie pour nous à la même heure<sup>197</sup> ? » On ne s'attend pas à trouver un hypotexte latin sous une question aux allures si modernes, évoquant des libertins et des carmélites. Pourtant c'est bien Sénèque qui compare les activités des justes et des méchants durant la nuit :

Eh bien quoi ? Il est donc injuste que des braves prennent les armes, veillent la nuit dans les camps, et couverts de blessures et d'appareils se tiennent debout sur la tranchée, tandis que, dans la ville, des eunuques, des débauchés de profession vivent en pleine sécurité ? Encore une fois, il est donc injuste que les plus nobles vierges soient réveillées la nuit pour la célébration des rites sacrés, quand les prostituées jouissent du plus profond sommeil ?

Le travail réclame l'élite des humains. Le sénat délibère souvent des jours entiers, tandis que les plus vils citoyens charment leurs loisirs au champ de Mars, ou s'ensevelissent dans une taverne, ou tuent leur temps dans quelque cercle. Il en est ainsi de la grande république du genre humain : les gens de bien travaillent, se sacrifient, sont sacrifiés, et de leur plein gré ; le sort ne les entraîne point, ils le suivent.

Les mots d'« édredon » et de « carmélite » ne sont pas exactement chez Sénèque, qui évoque des *plum[as]* et des *nobilissimas virgines* mais ils se trouvent dans les notes manuscrites. Régulus aurait dit : « Je veille sur l'édredon et le pauvre dort sur la planche ». Maistre traduit plus bas « L'austère carmélite se lève à minuit pour lever au ciel ses mains pures ».

Pourquoi les mots de Sénèque se trouvent-ils dans la bouche du chevalier ? Nous y voyons trois raisons. Le chevalier étant un militaire, les métaphores militaires de Sénèque correspondent mieux à sa voix. La deuxième raison est que le chevalier est un personnage plus naïf et spontané que les deux autres. C'est lui qui commence son développement par « Je ne sais si je suis dans l'erreur ». Le comte le remarque aussi, lorsqu'il dit au chevalier : « je dois vous féliciter de vous

---

<sup>196</sup> Nous avons mis en italiques les textes qui étaient en latin dans le manuscrit de Maistre et que nous avons remplacés par la traduction actuelle des passages cités.

<sup>197</sup> SSP, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 690.

être rencontré avec Sénèque<sup>198</sup> ». Ce caractère correspond à l'âge païen dans lequel se trouve Sénèque, qui n'a pour lui que le bon sens, qui n'a pas encore bénéficié de la Révélation de l'expérience. C'est le rôle du comte que de rediriger les arguments stoïciens en arguments chrétiens<sup>199</sup>, de souligner la bonté de Dieu, qui ne permet le mal que pour punir, c'est à lui de rappeler que l'homme juste souffre non parce qu'il est juste, mais « parce qu'il est homme<sup>200</sup> ». Le troisième argument est plus suggestif, mais il nous paraît cohérent si l'on accepte les deux précédents. Le chevalier explique en effet que c'est lui qui écrit les *Soirées* :

Le plaisir que je prends à nos conversations m'a fait naître l'idée de les écrire. Tout ce que nous disons ici se grave profondément dans ma mémoire. [...] Chaque soir avant de me coucher, et dans le moment où elles me sont encore très présentes, j'arrête sur le papier les traits principaux, et pour ainsi dire la *trame* de la conversation ; le lendemain je me mets au travail de bonne heure et j'achève le tissu, m'appliquant surtout à suivre le fil du discours et la filiation des idées. Vous ne me refuserez pas d'ailleurs le plaisir d'entreprendre la lecture de mon ouvrage : et vous comprendrez, à la largeur des marges, que j'ai compté sur de nombreuses corrections<sup>201</sup>.

Ce texte ressemble à une préface où l'auteur explique sa manière d'écrire. Bien avant Roland Barthes<sup>202</sup>, Maistre emploie la métaphore étymologique du texte comme *textus*, c'est-à-dire tissu. L'écrivain établit d'abord une « trame », place les « traits principaux » sur le métier, puis ajoute des « fils » et des « filiations » pour obtenir un tissu. Tous ces mots sont bien présents dans la citation. Mais le tissu n'est pas encore le texte, peut-être parce que les *Soirées* sont un vêtement plus qu'un tissu : il reste les marges. Le chevalier a laissé les marges et demande des corrections. Comme avec Roland Barthes, cette métaphore déplace l'intérêt du lecteur de l'auteur vers le texte. L'auteur du texte-tissu devient très incertain. Dans la petite fiction établie par les *Soirées*, qui nous fait croire que nous lisons une véritable conversation, c'est le chevalier qui déclare être l'écrivain. Or nous avons vu tout ce que le chevalier devait à Sénèque. On pourrait donc dire que Sénèque aurait établi la trame des *Soirées*, que le chevalier en aurait fait un tissu et que Maistre aurait réalisé son rêve de « robe sans couture », unification de tous les textes anciens et modernes.

---

<sup>198</sup> *SSP*, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 691.

<sup>199</sup> La relecture chrétienne de Sénèque est un vaste sujet que nous ne pouvons traiter ici. Maistre cite lui-même plusieurs lecteurs de Sénèque, comme La Harpe ou Juste Lipse. Le meilleur texte que nous ayons lu sur ce sujet est celui de Jacqueline Lagrée, *Juste-Lipse et la restauration du stoïcisme*, Vrin, 1994. La particularité de Maistre d'après nous est sa revitalisation d'arguments du XVI<sup>e</sup> siècle sur le mode de l'insinuation, sans tomber dans la théorie du crypto-christianisme de Sénèque. Il essaie de montrer avec une méthode qui fait penser à de l'histoire des idées que Sénèque a nécessairement entendu parler du christianisme, parce que l'apôtre Paul est passé à Rome au même moment que Sénèque.

<sup>200</sup> *SSP*, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 691.

<sup>201</sup> *SSP*, 8<sup>e</sup> entretien, *Œuvres*, éd. cit., p. 685.

<sup>202</sup> Nous lisons par exemple « le texte est un tissu de citations, issues des mille foyers de la culture » dans « La mort de l'auteur », *Manteia*, n°5, 1968, p. 65.

## Anthinéa

Maurras n'a pas écrit de dialogue fictif, mais c'est dans son œuvre qu'on trouve le texte au genre le plus complexe : *Anthinéa, d'Athènes à Florence*. Cette œuvre parue en octobre 1901 ne ressemble pas à un texte antique : elle n'est ni un traité, ni un dialogue, ni un poème, ni une lettre. Elle s'inscrit plutôt à la suite d'une longue série d'un genre goûté par les romantiques : le récit de voyage. Elle contient aussi des textes d'un genre nouveau : des articles de journaux. Maurras a même utilisé le mot d'essai pour qualifier son œuvre. Pourtant, c'est dans cette forme nouvelle que Maurras donne son texte le plus riche sur l'Antiquité. *Anthinéa* contient en effet les textes que Maurras a écrits à Athènes, elle contient ses notes sur les Jeux olympiques de 1896, elle contient ses réflexions sur le musée d'Athènes, sur la définition grecque du beau, sur la « naissance de la raison » grecque, sur le devenir de la mesure grecque.

Plusieurs générations de lecteurs ont été marquées par la lecture d'*Anthinéa*, depuis les premiers lecteurs comme Paul Bourget, Maurice Barrès, puis Thibaudet, les Malraux, jusqu'à Jean Grenier et Maurice Blanchot. Stéphane Giocanti considère l'œuvre comme un « chef d'œuvre<sup>203</sup> », prenant à contre-pied Gide qui affirme, pour rejeter la candidature de Maurras à l'Académie française : « Il écrit très bien, trop bien même, mais enfin *Anthinéa* n'est pas un chef-d'œuvre. Il doit son succès à ce qu'il a su taper sur le même clou toute sa vie<sup>204</sup>. » Cette citation de Gide montre qu'*Anthinéa* est loin d'être consensuelle<sup>205</sup> mais qu'elle est la principale œuvre qui peut faire entrer Maurras à l'Académie française. Bien au-delà des appartenances politiques, Maurras restera pour de nombreux lettrés « l'auteur d'*Anthinéa*<sup>206</sup> ».

Face à un texte si riche et complexe, quelle peut être la pertinence d'une approche générique ? L'objectif de l'approche générique n'est pas d'étiqueter les textes mais de prendre conscience des ressemblances entre les textes. Ici il s'agira de montrer la singularité du texte, en montrant à chaque fois comment le texte se dérobe au classement. Cette approche générique se doublera d'une approche génétique, parce que nous avons accès à plusieurs états du texte de Maurras, retravaillés par lui. Nous aborderons le texte selon trois temps, d'abord sa longue élaboration, puis le moment de sa publication, enfin sa réception par les autres et par Maurras lui-

---

<sup>203</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras*, éd.cit., p. 196.

<sup>204</sup> Gide n'a pas écrit directement ce texte, mais il est cité précisément par son secrétaire : *Je dois à André Gide*, de Lucien Combelle, 1951, p. 48.

<sup>205</sup> On trouve trois reproches contre *Anthinéa* : son auteur défendrait le classicisme avec tant de passion qu'il deviendrait romantique malgré lui (Benda) ; son classicisme est un contre-sens parce qu'il cherche la pureté alors que le classicisme vise la totalité (Gide) ; ses textes ne sont pas acceptables pour des catholiques (Penon et d'autres).

<sup>206</sup> Cette expression employée d'abord par Paul Bourget, Maurice Barrès et Pierre Lasserre devient une périphrase courante pour désigner Maurras. Elle désigne l'autorité intellectuelle de Maurras, comme en témoigne Pierre Chardon en tête du Dictionnaire politique et critique : « Nul actuellement n'entamerait avec l'auteur d'*Anthinéa* les polémiques qui remplirent jadis les colonnes [des journaux] d'avant guerre. » Paul Mazon l'utilise dans une dédicace à Maurras de son *Orestie* d'Eschyle, Fontemoing, 1903. Elle est reprise en première page du livre d'Ivan Barko, 1961, p. 11 puis régulièrement, p. 51, 105, 153...

même, aussi brillante dans sa montée que dans sa chute. Ces trois moments dans la genèse du texte font attendre trois genres différents. Lors de son élaboration, Maurras a composé les textes d'*Anthinéa* comme plusieurs récits de voyage ; pour sa publication, il en a fait une anthologie ; pour sa postérité, il l'a reléguée en « introduction » à un système développé dans d'autres œuvres.

### *Du récit de voyage à l'enquête*

L'écriture des articles qui composent *Anthinéa* s'étend de 1892 à 1901<sup>207</sup>. Les premiers textes relèvent de la littérature de voyage. On peut les classer en deux ensembles géographiques : Maurras devenu Parisien revient régulièrement dans sa région natale de Provence et en tire des articles, en 1892, 1894, février 1897, janvier 1901 ; d'un autre côté, Maurras fait des voyages plus lointains, aux Jeux olympiques d'Athènes en 1896, à Florence en mars 1897, en Corse en septembre 1897, au *British Museum* de Londres en août 1898. Dans ces textes, on trouve des descriptions de paysages, des récits de transports, des impressions. Certains textes s'éloignent légèrement du récit du voyage pour s'intéresser aux œuvres d'art vues, comme lors de la visite des musées d'Athènes et de Londres ou de la lecture de livres d'art.

Ces textes ne se réduisent jamais à une dimension de journal intime, Maurras ne s'intéresse pas aux « détails locaux » :

Ne comptez pas sur un récit de ces courses ou de celles qui furent faites le lendemain et le jour suivant. Erreurs précipitées, stations désordonnées, je n'en écris pas le journal. Ou je fatiguerais par un docte bruit de paroles, ou j'embarrasserais d'indigestes détails locaux<sup>208</sup>.

Même si Maurras est envoyé en reportage pour un journal, il s'intéresse peu à la petite histoire. Il oublie ainsi régulièrement la raison de sa venue : les Jeux olympiques. Dans sa troisième lettre, alors qu'il a assisté au début des Jeux, il n'a parlé que de l'architecture du stade, de la politique de la Grèce et des beaux yeux des Athéniennes, dont « on ne nous parle pas assez<sup>209</sup> ». Ces yeux l'ont empêché de voir les jeux<sup>210</sup> :

Ces yeux m'ont mis en grand retard. Le courrier va partir. Il me faut ajourner la suite de mes tableaux du Stade. J'ai dit l'aspect du monument. Les jeux vous seront exposés dans la prochaine lettre<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Nous fournissons en annexe un schéma qui détaille les différentes évolutions du recueil à partir des premiers articles.

<sup>208</sup> Deuxième lettre des Jeux olympiques.

<sup>209</sup> Troisième lettre des Jeux olympiques.

<sup>210</sup> Maurras ne veut pas dire « sport ». Il accepte les « exercices violents » qui développent l'« énergie physique » amollie par « cent ans de vie bourgeoise et bureaucratique », mais le « sport » est une « étiquette anglaise », comme « football », « polo », « croquet », « tennis », qui viennent remplacer des mots français qui existaient déjà : voir « L'Internationale du Sport », *GdF*, 20 Juin 1894.

<sup>211</sup> *Ibid.*

Ce texte montre la contrainte temporelle qui pèse sur l'écriture des premiers textes d'*Anthinéa*. Maurras doit écrire vite pour que les lecteurs de la *Gazette de France* soient informés avant deux jours. Le journal avait même annoncé le texte de Maurras comme un « compte-rendu<sup>212</sup> ». On voit que Maurras s'écarte autant qu'il peut de cette contrainte, en écrivant des « lettres » pour accompagner les télégrammes<sup>213</sup>, mais qu'il est bien obligé d'envoyer environ un texte par jour, entre le 7 et le 20 avril.

Une fois les jeux passés, Maurras bénéficie d'une place plus importante sur la « Une » en publiant un « feuilleton ». Ce texte, nommé la « ville moderne », décrit l'Athènes moderne, en insistant sur les changements qui ont eu lieu après les voyages de Chateaubriand et de Lamartine. Ce texte paraît en deux parties, les 18 et 29 mai 1896.

Le texte principal, celui qui décrit la montée aux Propylées et la beauté de l'art grec, n'est donc pas encore publié. Son élaboration se fait en trois temps : le premier temps consiste en un ensemble de notes manuscrites, prises au moment même du voyage, qu'il ne publie pas. Il en existe une version imprimée, qui n'a pas été commercialisée, mais distribuée entre connaissances. Ce texte est instructif sur le déroulement précis du voyage, mais aussi sur les pensées de Maurras et son écriture. On apprend ainsi que Maurras a préparé sa visite de l'Acropole par l'« examen de la prière sur l'Acropole » samedi 11 avril. Il en a tiré une réflexion sur l'universalisme :

Les hommes de diverses races, mis ensemble, s'aperçoivent que c'est l'empire du monde qu'ils désirent pour leur langue, ~~pour~~ leur goût, leur sentiment et pour tout ce qui leur est cher. Voilà le fond de tous ces rêves d'unité et de concorde universelles<sup>214</sup>.

Le lendemain, 12 avril, il conclut :

La prière sur l'Acropole, écrit qu'il faut savoir lire. Pour qui lit bien, elle porte avec soi sa médecine et son correctif.

P.S. Plaidoyer ou Excuse pour la folie du genre humain. Voilà cette prière ; Renan le savait bien<sup>215</sup>.

Renan n'a pas compris la leçon de la Grèce. Il n'en a tiré que de la folie impérialiste et du « dédain », comme l'écrit Maurras plus tard, en continuant ce début de dialogue avec Renan<sup>216</sup>.

Maurras évoque aussi sa lecture d'antiques, comme Pausanias ou Thucydide. On le voit lire Lamartine. Le 4 mai, il écrit une pensée à un auteur qui nous intéresse particulièrement :

Lundi 4

À Joseph de Maistre

---

<sup>212</sup> « La Gazette de France sera représentée à ces fêtes si curieuses par M. Charles Maurras qui nous en donnera un compte rendu. » *GdF*, 4 avril 1896.

<sup>213</sup> La Gazette évoque des télégrammes venant d'Athènes le 8 avril.

<sup>214</sup> Transcription de la liasse manuscrite du « Dossier Athènes », Association des Amis de la Maison du Chemin de Paradis.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Anthinéa*, Chapitre « Athènes antique », section VII.

Oui, les plus divisés à l'intérieur, mais sur des vétilles humaines. Force d'unité magnifique dans les choses du goût, dans les choses divines.

Nous retrouvons encore ici des échos avec ses réflexions ultérieures. Maurras sait qu'il n'est pas le premier à parler de la Grèce. Il voyage avec un œil informé et vigilant, cherchant le moindre sujet pour entamer un dialogue ou une polémique.

Que nous apprennent ces notes sur l'écriture de Maurras ? Ces notes se situent en-dessous du journal intime, elles sont à peine rédigées. Elles sont un premier jet, non pas comme les illuminations de Maistre, mais pour fixer le souvenir. Maurras explique qu'il a « pris la mauvaise habitude d'assembler et quelquefois de compléter [ses] notes de voyage pendant [ses] repas<sup>217</sup> », ce qui lui a valu de passer pour un critique culinaire et de recevoir un bon verre de vin. Le 18 avril, il note « Préface, mon état d'esprit en arrivant ». Le 23 avril est le jour le plus riche du point de vue de l'écriture, Maurras remplit cinq feuillets, dont un nommé « Chapitre des conformités de la Grèce et de la Provence », un qui évoque les noms de Fos et de Martigues et un nommé « chapitre de la beauté » :

~~Mardi~~ Jeudi 23

Un chapitre de la beauté

La beauté est raison  
est ordre  
est *douceur* au cœur  
au sens  
à la pensée

Mais ni la nature ni la vie ne sont belles. Le hasard parfois les fait telles. C'est pourquoi il convient de vivre et de mourir pour la beauté.

Nous pouvons donc dater de cette mi-avril 1896 l'idée d'une comparaison des paysages qui vise à définir le beau. Maurras ne pense pas à un article, mais à un vrai livre, commençant par une « préface » et nouant le dialogue avec les plus grands auteurs. Il confirme cette ambition d'écrire un livre en écrivant à Penon le 28 juin 1896 :

Je vous ai envoyé ce matin mon article des « processions » et la collection de mes Lettres d'Athènes. Vous verrez que tout cela est fort misérable. Mes lettres grecques sont incomplètes. Je n'ai pas eu le courage de parler de ce qui m'a le plus ému : l'Acropole, le Musée national, l'Hymette dont j'ai fait l'ascension et enfin le grave rivage d'Éleusis dont la ressemblance avec nos plages de Martigues, de Bouc et de Fos a manqué me tirer des larmes. Mais je rapporte un monceau de notes. Peut-être vais-je faire un petit livre avec cela. Il est en train ; mais me dégoûte<sup>218</sup>.

La dernière note manuscrite qui nous intéresse est celle qui évoque, plus qu'elle ne décrit, la montée aux Propylées :

Mardi 14 avril.

---

<sup>217</sup> Note du 20 avril.

<sup>218</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 412.

Matin. Visite de Stephanopoli<sup>219</sup>.  
Montée à l'Acropole en souliers de bal<sup>220</sup>  
*Sisteranos* – voie – chapelle St-Nicolas *Ελεγσος*<sup>221</sup>  
petite fille me fait signe du chemin.  
Baiser aux Propylées.  
Temps couvert [...].

Déjeuner. Il pleut.  
Je déjeûne [sic] seul. Arène<sup>222</sup> à table à côté, avec  
Toulouse et un consul de ses amis. Je les  
joins au café. [...]  
Départ pour le stade. Il pleut. [...]  
École d'Athènes. Lu Thucydide [sic].  
Causé avec M. Bourguet<sup>223</sup> (Hugues Rebell<sup>224</sup>)

Nous lisons ici la toute première version d'un texte promis à une grande postérité. L'essentiel est complètement noyé sous l'accessoire : nous apprenons les moments de la journée, la pluie, les chemins empruntés, les personnes rencontrées, les lectures, et même quelle paire de chaussures portait Maurras lors de la montée. Le travail d'écriture et de pensée n'a pas encore eu lieu.

Le deuxième état du texte a été encore plus difficile à trouver, parce qu'il n'a pas été repéré dans la pourtant très complète bibliographie de Roger Joseph et Jean Forges<sup>225</sup>. Il faut dire que le texte ressemble peu à l'état final et qu'il porte un titre obscur : « Le jardin du musée, à propos de *L'Histoire de la sculpture grecque* de M. Maxime Collignon ». Il est publié en deux parties, en feuilleton de la *Gazette de France* le 11 et le 25 janvier 1897. Ce texte est aussi dense et instructif que la première pensée des *Soirées de Saint-Petersbourg*, ce pourquoi nous le reproduisons aussi en annexe.

Que désigne ce « jardin du musée » ? Maurras l'explique au milieu de la première partie : le « jardin du musée » est le lieu où les enfants jouent, ignorant gaiement que ce lieu est pour les grandes personnes un lieu grave. De même, Maurras vient divaguer en néophyte autour du livre

---

<sup>219</sup> Stephanopoli : on sait peu sur sa personne, sinon qu'il est le directeur du journal francophone *Le Messager d'Athènes*, qu'il vient de Corse, que Maurras le voit aussi le 17 avril 1896, qu'il le décrit au début d'« Une ville grecque et française » (1919, 91) et qu'il le recommandera à Barrès pour son voyage à Athènes (lettre d'avril 1899, *La République ou le Roi*, Plon, 1970, p. 237-239). Stephanopoli serait mort en 1913 d'après une notice nécrologique parue dans le *Gaulois* du 23 février 1913.

<sup>220</sup> Nous n'avons toujours pas trouvé l'explication de ce détail.

<sup>221</sup> Certains mots difficiles à déchiffrer sont mis en italiques. Le fac-similé de cette page est reproduit en annexe.

<sup>222</sup> Peut-être Paul Arène, poète provençal ami de Maurras.

<sup>223</sup> Émile Bourguet (1868-1939), archéologue présent à l'École française d'Athènes.

<sup>224</sup> Hugues Rebell (1867-1905) est un auteur de romans érotiques et païens, proche de l'*Action française* des débuts. Maurras lui dédie un chapitre d'*Antbinéa*. Rebell a répondu à l'*Enquête sur la Monarchie*.

<sup>225</sup> Il est présent dans la liste des articles de Maurras *Nouvelle bibliographie*, t. II, p. 41, mais pas dans la liste des versions antérieures d'*Antbinéa*. Michael Sutton a remarqué ce texte dans *Charles Maurras et les catholiques français*, Beauchesne, 1994, p. 28.

de Maxime Collignon, grave archéologue<sup>226</sup>. La première partie n'évoque presque pas le livre de Collignon, tant Maurras bouillonne d'impatience de raconter sa propre expérience. On a même l'impression que Maurras l'a à peine feuilleté puis refermé, l'information la plus précise qu'il donne étant la couleur « vert-pré » du volume. Maurras évoque d'abord la posture de Collignon, en tant qu'archéologue sérieux. Il s'étonne qu'il ne se soit pas livré plus personnellement dans son texte et en propose une explication :

Il y a trop cédé. Il a trop senti cette grâce. Et, s'il n'en montre rien, c'est peut-être qu'il se raidit, dans un parfait désespoir de rien écrire qui ne soit inégal à son sentiment. Rien de plus naturel que de désespérer à ce point.

Ces divagations psychologisantes disparaissent évidemment de l'état final. Dans la suite du texte, on comprend que le commentateur se projette dans ce qu'il commente, au point de le remplacer peu à peu :

Je l'imagine, je le vois, s'embarquant tout joyeux pour la Grèce sainte. Je l'entends répandre à mi-voix, dans le silence de la nuit, sur le pont solitaire, les plus belles paroles que nous ait léguées l'âme antique. Les mêmes étoiles que vit Homère après Ulysse et qu'admirèrent avant nous Phidias, Sophocle et Platon jetaient leur image brillante sur les flots de la même mer. Ah ! comment ne se point sentir, à des heures pareilles, l'un ou l'autre de ces grands hommes, ou, tout au moins, leur proche, leur ami, leur familier, leur contemporain ?

Au paragraphe suivant, le « je » se dévoile enfin, après une citation latine : « *Te Dea, te fugiunt venti, te nubila caeli*<sup>227</sup>. J'ai connu cette immense ivresse ! » Le témoignage intime est donc difficile pour Maurras, qui recourt à plusieurs subterfuges avant de se livrer.

Plus bas, il explique son écriture, après une nouvelle politesse :

S'il est permis de comparer à un voyageur comme lui, si plein de science, un autre voyageur qui n'abondait que d'ignorance, je rappellerai, le lecteur s'en souvient peut-être, que, de mes lettres d'Athènes ni des impressions athéniennes que je rédigeai à Paris, aucune ne livra rien qui eût trait aux cinq merveilles de l'Acropole (j'appelle ainsi les Propylées, l'édicule de la Victoire, l'Érechthéion, le divin Parthénon et le Musée blotti dans un pli de la roche) ni non plus à cet incomparable Musée national qui, dans Athènes même, presque au bout de la rue Patissia, garde tant de trésors. Cependant, durant près d'un mois je n'ai pas manqué d'aller faire mes dévotions chaque matin sur l'Acropole et, chaque après-midi, au musée de Patissia.

Maurras construit peu à peu son volume : il y a eu des lettres, puis des impressions, mais il n'y a rien sur les merveilles d'Athènes. Maurras comble donc le manque par cet article. Nous lisons ici la première version rédigée de la description de la colonne des Propylées, qui a fait couler tant d'encre :

---

<sup>226</sup> Maxime Collignon, 1849-1917, est un historien et archéologue, normalien, membre de l'École française d'Athènes, professeur d'université.

<sup>227</sup> Lucrèce, *De Natura Rerum*, I, 6, hymne de Vénus.

La première colonne des Propylées se tenait debout devant moi, toute blanche, toute dorée, comme une jeune femme enveloppée, moulée dans un grand voile transparent dont on ne sait pas la couleur.

L'image de la jeune femme va aussi disparaître de la version suivante, peut-être parce qu'elle met trop en valeur le caractère érotique d'une colonne dont il voudrait faire un symbole métaphysique.

Le dernier intérêt de ce texte est de montrer la grande actualité de la question. Athènes n'est pas une périphérie touristique, elle est un centre pour de nombreux contemporains. À côté de l'archéologue Maxime Collignon, Maurras cite d'autres auteurs contemporains qui évoquent Athènes dans leurs œuvres, comme le romancier Eugène-Melchior de Vogüé<sup>228</sup> et le philosophe Émile Boutmy<sup>229</sup>, qui sont publiés tous deux en 1897. Il relaie aussi une médisance contre l'archéologue Salomon Reinach dont il souligne la judéité qui se serait attribué la gloire de l'archéologue grec Panagiotis Cavvadias, et évoque l'œuvre d'un M. Boulé<sup>230</sup>. Les Jeux olympiques avaient déjà suscité beaucoup de curiosité en 1896, Maurras se place avec cet article dans la plus grande actualité.

Le troisième temps de l'élaboration de ce texte est un recueil nommé « Le Voyage d'Athènes » et paru en 1900. Ce recueil semble avoir répondu à une demande du public. L'abbé Penon, avec lequel Maurras a une correspondance soutenue dans ces années, évoque le succès qu'ont rencontré les lettres des Jeux olympiques. En juin 1896, Penon manifeste le désir de lire l'ensemble des textes qui ont paru à des dates espacées : « La renommée aux Cent Voix a porté jusqu'à moi comme vous pouvez penser, l'écho du succès de vos correspondances olympiques dans *La Gazette de France*<sup>231</sup>. » Penon a entendu un écho très élogieux : « vos articles étaient le tableau le plus complet, le plus littéraire surtout qu'on ait publié sur la résurrection des Jeux olympiques ». Cela lui a donné envie de « lire la collection de ces Chroniques helléniques ». L'intérêt du texte commence à dépasser celle du contexte. Il ne s'agit plus de relater la dernière actualité mais de faire le « tableau » d'un phénomène.

La version du texte est presque fixée. La description de la colonne est presque la même que celle d'*Anthinéa* :

---

<sup>228</sup> « M. de Vogüé parle, dans ce curieux roman de *Jean d'Agrève*, qui est en cours de publication<sup>228</sup>, d'un jeune ami enthousiaste qu'il trouva un jour à genoux, en prière, devant les six jeunes vierges de marbre doré qui portent la tribune du Temple d'Érechthée, sur l'Acropole. »

<sup>229</sup> « J'ai relu, ces temps-ci, comme tout le monde, le beau livre de M. Boutmy, publié, avec une intéressante préface sous un titre nouveau, *Le Parthénon et le génie grec*. De dire convenablement à quel point cette lecture m'a été profitable, c'est ce que je n'essaierai pas. L'objet passe trop mon pouvoir, quand j'y mettrais tout un article. »

<sup>230</sup> S'agit-il du paléontologue Marcellin Boule ?

<sup>231</sup> *Dieu et le Roi*, éd. cit., p. 411, lettre du 27 juin 1896.

... Lorsque, au plus haut de l'escalier, j'ouvris les yeux, la première colonne des Propylées se tenait debout devant moi, toute dorée, mais toute blanche, jeune corps enroulé d'une étoffe si transparente qu'on n'en saisit point la couleur, la chair vive y faisant, d'elle-même, de la lumière.

Il reste deux évolutions avant *Anthinéa* : définir le corpus et le titre. Le recueil nommé « Le Voyage d'Athènes » répond seulement à une des deux ambitions de Maurras : mettre en forme ses notes de voyages à Athènes. La deuxième ambition était d'étudier le beau en comparant plusieurs paysages. Les « Notes du musée britannique » sont incluses dans le « Voyage », mais pas les autres textes sur Florence, la Provence et la Corse. Ce deuxième ensemble de récits de voyage en dehors de la Grèce est rassemblé par *L'Action française*, qui n'est pas encore un quotidien mais une revue bi-mensuelle, du 1<sup>er</sup> septembre 1900 au 15 janvier 1901.

Il ne manque plus que le titre. Penon évoquait des « chroniques helléniques » en 1896, la parution de 1900 se nommait « Le Voyage d'Athènes ». Un troisième titre est évoqué dans les années 1900 par *L'Action française* : « Promenades », « Promenades païennes » ou « Impressions païennes<sup>232</sup> ». L'abbé Penon réagit vivement à ce dernier titre pour en dissuader Maurras :

J'avoue qu'un volume de forte et belle philosophie politique me plairait autant que *Les Impressions païennes* que vous allez publier, m'a dit le P. H. Bremond, très édifié de la docilité avec laquelle vous acceptez les conseils littéraires d'amis. Que ne lui donnez-vous aussi le droit d'exercer un peu de censure préventive au point de vue moral et philosophique. Ces *Impressions païennes* (est-ce bien le titre ? Mais c'est quelque chose de semblable) m'effraient un peu. J'espère bien que ce ne sera pas un pendant du *Chemin de Paradis* que vous m'avez envoyé pour mon enfer et qui y reste<sup>233</sup>.

Penon est donc « effrayé » par cette annonce. Pour cette fois, Maurras suit son conseil et cherche un autre titre. La première mention publique du titre a lieu le 1<sup>er</sup> juin 1901. *L'Action française* évoque un « extrait du Voyage d'Athènes, un des chapitres d'*Anthinéa* (à paraître chez Juven, éditeur). »

À partir de cette importante documentation sur la genèse d'*Anthinéa*, on peut tenter de répondre à notre première question. Ce texte relève-t-il d'un recueil de récits de voyage ? Il faut d'abord s'entendre sur ce que désigne le « récit de voyage », ce qui est une première difficulté. On ne peut définir ce genre de manière théorique<sup>234</sup>, parce ce genre est hétéroclite dès l'origine, parce que, du point de vue narratif, il mêle des récits, des descriptions de paysages et d'œuvres d'art, des conversations. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on pouvait nettement distinguer entre les voyages

---

<sup>232</sup> On trouve ces titres respectivement dans *L'Action française* bi-mensuelle, le 15 décembre 1900, puis la même revue, le 15 janvier 1901, puis dans une lettre de Penon du 8 février 1901, dans *Dieu et le Roi*, p. 461. Le 15 mars 1901, *L'Action française* parle à nouveau de « Promenades ».

<sup>233</sup> *Dieu et le Roi*, p. 461, lettre du 8 février 1901.

<sup>234</sup> Nathalie Solomon a écrit : « le genre reste irréductible à toute définition : si l'on renonce à chercher le programme narratif, chaque Voyage devient une aventure littéraire unique dont chaque auteur devrait inventer la formule ». *Voyages et fantasmes de voyages à l'époque romantique*, Toulouse, PUM, 2014, p. 14.

scientifiques et les voyages fantaisistes, mais le XIX<sup>e</sup> siècle a brouillé ces repères. Il n'est même pas sûr que le récit de voyage ait un quelconque rapport avec la réalité d'un voyage, tant il existe de voyages à travers les livres ou autour de sa chambre. Ce que l'on peut dire de plus sûr concerne l'intention du voyage. On voyage ordinairement pour s'ouvrir et découvrir des nouveautés. Les paysages se succèdent et ne se ressemblent pas. Comme dans un roman, une marquise peut sortir d'une maison à cinq heures, sans que l'on sache ni ses motivations, ni le lien entre l'heure de sortie et le fait de sortir. Or Maurras vient pour étudier et s'imprégner, cartographier et classer.

L'auteur d'*Anthinéa* n'expose le récit du voyage que lorsqu'il est significatif :

Je me suis réjoui des merveilles de la ruse et de l'industrie qu'ont dû multiplier dans les pas<sup>235</sup> difficiles les conducteurs du chemin de fer corse. Grâce à eux, sans bouger de leur wagon [orthographe jusqu'à 1919 compris : wagon], j'ai entrevu l'essentiel de la charpente du pays. Bien qu'il n'y eût que 157 kilomètres à parcourir, une centaine en montée presque continue, le reste en descente furieuse, ma séance a duré sept heures ; mais la machinerie de la Compagnie des chemins de fer départementaux m'a paru assez primitive, et l'étrangeté de la voie modérait l'allure du train<sup>236</sup>.

Le voyage prend son sens lorsqu'il permet une enquête, lorsque le voyageur trouve du sens dans le paysage. Le train n'est plus un moyen de transport mais un poste d'observation, qui permet de voir le paysage depuis sa fenêtre et de se faire une première idée de l'administration locale.

Le récit de voyage cherche aussi la variété. Or Maurras cherche partout et toujours la même chose : le beau pur. Il ne s'agit pas de traverser le plus grand nombre de lieux à la plus grande vitesse, mais de choisir quelques destinations et de s'en imprégner. Le voyage initial de Maurras supposait un tour, comprenant Delphes, Olympie, Corinthe et Argos, mais Maurras en a décidé autrement :

Tout était préparé pour cette course en Phocide, et autour du Péloponnèse. Mais, soudain [correction de 1912 : Mais, au dernier moment], le cœur me manqua et les charmes athéniens furent les plus forts. Je défis ma valise, ne pouvant me résoudre à quitter la face d'Athènes. J'en avais trop à voir ou plutôt à revoir [correction 1912 : J'avais trop à revoir], car le premier tour avait été vite fait. Il me plaisait de le refaire chaque jour<sup>237</sup>.

Les corrections de Maurras soulignent la rationalité de cette répétition : « au dernier moment » plutôt que « soudain » indique que le changement a eu lieu tard, mais non pas qu'il a lieu par impulsion. « Revoir » employé une fois montre plus de détermination que « voir ou plutôt revoir ».

Dans son élaboration, *Anthinéa* est donc autant, sinon plus, une enquête qu'un récit de voyage. Le genre de l'enquête nous renvoie à un genre antique : les *Histoires* d'Hérodote, avec

---

<sup>235</sup> « pas » a ici le sens de « passage ».

<sup>236</sup> Livre III « Figures de Corse », section III.

<sup>237</sup> Chapitre « Athènes antique », section I.

lesquels la comparaison est instructive<sup>238</sup>. On se rappelle qu'*istoriai* signifie « enquêtes ». Le récit des *Histoires* obéit en effet à un schéma d'enquête, c'est une recherche des causes, motivée par un étonnement face au présent. Hérodote a quitté la bibliothèque et est allé sur les lieux mêmes qu'il voulait étudier, pour comprendre les causes du conflit actuel entre Grecs et Barbares et prendre de la distance envers les préjugés de son pays. En chemin, il tombe sur des merveilles humaines et naturelles qu'il décrit. De même notre Provençal s'éloigne de sa petite patrie qu'est la Provence pour parcourir les pays qui ont un lien avec elle, qui permettent d'expliquer sa beauté. Il questionne les habitants qu'il rencontre et cherche à vérifier les pensées de ses contemporains. Il confronte les sources pour se faire son avis propre.

Cela ne veut pas dire que Maurras n'ait obtenu que ce qu'il est venu chercher. Régulièrement Maurras souligne son ignorance et sa naïveté. Il arrive même que ses attentes soient déçues. Dans un dialogue qu'il recompose, un interlocuteur souligne son erreur :

[...] je voulais savoir s'il était survenu beaucoup d'unions mixtes.  
— S'il y en a, me dit quelqu'un, ces unions ne fournissent pas l'explication que vous cherchez.<sup>239</sup>

Maurras est parti en voyage avec des questions. On le voit dans sa note manuscrite nommée « Avant de partir », qui n'est pas dans le « Dossier Athènes », parce que Maurras l'a écrite avant son voyage<sup>240</sup>. On y apprend que Maurras a l'intention d'étudier les systèmes politiques locaux, la religion, d'interroger des témoins. Il a prévu d'interviewer un tricoupiste et un delyaniste<sup>241</sup>, d'aller sur les traces de Chateaubriand, de vérifier la situation du socialisme en Grèce, de la religion de la bourgeoisie. Le voyage en Grèce est pour Maurras une « occasion [...] pour essayer de distinguer »<sup>242</sup>. À Barrès qui lui reproche un rationalisme excessif, il résume sa méthode :

On veut construire un pont. Je fais des sondages, j'éprouve le terrain, j'analyse les roches. L'étude faite, je répons : - Voilà le bon endroit, ou peut-être le seul endroit. Ici le support manquerait<sup>243</sup>...

Il n'est donc pas un voyageur en quête de sensations, mais un penseur en formation. Une question s'impose à présent : que cherche Maurras à travers ces voyages ?

---

<sup>238</sup> Maurras a été inspiré par Hérodote à plusieurs reprises, il le cite dans son *Enquête sur la Monarchie*, il lui a consacré un article, « Chez le Père de l'histoire », *L'Action française*, 29 août 1912, texte repris dans le *Dictionnaire politique et critique*.

<sup>239</sup> Livre II « Une ville grecque et française », section VI.

<sup>240</sup> Nous avons déjà reproduit ce document, ce pourquoi nous ne le reproduisons pas ici. Nous remercions à nouveau Nicole Maurras qui nous a montré ce document si étonnant.

<sup>241</sup> Tricoupiste et delyaniste : partisan respectivement de Tricoupis et de Delyanis, hommes politiques grecs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>242</sup> Quatrième lettre des « Lettres aux Jeux olympiques ».

<sup>243</sup> *La République ou le Roi*, p. 349.

Un des premiers fragments d'*Anthinéa* s'interrogeait sur le beau. Maurras veut voir et comprendre le beau. Mais comment le trouver ? comment le définir ? Nous avons déjà évoqué le problème que posent le mot et le concept d'esthétique dans le chapitre 2 sur le vocabulaire. Maurras refuse l'approche de l'esthétique, parce que l'esthétique n'est pas une science, qu'elle réduit le beau à une sensation, qu'elle ne permet pas de classer et évaluer les œuvres. Maurras pense que le beau n'est pas relatif, ne se définit pas en fonction de chaque œuvre, de chaque époque, de chaque personne, mais qu'on peut l'évaluer par rapport à une norme universelle dont les Grecs ont trouvé la formule. Dans cette partie, nous allons analyser la pensée de Maurras sur le beau, mais aussi son style, parce que l'auteur d'*Anthinéa* essaie de rendre compte des beaux objets par de belles phrases. Dans un premier temps nous comparerons les différentes fleurs présentes dans le recueil, pour montrer que la fleur est une métaphore de la conception maurrassienne du beau. Nous verrons enfin que la fleur structure le texte, qui devient une anthologie.

Maurras n'explique pas tout de suite ce qu'il veut dire par le beau. Nous lisons dans la préface d'*Anthinéa*, texte écrit en 1901 pour expliquer le lien entre les chapitres, la description d'un paysage attique :

Ce paysage d'un trait léger et presque aérien répond parfaitement aux lignes que je trouve gravées sous ma paupière quand je ferme les yeux. Si l'on en veut le nom précis, c'est toute la portion palustre et maritime de l'arrondissement d'Aix. L'indication servira de peu aux touristes. Il est aisé de faire cette course sans y rien voir ; la vraie beauté ne touche que les âmes qu'elle a choisies. [...] Tout en courant, prenons garde de distinguer, en Grèce et hors de Grèce, que la flamme, moins pure, eut quelquefois un moindre éclat.

Notons plusieurs termes clés pour comprendre la définition maurrassienne de la beauté : « trait léger et presque aérien », « lignes », « vraie beauté », « ne touche que les âmes qu'elle a choisies ». Il utilise enfin une métaphore, celle de la flamme : « la flamme, moins pure, eut quelquefois un moindre éclat ». La flamme fascine, elle peut cuire ou détruire, elle est éphémère. La « pureté » de la flamme désigne peut-être sa couleur ou le fait qu'elle provoque de la fumée ou non, en fonction de la qualité du matériau qui brûle<sup>244</sup>. Mais le caractère dangereux de la flamme lui fait préférer une autre métaphore pour parler des belles choses : celle de la fleur.

---

<sup>244</sup> Lors du voyage, Maurras s'intéresse à un volcan italien, parce qu'on lui a promis une belle flamme. Mais il est déçu à cause de la fumée excessive : « On nous vante l'effet de sa fumée rougeâtre et de sa flamme étincelante quand on navigue ici dans la nuit ; on ajoute que, par les jours clairs, sur un ciel bleu, cette fumée opaque fait une tache curieuse. Et je le crois, puisque je ne le vois pas. Par malheur, il ne fait pas nuit, il fait même plein jour ; mais c'est un petit jour grisâtre sous lequel le panache du Stromboli ne semble qu'un nuage parmi ceux qui traînent au ciel. » Première lettre des Jeux olympiques.

La fleur est un motif à la fois récurrent et structurant dans le texte. Elle est récurrente parce qu'elle est présente dans l'étymologie du titre<sup>245</sup> et dans de nombreux chapitres. La plupart des métaphores de fleurs étaient même déjà présentes dans les versions pré-originales des chapitres. Maurras n'a pas eu à ajouter ces métaphores pour donner une unité factice au recueil, mais seulement à recueillir les fleurs déjà présentes et à souligner leur récurrence. Pour la publication en recueil, Maurras a cependant ajouté deux références structurantes, qui étaient absentes de la première publication, en référence à une anthologie. La première citation se trouve au début du premier livre :

Deux visages des plus délicats montrent la couleur de l'olive parfaitement mûre, on leur dirait volontiers l'épigramme d'Asclépiade à cette belle Didymé, fleur de l'*Anthologie* : « Elle est noire et qu'importe ? Les charbons aussi sont noirs, mais quand ils sont en feu, ils sont brillants comme des calices de rose<sup>246</sup>. »

La seconde citation se trouve dans le dernier livre :

« Pampres de Bacchus, pourquoi m'étreignez-vous ? Ôtez vos raisins, je suis vierge, et ne m'enivre point. » Ainsi, se plaint chez un poète de l'*Anthologie* le chaste et sauvage olivier qu'on voulait charger de présents<sup>247</sup>.

Ces deux citations ne changent pas le sens du texte dans lequel elles sont ajoutées. Elles ont une autre fonction. Ces deux références se trouvent au tout début et à la toute fin du recueil, c'est-à-dire dans des seuils. Maurras a encadré son livre par cette référence. Pour Maurras, l'*Anthologie* n'est pas un nom commun, c'est le titre d'une œuvre. Le recueil a donc été élaboré non comme un catalogue d'articles, mais comme le premier livre qui a porté le nom d'anthologie, qui est une sélection de poèmes grecs.

Comme le genre du traité, l'anthologie n'existe pas de toute éternité. Elle a des modèles génériques antiques, comme l'*Anthologie grecque* qui contient des poèmes écrits entre le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Il est sûr que Maurras connaît l'*Anthologie grecque*, qu'il cite deux fois dans *Anthinéa* et qu'il possède dans sa bibliothèque<sup>248</sup>. Dans un article tardif pour notre corpus, il montre même une connaissance très précise du genre de l'anthologie, genre qu'il lie à André Chénier<sup>249</sup> : l'*Anthologie grecque* est « un livre qui portait des milliers de petits poèmes grecs, les uns

---

<sup>245</sup> Nous avons déjà expliqué le titre dans le chapitre 2.

<sup>246</sup> Troisième lettre des Jeux olympiques, telle qu'elle est publiée dans *Anthinéa* de 1901, mais non dans la *GdF* de 1896. La citation est extraite de l'*Anthologie grecque*, Hachette et Cie, 1863, t. I, p. 49.

<sup>247</sup> Chapitre « L'âme des oliviers », *Anthinéa*, 1901, qui cite l'*Anthologie grecque*, Hachette et Cie, 1863, t. I, p. 263. Cette citation n'est pas présente dans la première version du texte, écrit en provençal en 1892.

<sup>248</sup> Maurras a dans sa bibliothèque l'*Anthologie grecque* de Friedrich Jacobs, Hachette et Cie, 1863 [l'inventaire indique sûrement par erreur la date de 1867]. Les deux citations en viennent.

<sup>249</sup> L'article date de 1939, mais Maurras a fait le lien entre Chénier et l'anthologie dès le 7 juin 1897 dans « Le Tombeau de Chénier », *GdF*.

érotiques et nuptiaux, les autres dévots et funéraires<sup>250</sup> », certains poètes sont de « vrais et grands esprits », d'autres sont des « poétereaux ». Ce genre a connu plusieurs illustrations au cours des siècles, dont une que Sainte-Beuve aurait identifiée comme une source de Chénier et une qui est parue l'année de la mort de Chénier. Pour Maurras, l'anthologie est donc un vrai genre littéraire, un genre important dans l'histoire, même si ce n'est pas un grand genre.

On peut aller plus loin encore : si *Anthinéa* est une anthologie et si une anthologie est un recueil de poèmes, les articles d'*Anthinéa* ne deviennent-ils pas des poèmes ? Certes sans rythme<sup>251</sup> et sans rime, les chapitres d'*Anthinéa* peuvent être lus de manière verticale, non plus en cherchant le sens de leurs phrases, mais en cherchant les échos entre leurs mots.

Cette lecture verticale est rendue facile par le grand nombre d'échos entre les chapitres, autour du thème des fleurs. On peut faire une typologie de ces « fleurs » : il y a d'abord des fleurs au sens propre, comme l'asphodèle de Cargèse en laquelle Maurras regarde « le souple et élyséen arbrisseau, seul vêtement de la colline, plier avec langueur au jeu d'une brise amollie » ; il y a aussi des arbres en fleurs, de belles villes, des œuvres d'art et de belles femmes. La métaphore de la fleur unit le social et le biologique, l'esthétique et l'érotique. Quoiqu'on ne connaisse pas la cause de sa beauté, toute fleur mérite d'être louée. Son existence prouve la beauté de l'ordre naturel des choses.

Maurras joue sur les différentes réalités évoquées par le mot de fleur, sa réalité biologique et sa beauté. Les fleurs d'*Anthinéa* sont, d'après le sens donné dans la préface, les villes d'Athènes et de Florence, à cause de l'étymologie que Maurras donne à leur nom : « Comme le montrent le lys ensanglanté de ses armes et le sens du mot qui la nomme, Florence aura été une fleur de la terre. » Comment expliquer la présence et la beauté des fleurs ? Est-ce l'œuvre de la Providence ou du hasard, de la transmission ou de la trouvaille ? On ne peut pas en donner la cause, qui reste « mystique », mais on peut la contempler : « Une tige mystique unit les deux chefs-d'œuvre de la Grèce et de la Toscane. »

Athènes et Florence ne sont pas les seules *anthinéa* qui soient. Maurras propose un élargissement de l'idée, par l'invention du nom commun « anthinée », traduction française qu'il imagine mais réserve à la langue du XVII<sup>e</sup> siècle à cause de son « génie de l'assimilation » perdu par

---

<sup>250</sup> *Revue de Paris*, 15 mars 1939. Le texte a probablement été travaillé avant, parce qu'on lit un compte-rendu de conférence sur Chénier dans *L'Action française* du 8 janvier 1935. Le texte est accessible sur <http://maurras.net/textes/79.html>

<sup>251</sup> Certains fragments ressemblent à des alexandrins, mais la césure à l'hémistiche n'est pas toujours respectée et ce compte semble hasardeux : « Quand /au /plus /haut /de /l'es/ca/lier /mes /yeux /s'ou/vri/rent » ; « où /bril/lait /son /som/met /mi/sé/ra/ble et /meur/tri » ; « je /la /bai/sai /de /mes /lè/vres /com/me u/ne a/mie ».

la langue moderne. Maurras fait d'anthinéa le nom d'une sorte de fleur en lui donnant un article indéfini :

Une *ANTHINÉA*, fleur du monde, printemps des pensées et des arts, s'élargit nécessairement et nous désigne d'autres lieux qu'Athènes et que Florence.

Ces autres fleurs pourraient être Cargèse, Avignon, Martigues, qui partagent des points communs avec Athènes et Florence, qui partagent la même harmonie classique, le même air.

Cet élargissement rencontre des limites. L'absence d'un certain nombre de villes attendues interpelle, comme Venise, Londres ou Paris. Peut-être ces villes sont-elles déjà abondamment décrites<sup>252</sup> ? Peut-être sont-elles trop peu attiques ? On peut avancer un autre élément de réponse, apparemment secondaire, peu avouable, mais récurrent : l'humidité. On apprend dans la version préoriginale de 1897 que Paris est humide : même quand il pleut à Marseille, cela arrive « sans répandre le moins du monde cette énervante humidité qui à Paris, menace de dissoudre la chair et l'âme ». La ville de Londres pose un problème dans le recueil, puisqu'un des chapitres importants y a lieu, « La naissance de la Raison ». Mais Maurras ne parle jamais de la ville, il s'indigne même de trouver de belles statues sous son « ciel gris » et son « air humide » : « Quel dieu méchant, ou quel concours de destinées fâcheuses ont conduit jusque-là, sous le ciel gris, dans l'air humide, cet éphèbe de notre sang<sup>253</sup> ? » La pluie figure même dans une version pré-originale de 1900, au sein d'une liste de fléaux qui pourraient détruire l'Acropole : « la terre avide, la mer profonde, la férocité des enfants, la folie des hommes, la pluie, le dur soleil auraient vite fait de reprendre et de liquider ce trésor. » Venise n'est pas évoquée, mais il va sans dire que la ville est excessivement humide. Dans l'édition finale, l'argument est escamoté, mais la sélection des villes reste la même. L'humidité liquide les trésors et exclut toutes ces villes prestigieuses des fleurs attiques<sup>254</sup>.

On pourrait interpréter le rapprochement entre villes et fleurs comme sous-tendu par une vision biologique de la société, à la mode à l'époque des *Déracinés* et autres *Essais de psychologie sociale*. Mais c'est d'une proximité poétique et visuelle dont il s'agit pour Maurras, pas d'une identité scientifique<sup>255</sup>. C'est surtout la forme de la fleur qui inspire Maurras. La fleur est certes le

---

<sup>252</sup> Barrès s'est régulièrement intéressé à Venise. Lucien Corpechot décrit Lisbonne et Dakar dans les numéros de *L'Action française* du 1<sup>er</sup> semestre de 1901, dans le même journal et à la même période que d'autres extraits de *l'Anthinéa* à venir.

<sup>253</sup> Chapitre IV, « La Naissance de la Raison ».

<sup>254</sup> On peut repérer d'autres manques encore, comme la description des industries et du travail moderne, mais *Anthinéa* n'a pas l'ambition de parler de tout.

<sup>255</sup> Suggérer n'est pas démontrer, ce rapprochement est une image poétique, non politique. Maurras se défend en effet de mêler la biologie à la science politique et se distingue de Taine et de Paul Bourget sur ce plan, dans une mise au point très claire : « À force de parler de « corps social » et de « vie sociale », les meilleurs de nos amis en arriveraient à absorber la politique dans la médecine ; des analogies très flottantes leur feraient perdre de vue ce qu'ils ont à étudier et les moyens les plus directs de cette étude. La politique est une chose, la médecine en est une autre. Elles ont des points de contact. Elles ne sont pas identiques. Elles sont même loin de l'être et la ressemblance des mots n'en cache que mieux la diversité des objets. *Race* en biologie est, par exemple, extrêmement éloigné de

beau résultat d'une organisation naturelle, mais Maurras en parle comme d'une figure géométrique, comme le couronnement d'une ligne. Maurras file cette métaphore :

Sur les hauteurs qui longent d'une ligne à peine tremblée la rive gauche de l'Arno, surtout aux points où leur relief se creusait mollement, montaient de place en place de sveltes châteaux-forts, des clochers, de hautes tourelles élancées sur des tiges fines et gonflées au sommet comme des calices de fleurs<sup>256</sup>.

Le mouvement de la phrase suit celui d'une fleur regardée du bas vers le haut. Maurras montre l'harmonie de l'installation de la ville dans un paysage qui lui sert d'écrin.

La même ligne courbe sert de référence pour la sculpture des corps humains :

Ce jeune peuple grec [...] fit bomber et se creuser comme la paroi d'un beau vase, comme la quille d'un vaisseau, la fleur de la poitrine humaine qu'il touchait d'un ciseau complaisant et sûr.

Quand on évoque le génie de la sculpture grecque, on pense en général à la représentation idéale du corps humain, dépourvue de particularités et de détails personnels<sup>257</sup>. C'est ce qui plaît aussi à Maurras, le fait de donner un caractère presque géométrique au corps. Mais cette géométrie est loin d'être froide et dépassionnée. Le motif de la fleur-poitrine mêle considérations artistiques et trouble érotique :

J'ai longtemps contemplé, mais moins en curieux qu'en amant, cette jeune gréco-romaine à la chevelure ingénieusement travaillée, aux joues pleines et grasses, au cou voluptueux, à la gorge ronde et profonde sous une tunique découverte et demi-rompue ; son beau buste jaillit d'un calice de fleurs dont les pétales se renversent avant de le couvrir et de l'envelopper<sup>258</sup>.

Ici le style fait glisser le regard en sens inverse, du haut vers le bas. Le plaisir esthétique et le désir charnel sont comblés par la vue de cette statue. On comprendra bientôt pourquoi la colonne est un sommet esthétique et érotique dans *Anthinéa*.

---

correspondre à *race* en histoire et en politique. La race historique ou nation a des analogies avec la *race* biologique. Mais que de différences ! [...] Cette science [politique] n'est certes pas sans relation avec les autres sciences. Mais elle a ses lois et ses méthodes. À les trop négliger, l'on commettra sur les sociétés humaines une erreur identique à celle que fit Taine sur les êtres vivants : comme la vie n'est pas réductible aux lois de la physique, la *société humaine a d'autres lois que celles de la biologie*. », *La Gazette de France*, 28 Juillet 1904, cf. *L'Action française et la religion catholique*, p. 334 et 337.

<sup>256</sup> « Le Génie toscan », section I.

<sup>257</sup> Maxime Collignon défend cette vision dans son *Histoire de l'art grec*, par exemple à propos du sculpteur Myron : « Le maître d'Eleuthère est un réaliste. Toutefois, il faut s'entendre sur ce mot, qui comporte bien des acceptions. Si l'on admet que le réalisme [...] s'attache de préférence aux accidents particuliers de la forme individuelle, Myron ne semble pas connaître ce genre de réalisme, étranger à l'art grec du cinquième siècle. Il suit la tendance de son époque, et cherche lui aussi le type généralisé. Son Discobole n'est pas tel athlète qu'on pourrait nommer, avec sa physionomie personnelle : c'est le type de l'athlète, dans un mouvement donné. Comprenez au contraire le réalisme comme une réaction féconde contre les conventions, comme un moyen de se rapprocher de la nature ; imaginez que cette observation juste et sincère n'exclut ni le choix, ni la recherche de la forme achevée, qu'elle élimine soigneusement tout ce qui est déformation individuelle, vous aurez sans doute une idée juste du réalisme de Myron. », t. I, p. 484.

<sup>258</sup> « La Naissance de la Raison », section I. La première publication n'explicitait pas le sentiment de l'observateur : « Que dire, en effet, de cette jeune Gréco-romaine, à la chevelure si curieusement travaillée, aux joues pleines et grasses, au cou voluptueux, à la gorge ronde et profonde sous la tunique ouverte et qui glisse ? Son buste sort d'un calice de fleurs dont les pétales se renversent, plient amoureuxment sous ce poids de tendres beautés. »

Beaucoup de lecteurs ont été sensibles au style d'écriture du texte<sup>259</sup> : « Robustesse classique », « sensibilité d'artiste » dit Paul Bourget<sup>260</sup> ; présence du « style le plus vigoureux et le plus pénétrant », « d'une élégance réellement attique<sup>261</sup> » pour Paul Souday. On a aussi remarqué une dualité dans ce style, entre rigueur et sensibilité, entre retenue et épanchement : d'après Pierre Lasserre, Maurras est un esprit à la fois vibrant et organisateur<sup>262</sup>. Mais c'est Albert Thibaudet qui s'est le plus concentré sur le style de Maurras. Avec *Anthinéa* le style de Maurras atteint d'après lui son « point de maturité<sup>263</sup> ». En quoi consiste cette maturité ? Celle-ci vise la précision avant toute chose : « Tout chez M. Maurras s'explique par un sens plastique de l'Être, par une tendance constante à préciser, à définir, à réaliser<sup>264</sup> ».

Cette tendance se vérifie lorsque l'on étudie le travail des variantes, qui montre un souci constant de trouver la formule la plus précise. Voyons la transformation d'une phrase de 1898 :

Je ne saurais vous dire l'effet de cette noble colonne féminine, de ce corps pur et vierge raidi sous la corbeille qui porta l'architrave et désormais privée de ce nécessaire fardeau<sup>265</sup>.

Dans *Anthinéa* de 1901, on lit :

Rien ne saurait dire l'effet de cette pieuse colonne féminine. Le corps pur et vierge raidi sous la corbeille est frustré aujourd'hui de l'entablement nécessaire<sup>266</sup>.

Observons le passage du personnel à l'impersonnel, de « Je ne saurais » à « Rien ne saurait », qui donne plus d'objectivité à l'observation ; « noble », qui est vague pour qualifier une colonne de temple, est avantageusement remplacé par « pieuse », qui donne une sorte de vie à la pierre ; la phrase est plus affirmative grâce à la séparation des deux idées, à savoir l'effet indicible et le manque de toit, juxtaposées en 1898, séparées en deux phrases en 1901 ; le vocabulaire profite d'une plus grande cohérence : c'est le corps qui est « frustré », non la corbeille qui est « privée ». Non seulement le vocabulaire est plus précis, mais la métaphore est plus soignée et plus suggestive. L'empathie sera encore augmentée en 1912, quand la colonne « féminine » deviendra colonne « exilée ». Que la description chez Maurras d'une cariatide suscite autant de soin n'est pas un hasard, comme nous le verrons.

---

<sup>259</sup> Les articles sur ce sujet sont innombrables. Nous en avons trouvés dans *Le Mercure de France*, *Le Temps*, *Le Figaro*, *La Gazette de Lausanne*. Voir aussi l'article de Michel Salomon dans *Le Journal de Genève*, 8 décembre 1902.

<sup>260</sup> *Gazette de France*, 15 novembre 1901.

<sup>261</sup> *Les livres du temps* (Deuxième série), éditions Émile-Paul frères, [1913] 1929, p. 332-334.

<sup>262</sup> *Mercure de France*, 1902, idem.

<sup>263</sup> *Trente ans de vie française*, Les idées de Charles Maurras, 1920, p. 66

<sup>264</sup> *Trente ans de vie française*, ibidem, p. 68

<sup>265</sup> Article publié dans *La Gazette de France* le 28 Août 1898 sous le titre « Noël païen ».

<sup>266</sup> Extrait d'*Anthinéa*, chapitre « La Naissance de la Raison », section III.

Prenons en comparaison une autre phrase, sur un tout autre sujet, lorsque Maurras décrit des maisons corses qu'il voit depuis un train :

Nulle ne masque l'autre. Leur façade entière paraît comme si chaque ménagère tenait à voir et à être vue ni plus ni moins que ses voisines. Ainsi le second rang des habitations aligne ses rez-de-chaussée aux points précis où le premier achève de porter ses toits. Les rues sont parallèles à l'horizon, reliées en hauteur soit par des escaliers, soit par des montées un peu âpres<sup>267</sup>.

Le vocabulaire de la géométrie abonde pour décrire ce paysage urbain, sans que cela ne lui retire sa vivacité. Les façades sont disposées en rangées, dans l'intérêt de « chaque ménagère ». Mais ce qui est plus propre à Maurras que le vocabulaire scientifique, c'est cette perception du tout comme structuré en lignes, ici les rangées des maisons parallèles à l'horizon, précédemment une colonne qui a pris vie. La structuration en ligne imprègne les descriptions du texte. Ce que nous voulons donc montrer, c'est que le souci de la précision est sous-tendu, encore plus précisément, par une esthétique de la ligne<sup>268</sup>.

On peut concevoir qu'aujourd'hui ce style paraisse difficile d'accès. La précision peut entraîner de la pesanteur, quand, dans une même phrase, l'auteur accumule trop de détails. Mais Maurras justifie son hermétisme par ce souci de précision, en citant Cicéron :

Un Latin disait des meilleurs écrivains de l'Attique, tels que Thucydide et ceux de son temps : « *Leur style était noble, sentencieux, plein dans sa précision et, par sa précision même, un peu obscur.* » Cette précision fit leur mystère de leur lumière. Nul œil profane ne les pénétrera aisément<sup>269</sup>...

On peut aisément appliquer à son propre style cette citation qu'il donne et commente. Style de la précision donc, mais qui n'épuise pas le réel et suggère sa vitalité.

Les descriptions des paysages et des êtres sont soumises à ce jeu de lignes. La netteté des lignes est le critère principal pour distinguer une belle sculpture classique. Chez les archaïques ou les décadents, les formes sont moins nettes. Ici l'on constate un art en progrès :

Quant au type du visage, quel progrès n'accuse-t-il pas sur celui des têtes précédentes ! Plus de sourire conventionnel, plus de saillie exagérée des yeux. Les traits réguliers et purs, le nez droit, la bouche sévère avec la lèvre inférieure un peu saillante composent un visage juvénile dont le charme grave nous repose de l'éternel sourire des figures archaïques.

On perçoit deux sortes de lignes, la ligne courbe des lèvres et la ligne droite de la « bouche sévère ». Les paysages sont structurés de la même manière, en un ensemble de lignes significatives. La physionomie d'Athènes se caractérise par l'alliance entre les lignes abruptes du rocher et les lignes douces vers la mer :

---

<sup>267</sup> Livre III « Figures de Corse », section III.

<sup>268</sup> Pour prévenir les critiques, nous employons le mot d'esthétique dans un sens différent de celui que Maurras critique. L'esthétique n'est pas pour nous la « science du sentiment », mais l'analyse des moyens récurrents mis en œuvre pour produire l'effet du beau.

<sup>269</sup> Chapitre « Athènes antique », section IV, qui cite *Brutus*, VII.

La roche disparaît sous un manteau léger, dont la traîne flotte et s'étale en manière de draperie. Ces molles terres descendantes font une ligne qui sinue avec grâce jusqu'à la mer, et sans doute elle se prolonge fort avant sous le pli des eaux<sup>270</sup>.

La ligne suscite à son tour d'autres images, comme ici celle de la draperie. La dualité est ici explicitée, entre rigueur et volupté, et présentée comme constitutive de la beauté. Maurras synthétise son impression :

vers la mer, rien d'abrupt ou du moins l'âpreté y reçoit des tempéraments, mais, à l'intérieur, des coupures soudaines, des précipices droits et fiers, sévères beautés un peu tristes qui attestent la main dorique de Pallas, au lieu que, sur les plages, respirent les rians travaux ioniens de Cypris<sup>271</sup>.

Deux lignes se rejoignent, une ligne brisée et une ligne courbe. Maurras en tire une sorte de théologie païenne de la beauté. Une chose est belle lorsque ses lignes montrent la réunion des deux lignes, quand l'énergie de la ligne brisée rejoint la douceur de la courbe géométrique, quand Athéna est polie par Aphrodite, la sagesse contemplative et l'énergie de la passion. La Grèce a révélé que la beauté est toujours sévère et nue, qu'elle suppose un accord entre la déesse de la raison, fille du ciel, et la déesse du désir, enfant de l'écume :

N'être point un profane, entendre le mystère de conciliation que suppose une chose belle, sentir avec justesse le mot du vieux pacte conclu entre la savante fille du ciel et la tendre enfant de l'écume, enfin se rendre compte que ce parfait accord ait été proprement la Merveille du Monde et le point d'accomplissement du genre humain, c'est toute la sagesse qu'ont révélée successivement à leurs hôtes la Grèce dans l'Europe, l'Attique dans la Grèce, Athènes dans l'Attique et, pour Athènes, le rocher où s'élève ce qui subsiste de son cœur<sup>272</sup>.

Que les lignes ne soient pas uniformes nous permet de préciser ce qu'implique cette esthétique de la ligne. La ligne vaut parce qu'elle est rigoureuse et vivante et qu'elle a un sens. Ce n'est pas la forme qui importe avant tout, mais les lignes du contour d'une forme signifiante.

L'omniprésence des lignes fait penser au dessin. Maurras en décrit avec une vivacité qui ne peut tromper :

Rappelez-vous ces extraordinaires dessins de Léonard de Vinci, dans lesquels la courbe vivante, chef d'œuvre d'un art souverain, effleure et tente par endroit la courbe régulière, mais tout *autrement* régulière, qui est propre aux dessins de géométrie. Les formes circonscrites sont déjà idées, et leur concret touche à l'abstrait, en sorte que nous nous demandons, avec un peu d'angoisse, si la vierge ou la nymphe ne vont pas éclater en un schématisme éternel<sup>273</sup>.

Une forme est belle, lorsque, dans son contour, deux sortes de lignes se rapprochent, la « courbe vivante » et la « courbe régulière ». Cela est valable pour les paysages et les femmes. Dans un paragraphe célèbre, Maurras décrit une femme qui porte une cruche sur la tête :

---

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> Chapitre « Athènes antique », section IV.

<sup>272</sup> Chapitre « Athènes antique », section 4.

<sup>273</sup> *L'Avenir de l'intelligence*, p. 152, cité par Thibaudet, p. 14-15.

La colonne vivante se déplace, glisse, se meut sans s'interrompre par une saccade brusque ni souffrir d'aucune brisure. Elle épouse la forme nuancée de la terre, se compose avec tous les moindres reliefs et ressemble ainsi à la tige d'un bel arbrisseau délivré, se mouvant sur le sol, sans l'abandonner d'une ligne<sup>274</sup>.

En dehors de son contexte, on a peine à croire que cette « colonne vivante » qui « glisse » est bien une femme qui marche. Mais Maurras fait bien la synthèse entre ces éléments hétérogènes, minéral, végétal et humain, dans un paragraphe cité dans *Le Mercure de France* et *Le Figaro* comme morceau d'anthologie<sup>275</sup>. Le sommet de la beauté dans *Anthinéa*, c'est cette sorte de femme-colonne, qui pourrait très bien être un monstre hybride, mais qui est un idéal esthétique<sup>276</sup>. De cette conception, il faut rapprocher la description de la plus haute des colonnes d'*Anthinéa*, celle des Propylées, devant laquelle beaucoup de critiques se sont extasiés, sans jamais l'analyser.

Nous avons déjà vu tout le travail qui a été fait depuis la première note de 1896 jusqu'à la description de la colonne en 1897. En 1900, il a l'idée d'une « géométrique sirène ». En 1901, la vision est plus discrète et suggestive, Maurras parle de « jeune corps » :

... Quand, au plus haut de l'escalier, mes yeux s'ouvrirent, la première colonne des Propylées se tenait debout devant moi : toute dorée, mais toute blanche, jeune corps enroulé d'une étoffe si transparente qu'on n'en saisit point la couleur, la chair vive y faisant elle-même de la lumière. Elle montait des solides dalles de marbre, ferme sur sa racine élargie à la base. Dans toute la longueur, comme des ruisseaux d'un feu sombre, les cannelures symétriques s'enfuyaient dans le libre élément aérien où brillait son sommet misérable et meurtri. Il fallut peu de temps pour prendre connaissance de la silhouette souffrante et souffrir avec elle, avec tout le sage univers, de tous les coups barbares qui l'ont décapitée.

Ce qui frappe dans ce paragraphe, c'est l'union du vivant organique dans la colonne minérale. La colonne dégage une chaleur volcanique, mais elle peut aussi souffrir ; elle est « ferme sur sa racine », fermement posée sur le sol, non pas enracinée comme un végétal, mais posée volontairement, de main d'homme<sup>277</sup> ; son sommet est « décapité ». Cette colonne est donc à la fois la ligne vivante et la ligne idéale au centre de l'esthétique du livre. On comprend maintenant que si notre auteur est fasciné par les Cariatides de l'Érechthéion, par les femmes corses qui portent des cruches et par les colonnes, c'est que la colonne est en quelque sorte une forme épurée de la femme.

Pourquoi choisir la ligne comme figure centrale de son esthétique ? La ligne a aussi une valeur philosophique, elle sert à la définition, elle est le contour qui sépare une chose d'une autre et garantit l'identité de chacune. « Maurras se sert de la ligne comme concept de la description<sup>278</sup> »

---

<sup>274</sup> « Une ville grecque et française », section V.

<sup>275</sup> Voir l'article de Pierre Lasserre au *Mercure de France* en 1902 et celui d'Émile Berr au *Figaro* du 4 novembre 1901.

<sup>276</sup> On peut aussi probablement y déceler une vision du rôle de la femme comme colonne de la société.

<sup>277</sup> Ce symbole s'oppose aussi à l'arbre des *Déracinés*, comme nous l'avons expliqué dans l'article « À propos d'une note de Julien Benda », HAL, 2013.

<sup>278</sup> Stéphane Giocanti, *Maurras félibre*, p. 264.

a écrit Stéphane Giocanti. La ligne est aussi la ligne qui unit les hommes de toutes les générations dans une tradition commune et entretenue, d'après la suggestive description de Thibaudet :

L'idée du point, de la perfection qu'il n'y a plus qu'à répéter en la mûrissant et en la raffinant, je ne lui conteste pas sa place et son rôle bienfaiteur ; mais l'idée de la ligne dans sa souplesse et sa perpétuité, l'idée de la chaîne et de la suite est la seule qui donne à l'histoire humaine une durée intérieure telle que celle de l'humanité dont parle Pascal, pareille à un homme qui apprend, se souvient continuellement, et garde dans la succession de sa conscience l'unité d'une œuvre d'art<sup>279</sup>.

La ligne peut avoir un versant négatif, la ligne est ce qui sépare le beau et le laid, ce qui sépare les vrais descendants des enfants naturels, la frontière qui exclut, ce qu'on a beaucoup reproché à Maurras.

### *Du chef d'œuvre à l'épuration*

Après 1901, l'œuvre a connu une seconde vie. Elle a rencontré un succès croissant dans l'entourage proche de Maurras puis dans les milieux cultivés. Dans une famille que l'abbé Penon visite, le père « avait acheté *Anthinéa* et toute la famille était en train d'en savourer les pages. ». Le bon abbé se fait dépouiller régulièrement de son édition : « Je l'ai prêtée bien souvent et elle a fini par rester en route ». Les femmes s'y intéressent spécifiquement<sup>280</sup> et les intellectuels, comme Paul Bourget, Maurice Barrès et Pierre Lasserre qui écrivent des articles élogieux à son sujet<sup>281</sup>. Le public de cette première édition, du moins celui dont la mémoire est parvenue jusqu'à nous, semble appartenir plutôt aux élites culturelles, aristocrates, lettrés. Mais le nombre de rééditions et de réimpressions montre que le succès a aussi été populaire. Thibaudet évoque cette évolution en 1926 :

Cependant *Anthinéa* resta si bien inaperçue et fut une si mauvaise affaire pour l'éditeur que, peu de temps après, une partie de l'édition passa dans une grande boîte, que je vois encore, sous l'Odéon, en face de l'hôtel Corneille et y fut soldée à 50 centimes. On la paie aujourd'hui, quand on la trouve, au moins cinq cent fois ce prix<sup>282</sup>.

Maurras a aussi cherché un éditeur digne du texte, non plus Juven, trop petit, ni la Librairie nationale, trop partisan, mais Champion.

D'un autre côté, l'œuvre a suscité de l'hostilité, d'une part venant des milieux artistiques, d'autre part venant des catholiques. Nous avons déjà évoqué la réaction de Gide. Son propos est

---

<sup>279</sup> Thibaudet, *Trente ans de vie française*, t. I, p. 23.

<sup>280</sup> Penon mentionne trois lectrices dans *Dieu et le Roi*, p. 462 à 465, une « châtelaine très lettrée », sa sœur à lui, et une dame de Marseille « d'une culture littéraire rare ».

<sup>281</sup> Respectivement dans *La Gazette de France*, le vendredi 15 novembre 1901 ; *Le Gaulois*, 11 Novembre 1901 ; *Mercure de France*, Juin 1902.

<sup>282</sup> Thibaudet, *Les Images de la Grèce*, Albert Messein, 1926, p. VII de l'introduction.

argumenté et mérite le détour. Il écrit en 1921 : « Le seul classicisme admissible c'est celui qui tient compte de tout. Celui de Maurras est détestable parce qu'il opprime et supprime, et rien ne me dit que ce qu'il opprime ne vaut pas mieux que l'opprimeur<sup>283</sup>. » La position de Gide est d'autant plus intéressante qu'il revendique pour lui-même ce terme de classicisme, qu'il définit ainsi :

Le classicisme — et par là j'entends : le classicisme français — tend tout entier vers la litote. C'est l'art d'exprimer le plus en disant le moins. C'est un art de pudeur et de modestie. Chacun de nos classiques est plus ému qu'il ne le laisse paraître d'abord. Le romantique, par le faste qu'il apporte dans l'expression, tend toujours à paraître plus ému qu'il ne l'est en réalité, de sorte que chez nos auteurs romantiques sans cesse le mot précède et déborde l'émotion et la pensée<sup>284</sup>.

D'après cette définition stylistique, Maurras est un romantique, parce que, même s'il ne se laisse pas aller à l'autobiographie, il exprime trop son sentiment et ne recourt pas assez à la litote.

Par rapport à cette critique, nous pouvons au moins prévenir toute accusation de racisme. Maurras rejette l'explication du beau par l'argument du « génie de la race » :

Imitation involontaire, goût réfléchi de la tradition ou souci de ne point défigurer leur ville, quelle que soit la cause de ces ressouvenirs, ils sont manifestes. Je me défendais de songer au génie d'une même race, puisqu'on abuse, de nos jours, de ce genre d'explication.

Maurras refuse l'explication biologique par le sang : il évoque des phénomènes de culture, « imitation » ou « tradition », mais non pas génie inné.

Nous pouvons aussi resituer l'œuvre dans son contexte :

Un des traits caractéristiques de l'école argienne paraît être la continuité de la tradition qui se poursuit, avec un développement méthodique et régulier, pendant tout le cinquième siècle. Parmi les trois élèves illustres que les témoignages anciens attribuent à Agélaïdas, Polyclète est le seul qui représente la tradition argienne pure de tout mélange. Il est Dorien d'origine ; sa vie semble s'être passée à Argos, dans une ville toute pleine des souvenirs glorieux des vieux maîtres archaïques ; nul n'est mieux placé que lui pour recueillir leur héritage, et donner brillamment la formule des principes d'art qui ont fait la force et l'unité de cette grande école<sup>285</sup>.

Le talent du grand sculpteur Polyclète s'expliquerait par son appartenance à la « tradition argienne pure de tout mélange ». Ce texte qui insiste sur la pureté des origines n'est pas de Maurras mais de Maxime Collignon, l'archéologue qui lui a servi de source. Maurras ne retient pas cet argument biologique, il ne parle que d'influence :

« Ce peuple d'hommes d'élite », comme Lamartine nomma les Athéniens, eut ceci de particulier : il prit plaisir à imaginer des relations stables, permanentes, essentielles. L'esprit philosophique, la promptitude à concevoir l'universel pénétrait tous ses arts, principalement la sculpture, la poésie, l'architecture et l'éloquence. Quand il cédait à son penchant, il était mis en communion soudaine avec le genre humain. À la bonne époque classique, le caractère dominant de tout l'art grec, c'est

---

<sup>283</sup> Gide, *Journal*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, p. 1120.

<sup>284</sup> « Billet à Angèle » de mars 1921, *Essais critiques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 280-285.

<sup>285</sup> *Histoire de la sculpture grecque*, t. I, p. 485.

seulement l'intellectualité ou l'humanité. Les merveilles qui ont mûri sur l'Acropole sont par-là devenues propriété, modèle et aliment communs ; le classique, l'attique est plus universel et humain<sup>286</sup>, à proportion qu'il est plus sévèrement athénien, athénien d'une époque et d'un goût mieux purgés de toute influence étrangère. Au bel instant où elle n'a été qu'elle-même, l'Attique fut le genre humain<sup>287</sup>.

Définir une identité implique aussi de définir une altérité. Le principe esthétique de l'union des deux lignes, la vivante et l'idéale, peut se retrouver en tous temps et en tous lieux. L'anthologie n'est pas une sélection fermée, on peut y ajouter d'autres textes, comme on l'a vu entre 1892 et 1901. Le texte lui-même, s'il est bien compris, permet donc de répondre à cette critique.

C'est la deuxième critique qui a été plus dévastatrice du point de vue du texte. Après la publication, en décembre 1901, Penon n'a pas changé d'attitude concernant le paganisme. S'il concède « tout l'enthousiasme qui déborde depuis un mois de cette merveilleuse *Anthinéa* », il n'oublie pas « toutes les réserves que je suis obligé de faire sur l'incoercible besoin de paganisme que je regrette de voir ça et là dans ces ravissantes pages. » Face à l'hostilité des catholiques, Maurras a réagi de deux manières : il a transformé le texte et il l'a présenté autrement, au point de changer même son genre. Il a donné un autre sens à son œuvre.

Maurras a donc supprimé plusieurs passages qui témoignaient de sa liberté d'écriture, comme la section XVI du chapitre « Athènes antique<sup>288</sup> », qu'il a « sacrifié » pour ses « amis catholiques<sup>289</sup> ». Il expliquait y avoir été choqué à la lecture d'un catalogue de musée : son auteur rapprochait un buste de jeune homme avec l'image de Jésus-Christ.

Je sentis pourtant le besoin de courir au grand air pour dissiper le trouble où me jetait ce brusque retour du nouveau monde et du Nazaréen par qui tout l'ancien s'écroula. [...] Dans l'enclos déserté de l'ancien gymnase de Diogène, où quelques moutons paissaient l'herbe, je me couchai au sol et regardai, sans dire ni penser rien, la nuit qui approchait ; il me semblait qu'ainsi sous la croix de ce dieu souffrant, était arrivée la nuit sur l'âge moderne<sup>290</sup>. Mais les nuits de l'Attique ne sont jamais tout à fait sombres. Je fis un mouvement. La fluide clarté que développaient les étoiles me désigna avec insistance et autorité, sur un morceau de marbre pâle, ce mot, inscrit en lettres majuscules, ΧΟΡΟΣ.

*Choros* veut dire danse. Une danse est un mouvement concerté et réglé qui laisse dans l'esprit le beau rythme de ses figures. Ces lettres assemblées me gonflèrent le cœur d'espérance mystérieuse. Elles me firent voir des générations de morts ressuscités, de dégénérés refleuris.

---

<sup>286</sup> Dans les versions préoriginales de 1897 et 1900, à la place de « humain », on lisait « cosmopolite ».

<sup>287</sup> Chapitre « Athènes antique », section XIII.

<sup>288</sup> Yves Chiron a consacré un article à cette suppression : « Marginales pour le Chapitre XVI d'*Anthinéa* », in *Cahiers Charles Maurras*, Nouvelle série, n°2, 1988, p. 121-131. Il explique le texte à la manière de Maurras : ce texte critiquerait le protestantisme, non le catholicisme.

<sup>289</sup> *Anthinéa*, 1912, à la place de la section XVI du chapitre « Athènes antique ».

<sup>290</sup> Cette expression a beaucoup choqué l'abbé Penon, *Dieu et le Roi*, p. 523-524. Il donne à cette phrase l'interprétation que le christianisme aurait répandu l'obscurantisme, « la nuit », sur le monde. Maurras se défend en supposant que ses lecteurs « savent parfaitement que l'image de la *nuit* ne correspond pour [lui] qu'aux formes innombrables du christianisme inorganique et des invasions sémites qui l'ont précédé et suivi : pour nommer le catholicisme, [il a] toujours évoqué le bienfait du jour rayonnant » *Dieu et le Roi*, p. 532.

Maurras vit un culte des morts comme on en lit dans l'*Odyssée*, plus vivant encore que les visites de cimetières organisées par Comte. Notre auteur avait présenté ce passage comme une « impression », un moment de liberté donc, non pas un exposé de doctrine.

Il a aussi décalé en appendice puis complètement supprimé la plupart des lettres aux Jeux olympiques, qui deviennent des « curiosités », « dont l'intérêt est inégal ». Maurras ne se doutait peut-être pas que les Jeux olympiques étaient promis à durer et que c'est même le caractère sportif de l'événement qui a permis une publication récente de ces lettres, grâce à l'éditeur Axel Tisserand.

Maurras a en outre aussi insisté sur la dimension argumentative du texte, probablement pour montrer qu'il n'était pas un romantique désorganisateur mais un rationaliste constructif. En 1913, il publie *L'Action française et la religion catholique* pour répondre aux critiques. Il y emploie le mot d'essai, pour caractériser *Anthinéa*, qui devient « une suite d'Essais tirés de journaux de route<sup>291</sup> ». Le recueil devient une « suite », mot qui insiste sur la logique mathématique, la promenade devient une « route », sans poussière ni zigzags<sup>292</sup>. Le mot d'essai ne désigne pas le genre modeste et sceptique de Montaigne, mais bien un genre argumentatif, comme l'auteur l'explique ensuite :

Mes pèlerinages historiques et littéraires, exposés avec patience, commentés de tout cœur, font naître le désir de chasser les Nuées ; ils introduisent, mieux qu'un exposé systématique, aux maîtresses lignes de la vérité nationale<sup>293</sup>.

Si Maurras n'était jamais parti découvrir l'inconnu, il ne parle même plus ici d'enquêter : il s'agit d'exposer, de commenter et d'introduire à une doctrine développée dans d'autres livres. La réponse aux critiques vient fermer les potentialités du texte.

À ces deux épurations, du texte et du genre, s'en ajoute une troisième, celle du recueil. Maurras a contribué à effacer son œuvre. Il a mis le livre en concurrence peu à peu avec d'autres publications, *Athènes antique*, *Le Voyage d'Athènes*, *Les Vergers sur la mer*, qui reprennent des morceaux et les corrigent à leur tour. Maurras parle explicitement de « corriger » *Anthinéa* dans la préface à *Les Vergers sur la mer*<sup>294</sup>. Il semble que Maurras ait été gêné par ce livre trop personnel et trop libre. Il a tant corrigé la dernière édition, destinée visiblement à la postérité, que la version de 1954 n'a presque plus de sens, tant elle est élaguée de ses chapitres et privée de son contexte d'origine.

---

<sup>291</sup> *L'Action française et la religion catholique*, 1913, p. 145.

<sup>292</sup> Maurras avait lu et apprécié les *Zigzags* de Gautier, ce dont témoigne le mauvais état du livre dans sa bibliothèque.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>294</sup> *Œuvres capitales*, Flammarion, 1954, tome 1, p. 269.

Pour conclure sur ce texte, nous voulons insister sur son appartenance de plein droit à la littérature. Le texte de 1901 est certes composé d'articles, mais ces articles ont été médités et réécrits pendant quatre ans. Après 1901, mises à part les suppressions idéologiques, Maurras a continué à travailler son texte, ce dont témoigne le nombre immense de ses variantes<sup>295</sup>. Maurras a réduit la dimension trop quotidienne des articles, les allusions aux actualités passagères, pour garder le plus durable. Il a éliminé des incorrections et des lourdeurs. Maurras s'est donc montré pleinement écrivain, au sens le plus restreint du terme, il s'est demandé « comment écrire » avant de chercher « quoi écrire », il a cherché à fondre ensemble toutes ses inspirations, personnelles, philosophiques et littéraires pour atteindre un texte dense en figures et tissé de références.

Que conclure sur la réception de l'Antiquité ? Ce texte montre la grande actualité de l'Antiquité au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. L'Antiquité intéresse tous les savoirs, historiques, artistiques, philosophiques ; elle intéresse les plus grands professeurs et les plus humbles lecteurs. Grâce aux développements du transport, on peut désormais voyager dans l'Antiquité. L'Antiquité procure encore un modèle du beau, pour l'histoire de l'art, pour les philosophes et les littéraires. L'Antiquité propose de nouvelles formes littéraires, comme l'enquête ou l'anthologie.

Mais l'Antiquité n'est plus consensuelle. On ne sait pas s'il faut préférer Renan ou Maurras. On ne sait pas si sa réception sérieuse implique de la considérer comme chrétienne ou s'il faut restituer son paganisme. L'écrivain qui a voulu jouer au paganisme s'en est repenti par une exclusion sociale qui s'est manifestée par la mise à l'Index de l'œuvre de 1926 à 1939. On ne sait pas non plus quel est le style le plus antique, si c'est le style précis voire obscur de Thucydide, le style passionné des poètes amoureux ou de Démosthène, ou le style prétendument retenu de la tragédie classique, qui est en fait celui de Racine.

Maurras a-t-il continué l'Antiquité en écrivant ce texte ? Maurras s'est éloigné de Maistre et de Comte à cause de son rejet entier du christianisme. Maurras a plutôt opéré un saut au-dessus de l'histoire, en voulant revivre le paganisme, s'imprégner des lieux pour comprendre les dieux, échapper à toute référence au monothéisme. Il n'a pas encore trouvé l'articulation entre la Grèce et Rome que nous avons vue au chapitre 4.

Néanmoins, on ne peut pas non plus dire qu'il ait imité l'Antiquité. L'Antiquité n'est pas une utopie perdue à reproduire en vain, elle n'est pas un doux paysage à regretter. Pour lui, l'Antiquité n'est pas ce temps bucolique :

---

<sup>295</sup> Nous avons relevé environ 1200 fragments de textes modifiés entre l'état de 1901 et l'état de 1926. Il est impossible de calculer le nombre de variantes entre 1892 et 1901, à cause de bouleversements indénombrables, comme des suppressions de paragraphes ou l'ajout d'une numérotation.

Il y a dans Gautier un poème assez ridicule où l'on voit Napoléon Bonaparte soupirer après la fortune d'un berger de son île jouant, comme Daphnis, de la flûte au bord de la source, sous l'avancement d'un rocher<sup>296</sup>.

L'Antiquité est une expérience à méditer. Après sa critique, elle devient une source à continuer. On le lit dans cette citation : « Le divin péplos restauré, l'esprit classique rajeuni et recompris, quelle source de renaissance ! »

La Grèce a tracé les lignes à continuer :

[La raison athénienne] excite, mais elle arrête ; elle stimule, mais elle tient en suspens. Source d'exaltation et d'inhibition successive, elle trace aux endroits où l'homme aborde l'univers ces figures fermes et souples qui sont mères communes de la beauté et du bonheur.

Après le retour aux sources qu'ont constitué les lectures et les voyages, Maurras a employé des moyens modernes, comme l'écriture des articles, le travail du brouillon, l'acceptation des petits genres incertains, pour continuer l'Antiquité en écrivant une œuvre nouvelle.

---

<sup>296</sup> « Figures de Corse », section V. Dans le poème cité, Gautier décrit Napoléon chez les morts, soupirant après ses échecs et n'ayant plus que des rêves bucoliques : « Une flûte à sept trous jointe avec de la cire, / Et six chèvres, voilà tout ce que je désire, / Moi, le vainqueur des rois. » *La Comédie de la mort*, Desessart, 1838, p. 74.

## Conclusion de la thèse

Sophie Basch a fait cette excellente remarque à propos de son article « Thibaudet et la *klassische Moderne* » :

Le numéro d'hommage publié par *La Nouvelle Revue française* au lendemain de la disparition du critique évoque Thibaudet professeur à Besançon, Thibaudet en Suède, Thibaudet à Genève, mais pas Thibaudet en Grèce ou Thibaudet et la Grèce. Rien de plus normal. Tous ses collaborateurs avaient grandi à une époque où la formation passait nécessairement par les études classiques, et personne n'éprouva le besoin d'isoler, par la cuistrerie d'une explicitation, cet élément grec indissociable des autres composantes de l'esprit<sup>1</sup>.

Il est probable qu'étudier ce sujet n'était pas possible il y a quelques années, parce que l'innutrition antique était si évidente pour tous qu'elle ne posait pas de question. Nous pouvons à présent conclure pour évaluer s'il a été profitable « d'isoler, par la cuistrerie d'une explicitation, [cette culture antique] indissociable des autres composantes de l'esprit ».

Notre thèse a montré que l'Antiquité a une place fondamentale dans la vie et l'œuvre de Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras. Elle est au centre de leur éducation, comme nous l'avons vu en étudiant l'histoire de l'éducation des années 1750 à 1880. Cette éducation a profondément informé leur langue, comme nous l'avons vu avec une analyse de leur vocabulaire. Cette solide formation n'est cependant pas reçue béatement, comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie. Les critiques des trois auteurs se concentrent sur la Grèce, sur la morale commune et philosophique des Grecs et sur la démocratie grecque. Nous avons montré que ces critiques ne devaient pas être comprises comme un pur rejet, mais comme une volonté de sélectionner les meilleurs germes de l'Antiquité, à la lumière bien souvent de la critique romaine de la Grèce. Leurs critiques se portent aussi sur les réceptions antérieures, ce qui montre qu'ils sont sensibles à cette question. Après cette partie critique, nous avons montré que les trois auteurs veulent agir sur leur temps, notamment par l'écriture. Cette écriture est profondément marquée par l'Antiquité, parce que leurs textes argumentatifs sont aussi des textes littéraires, comme nous l'avons montré par la question du genre littéraire.

Notre thèse a montré tout ce que nos auteurs devaient à l'Antiquité mais aussi tout ce qu'ils lui ont apporté, avec ce nouveau régime d'historicité que nous avons nommé celui de la continuité. Ce paradigme donne un nouveau rapport à l'histoire : l'histoire ne porte ni le progrès ni la décadence, mais elle est un lent développement de ce que chaque civilisation contient de plus durable. Les ruptures sont absorbées par cette continuité d'une manière ou d'une autre,

---

<sup>1</sup> Sophie Basch, « Thibaudet et la *klassische Moderne* », *Revue germanique internationale*, 2005, n°1-2, <http://rgi.revues.org/85>, p. 176.

comme la Révélation chrétienne, la chute de l'Empire romain, la Révolution française. Ce paradigme vainc aussi la stérilité de l'écriture : la continuité inspire l'écrivain et le texte, elle permet d'écrire d'une nouvelle manière, en articulant le plus possible les pensées entre elles et les citations, en liant la syntaxe, en reprenant des genres anciens.

Notre thèse a aussi confirmé que les trois auteurs ont de nombreux points communs : citations communes, idées communes, façons d'écrire et de penser communes. L'Antiquité est pour eux trois le moment fondateur de la guerre entre l'unité et la division. Nous avons aussi vu de nombreuses différences entre les trois. Comte est celui qui se situe le plus loin de l'Antiquité, notamment parce que son programme d'éducation veut restreindre la place de l'enseignement de l'Antiquité, Maistre est celui qui maîtrise le mieux le latin et Maurras celui qui maîtrise le mieux le grec.

Cette étude a montré aussi la grande ampleur du sujet. Nos auteurs partagent des connaissances précises sur l'Antiquité, sur ses grands auteurs, sur son histoire. Ils ont parfois lu les textes originaux, en latin et en grec pour Maistre et Maurras, ou des commentaires postérieurs, qui datent de l'Antiquité ou des siècles modernes. Leur réception de l'Antiquité a été déterminée par un grand nombre d'intermédiaires, à commencer par ceux qui ont établi le texte, qui l'ont traduit et édité, puis les historiens et philosophes qui l'ont interprété. L'étude de ces intermédiaires est un très vaste sujet, qui peut sans doute être poursuivi plus loin que nous n'avons pu le faire ici.

L'ampleur du sujet vient aussi des discussions contemporaines sur l'Antiquité. Nous avons laissé de côté les réceptions postérieures des analyses de nos auteurs, mais elles sont aussi nombreuses. Joseph de Maistre est régulièrement cité dans des livres d'histoire, Auguste Comte pour sa méthode positiviste, Maurras pour son entreprise de réhabilitation des classiques. Plusieurs générations de latinistes et d'hellénistes ont été formés par Maurras, comme on le voit dans des dédicaces impressionnantes d'œuvres, signées André Bellessort, Paul Mazon, Victor Bérard, Mario Meunier, Victor Magnien, grands connaisseurs de l'Antiquité<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> On peut lire leurs dédicaces dans l'inventaire de la bibliothèque : « À Charles Maurras/au grand latin, à celui qui a écrit magnifiquement : Je suis Romain/André Bellessort » ; « À l'auteur d'Anthinéa/Hommage de l'auteur/Paul Mazon » ; « à Monsieur Charles Maurras/en hommage /V B » (Victor Bérard) ; Mario Meunier a envoyé un Aristote, un Aristophane et un Sophocle à Maurras. Il lui écrit « À Charles Maurras, / philosophe et poète, / avec la fidèle et fervente amitié de / Mario Meunier. » ou encore « Pour Charles Maurras/en fidèle présence, et en/commune tendresse/dans le cœur d'Antigone/ Mario Meunier/Paris, 5 V 1950 » ; « Au grand admirateur et défenseur des belles lettres/Classiques/Charles Maurras/V Magnien » Maurice Parturier, spécialiste de Mérimée, a dédié ainsi un de ses livres : « à Monsieur Charles Maurras/ce portrait d'un libéral/converti à la Monarchie/M Parturier »

Qu'est-ce que cette thèse a apporté à la réception de l'Antiquité ? Le XIX<sup>e</sup> était perçu comme un siècle moins classique, plus éloigné de l'Antiquité, nous voyons à présent que l'Antiquité y avait une grande actualité, chez les historiens, les penseurs, les artistes et les écrivains, peut-être justement parce qu'elle commençait à ne plus être évidente. L'histoire, la pensée et la poésie antique sont bien connus, mais ce qui est moins présent au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la rhétorique, les orateurs et les règles du discours. Nos auteurs en parlent peu, voire dénoncent la rhétorique.

Qu'est-ce que cette thèse a apporté à la littérature ? Le recours à l'Antiquité a déplacé des attentes modernes, comme la définition des genres littéraires, le rejet des textes pratiques et utiles en dehors de la littérature. Nous nous sommes aperçus que ces textes aussi avaient de l'intérêt pour le littéraire. Nous nous sommes aperçus en outre que le retour au texte est toujours difficile, même en 2019. Certes beaucoup de textes ont été numérisés, mais ceux qui numérisent deviennent un nouvel intermédiaire qui modifie notre accès aux textes : pourquoi ont-ils numérisé cette édition et non cette autre, pourquoi ce texte et non cet autre, pourquoi sur ce site ou sur cet autre ? Chercher le texte le plus authentique a été notre préoccupation constante, ce qui a impliqué aussi de beaucoup se méfier des textes. Plus que l'auteur, le texte a été pour nous objet de soupçon.

Qu'est-ce que cette thèse a apporté à la connaissance des trois auteurs ? Cette thèse a montré que les textes de Maistre, Comte et Maurras ne relèvent pas d'un degré zéro de l'écriture, mais qu'ils ont un style, qu'ils montrent un travail de l'écriture, qu'ils manifestent des intertextualités, qu'ils peuvent être lus de manière poétique. Cette démonstration avait déjà été faite pour Maistre, mais pas pour Comte et Maurras. Nous avons vu en outre que Comte, même s'il ne voulait pas lire les nouvelles de son temps, connaissait bien les textes de Maistre, textes qu'il lisait comme une source d'informations historiques. Nous avons vu que Maurras lisait beaucoup dans les années 1890 et qu'il récrivait ses textes de multiples fois : outre *Anthinéa*, dont l'élaboration s'étend de 1892 à 1901 et dont les rééditions s'étendent de 1901 à 1954, certains chapitres sur les Gaulois de *Quand les Français ne s'aimaient pas*, paru en 1916, dataient de 1905 ou de *Devant l'Allemagne éternelle*, paru en 1937, dataient de 1903. Comme les livres de Maurras ne contiennent pas ces informations éditoriales, le lecteur risque d'interpréter les textes comme s'ils venaient d'être écrits, de manquer des intertextes, de passer à côté du sens.

Notre thèse a donc étudié un grand nombre de sujets, mais bien d'autres restent possibles. Nous souhaitons conclure sur cette question, qui s'éloigne de la littérature pour mieux la retrouver : la référence à l'Antiquité garantit-elle rationalité, humanisme et universalisme ?

Par rapport à la rationalité, nous voyons deux réponses. La lecture d'auteurs rationnels rend-elle rationnelle ? Cela paraît douteux, parce qu'on peut chercher l'accessoire du texte et passer à côté de son sens général. Le commentaire du texte antique a de l'intérêt, pour aider à comprendre sa spécificité. Mais l'Antiquité est un gage de rationalité pour une autre raison : parce qu'elle suppose une ouverture à l'étude, une curiosité pour le temps long, qu'elle offre des contre-arguments aux pensées toutes faites de chaque époque.

La question de l'humanisme et de l'universalisme est plus délicate, parce qu'elle ne faisait pas consensus dans l'Antiquité. D'un côté, les antiques ont défini les règles de l'hospitalité et ont inventé le proverbe selon lequel « rien de ce qui est humain ne m'est étranger », de l'autre, ils ont forgé les catégories de barbare et de mètèque. Reconnaître l'humanité de l'étranger ne va pas de soi. Katell Berthelot a défini l'humanisme comme « une pensée où l'appartenance à l'espèce humaine suffit à prescrire le respect et la solidarité vis-à-vis de tout homme<sup>3</sup> ». Le rapport des stoïciens à l'esclavage constitue un progrès de l'humanisme, parce qu'ils font de l'esclavage un phénomène social et non plus naturel. Si certains hommes, par malchance, se retrouvent esclaves, cela ne veut pas dire qu'ils soient inférieurs en nature. La pensée de nos auteurs insiste plus sur les différences entre les hommes, sur les différences entre les civilisations. Joseph de Maistre a même écrit : « il n'y a point d'homme », c'est-à-dire aucune loi valable pour tous les hommes, parce que les hommes sont trop différents, notamment entre pays. Nos auteurs se sont montrés aussi ambigus sur l'esclavage, surtout Comte et Maurras. Ils ont manifesté du regret envers l'esclavage antique, parce que cet esclavage était une preuve que la société antique fonctionnait correctement sans égalité, parce que les esclaves ne se révoltaient pas contre l'esclavage. Les formes modernes d'esclavage restent dégradantes selon eux, comme la colonisation, surtout pour Comte, mais on ne peut pas dire que leur pensée soit véritablement humaniste.

Est universaliste une doctrine qui peut être étendue à toute l'humanité. Les deux idées s'impliquent réciproquement, mais on peut insister sur un pôle plus que sur l'autre. On peut distinguer ce que Katell Berthelot appelle, dans le premier cas, un « humanisme communautaire », et dans le deuxième, un « universalisme autoritaire ». Pour Maistre, rien n'empêche les sauvages de construire un autel pour le Christ ; pour Comte rien n'empêche les théologiens et les métaphysiciens d'adhérer au positivisme ; pour Maurras, rien n'empêche les diviseurs d'entrer dans l'unité, sinon un défaut de persuasion. Nos auteurs se retrouveraient bien dans cette position d'« universalisme autoritaire », à condition de bien comprendre l'adjectif « autoritaire », qui signifie non pas imposé par la force ou la violence, mais accepté par la reconnaissance de la supériorité d'un petit nombre, ce qui n'est pas prêt d'advenir.

---

<sup>3</sup> Katell Berthelot, *L'Humanité de l'autre homme dans la pensée juive ancienne*, Leiden-Boston, Brill, 2004, introduction.





## Annexes

### 1. Les procès-verbaux des diplômes de Maistre, d'après François Descostes<sup>1</sup>

#### Licence – texte latin abrégé

Licentiatuſ D. nobiliſ Maistre.

Die 29 maji 1771, hora 5 pom.

Coram ill<sup>mo</sup> D. Sacerdote et adv<sup>o</sup> collegi<sup>o</sup> Gianella pro vicario generali, et ut in actu diei 18 hujus mensis clariss<sup>mus</sup> antecessor D. Sacerdi Baudisson commendavit ornat<sup>mus</sup><sup>2</sup> D. nobilem *Josephum Mariam Maistre Camberienſem* ut I. U. (juris utriusque) prolyta renuntaretur thesibus sorte ductis:

« Ex I<sup>e</sup> civi — De contractibus in universum. Sectio 14.

De contractibus sub arbitraria conditione<sup>3</sup> et an ejus implendæ jus transeat in heredes.

« Ex I<sup>e</sup> eccl<sup>co</sup> — De copotestate<sup>4</sup>, quam ex genus ecclesiastica dispositione<sup>5</sup> acquisiverunt Romani Pontifices.

Doctores emin<sup>i</sup> et ord<sup>ii</sup> interfuere omnes in predicto acto designati.

Argumentati sunt { Tobonus 1<sup>o</sup>, Chionius 3<sup>o</sup> } loco  
{ Eques Curti 2<sup>o</sup>, Brunnus 4<sup>o</sup> }

Peracto discrimine ex suffragiis eorundem sapient<sup>orum</sup> Rev<sup>orum</sup> receptus fuit, prolytæque insignibus decoratus. In quorum fide.

Colla P. et R.

BERTOLLOTUS

Archives de l'Université de Turin. — *Pièce inédite.*

<sup>1</sup> François Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, vol. 1, p. 113-114, qui indique la provenance de l'archive : « Je dois la communication de ce précieux document et de celui qui va suivre, à la bienveillante amitié du baron Manno, l'illustre historien à qui le marquis Costa a dédié *Les dernières années du roi Charles-Albert.* »

<sup>2</sup> Dans le texte de Descostes : *ornat<sup>mus</sup>*. N'est-ce pas plutôt *ornat<sup>um</sup>*? Le 2<sup>e</sup> document, qui met à cette place *ornat<sup>um</sup>* confirme l'accusatif.

<sup>3</sup> *Conditione* est mis pour *condicione*.

<sup>4</sup> Nous n'avons trouvé ce mot-valise dans aucun dictionnaire ou texte ancien, ni même dans le *Thesaurus linguae latinae*. Faut-il lire « De ea potestate »?

<sup>5</sup> La forme *genus* peut être employé adverbialement, équivalente à *ex dispositione ecclesiastici generis*.

#### Texte latin retenu<sup>6</sup>

Licentiatuſ Domini nobiliſ Maistre.

Die 29 maji 1771, hora 5 pomeridiana.

Coram illustrissimo Doctore Sacerdote et adverso collegio Gianella professore<sup>7</sup> vicario generali, et ut in actu diei 18 hujus mensis clarissimum antecessor Domini Sacerdi Baudisson commendavit ornatissimum Dominum nobilem Josephum Mariam Maistre Camberienſem ut juris utriusque prolyta renuntaretur thesibus sorte ductis :

« Ex jure<sup>8</sup> civili – De contractibus in universum. Section 14. De contractibus sub arbitraria conditione et an ejus imploendæ jus transeat in heredes.

« Ex jure ecclesiastico – De copotestate, quam ex genus ecclesiastica dispositione acquisiverunt Romani Pontifices.

Doctores eminentissimi et ordinarii interfuere omnes in predicto acto designati.

Argumentati sunt Tobonus primo, Eques Curti secundo, Chionius tertio, Brunnus quarto loco.

Peracto discrimini ex suffragiis eorundem sapientissimorum reverendissorum receptus fuit, prolytæque insignibus decoratus. In quorum fide.

Colla P. et R.

BERTOLLOTUS

<sup>6</sup> Nous nous sommes appuyés sur le *Dictionnaire des abréviations latines et françaises usitées dans les inscriptions lapidaires et métalliques, les manuscrits et les chartes du Moyen Âge*, Alphonse Chassant, 1884.

<sup>7</sup> Cette explicitation de « pro. » n'est qu'une intuition sans preuve.

<sup>8</sup> La première lettre ressemble à un « L », mais lex est féminin, tandis que jus est neutre, ce qui correspond à « ecclesiastico ». C'est donc un « i ».

## Traduction française de la licence

Licence de Monsieur de Maistre

Le 29 mai 1771, à 5h de l'après-midi<sup>9</sup>

En présence du très illustre Père Gianella, professeur vicaire général, et comme, dans la séance du 18 de ce mois, le Père Baudisson, son très célèbre maître, le demanda, le très honorable Monsieur Joseph-Marie de Maistre, venant de Chambéry, pour être nommé prolyte en l'un et l'autre droit<sup>10</sup>, après tirage au sort des sujets :

« En droit civil

Sur les contrats en général. Section 14.

Sur les contrats assortis de conditions et si le devoir de les satisfaire est transmis aux descendants.

« En droit canon

Sur le pouvoir que les Pontifes romains ont acquis suite à une disposition de genre ecclésiastique<sup>11</sup>.

Les docteurs très éminents et les docteurs ordinaires assistèrent tous à l'acte susmentionné.

Prîrent la parole tour à tour, premièrement Tobonus, deuxièmement le chevalier Curti, troisièmement Chionius, quatrièmement Brunnus.

La décision ayant été prise après l'appropriation des mêmes hommes très savants et vénérables, le candidat fut admis, décoré des insignes de prolyte.

Lu et approuvé,

Rédigé par P. et R.

Bertolotus

## Doctorat – texte latin abrégé

Laurea D. Nobilis Maistre.

Die 29 aprilis 1772 hora 5 1/2 pom.

Coram excellmo rei litterariae universae magistratu, illmo et Revmo D. Abb<sup>e</sup> Bulioni vicarii gen<sup>li</sup>; ill<sup>mi</sup> et Revmi D. Francisci Lucerna Borengi de Rosa archie<sup>pi</sup> Tauris Regio<sup>e</sup>que acad<sup>ae</sup> concell<sup>a</sup> f., ut in p<sup>o</sup> actu diei 5 elaps x nibris et ut clarûs antecessor D. sacerdos *Baudisson* commendavit ornat<sup>um</sup> prolytam D. Nobilem *Josephum Maistre camberiensem* ut U. I. doctor renunciaretur thesibus sorte ductis :

Ex I. C. : De re criminali :

De iis qui per alios delinquent.

Ex I. Ecc. : Ad titulum de concessione praebendae :

Expendantur leges quae velant beneficium tantum vacans esse conferendum.

Doctores Em<sup>ti</sup> et ordinarii interfuere omnes in preced<sup>e</sup> actu memorati

Argumentati sunt

{ Valsecchi 1<sup>o</sup>, Eques Daminanus 3<sup>o</sup> } loco  
{ Mella 2<sup>o</sup>, Eques Lovera 4<sup>o</sup> }

Peracto discrimine ex suffragiis eorundem sapientis<sup>orum</sup> patrenun receptus fuit, Doctorisque insignibus decoratus. — In quorum fidem.

Firmati... Colla B. et R.

BERTOLLOTUS.

Archives de l'Université de Turin. — *Pièce inédite.*

<sup>9</sup> Quoique la journée soit découpée en deux ensembles de 12 heures depuis l'Antiquité, il est probable que l'indication de l'heure de ce PV ne corresponde pas à celle de nos horloges. Nous nous déclarons incompetent pour calculer l'heure véritable.

<sup>10</sup> C'est-à-dire en droit civil et en droit canon.

<sup>11</sup> Le texte latin présentant un barbarisme, « copotestate », nous ne pouvons assurer cette traduction.

## Texte latin retenu

Laurea Dominus Nobilis Maistre.

Die 29 aprilis 1772 hora 5 1/2 pomeridiana.

Coram excellentissimo rei litterariae universae magistratu, illustrissimo et Reverendissimo Domino Abbate Bulioni vicarii generali; illustrissimi et Reverendissimi Domini Francisci Lucerna Rorengi de Rorà archiepiscopi Taurinensi Regiæque academiæ concellita frater, ut in p<sup>o</sup> actu diei 5 elaps decembris et ut clarûs antecessor D. sacerdos *Baudisson* commendavit ornat<sup>um</sup> prolytam D. Nobilem *Josephum Maistre camberiensem* ut Utriusque Juris doctor renunciaretur thesibus sorte ductis :

Ex jure civili: De re criminali: De iis qui per alios delinquant.

Ex jure ecclesiastico: Ad titulum de concessione praebendae: Expendantur leges quae velant beneficium tantum vacans esse conferendum.

Doctores eminentissimi et ordinarii interfuere omnes in precedente actu memorati.

Argumentati sunt Doctores Valsecchi primo, Mella secundo, Eques Damianus tertio, Eques Lovera quarto loco.

Peracto discrimine ex suffragiis eorundem sapientissimorum patrum<sup>12</sup> receptus fuit, Doctorisque insignibus decoratus. – In quorum fide.

Firmati ... Colla B. et R.

Bertollotus.

## Traduction française du doctorat

Diplôme de M. de Maistre

29 avril 1772, 5h30 de l'après-midi

En présence de la plus haute magistrature des lettres universelles, le très illustre et vénérable Père Abbé Bulioni vicaire général; du très illustre et vénérable Père Francisco Lucerna Rorengo de Rorà<sup>13</sup>, archevêque de Turin et frère coreligionnaire de l'Académie royale, depuis que, la séance de l'après-midi du 5 décembre, son maître très célèbre le Père Baudisson le recommanda, Joseph de Maistre a été nommé docteur en l'un et l'autre droit, après avoir tiré au sort ces sujets :

En droit civil. Droit pénal : Sur ceux qui commettent une faute par l'intermédiaire d'un autre.

En droit canon : pour obtenir le titre d'accorder une concession :

Expliquer les lois qui empêchent un bénéfice vacant d'être conféré<sup>14</sup>.

Les docteurs très éminents et les docteurs ordinaires furent tous présents à l'enregistrement de l'acte précédent.

Prîrent la parole tour à tour les docteurs premièrement Valsecchi, deuxièmement Mella, troisièmement le chevalier Damianus, quatrièmement le chevalier Lovera.

La décision ayant été prise d'après les suffrages des mêmes hommes, les plus savants des Pères, le candidat fut reçu et décoré des insignes de Docteur.

Lu et approuvé.

Confirmé et rédigé par B. et R.

Bertollotus

<sup>12</sup> Le texte de Descotes indique « patrenun » ce qui paraît un barbarisme. Nous nous appuyons sur un autre diplôme établi à Turin, d'un hôte de Stendhal, diplôme qui indique au même endroit « sapientissimorum Patrum receptus fuit » : *Stendhal Club*, Lausanne, janvier 1968, n°38, 10<sup>e</sup> année, p. 207.

<sup>13</sup> Plusieurs graphies sont possibles pour le nom de Francisco Lucerna (ou « Luserna ») Rorengo de (ou « di ») Rorà, 1732-1778, archevêque de Turin. Une notice biographique figure dans *Historiae patriae Monumenta edita iussu Regis Caroli Alberti*, écrit par Carlo Baudi di Vesme, Cornelio Desimoni, Vittorio Poggi, Regium Typographeum, 1863, t. IV, vol. 11, p. 1694-1698.

<sup>14</sup> Mot à mot : « tellement vacant qu'il doit être conféré. » Nous nous sommes appuyés pour proposer cette traduction sur *Les Règles du Droit canon traduites en français avec des explications et des commentaires sur chaque règle* de Dantoine, Lyon, 1770, notamment p. 21 qui définit les conditions pour « posséder » un bénéfice dont on est « pourvu », selon la règle que « L'impétration d'un bénéfice ecclésiastique n'est pas légitime s'il n'y a pas une institution catholique » (p. 1).

## 2. Les prix de Comte d'après Henri Gouhier

- 1807, 6<sup>e</sup> classe de latinité, prix de prééminence, 2<sup>e</sup> prix de version latine.
- 1808, 4<sup>e</sup> classe de latinité, 1<sup>er</sup> accessit de thème latin – 6<sup>e</sup> classe de mathématiques : 1<sup>er</sup> accessit de prééminence.
- 1809, [moins clair dans les choses mêmes], 3<sup>e</sup> classe de latinité, prix de prééminence, 1<sup>er</sup> prix de thème des vétérans, 1<sup>er</sup> prix de version des vétérans, prix de mémoire.
- 1810 [rien de précis, les prix se partagent sûrement entre 1809 et 1810]
- 1811, *Humanités supérieures* : 1<sup>er</sup> prix de prééminence ; 1<sup>er</sup> prix de thème latin ; 1<sup>er</sup> prix de mémoire – Mathématiques spéciales : 2<sup>e</sup> accessit de prééminence ; 1<sup>er</sup> accessit d'algèbre.
- 1812, *Rhétorique* : 1<sup>er</sup> accessit de prééminence ; 1<sup>er</sup> prix de discours français ; 3<sup>e</sup> accessit de vers latin.
- 1813, *Mathématiques spéciales*, 2<sup>e</sup> année : prix unique de mathématiques.
- 1814, *Mathématiques spéciales* : hors concours pour avoir eu le prix l'année précédente.

## 3. Liste raisonnée des programmes pendant la scolarité de Maurras

Maurras entre en 8<sup>e</sup> en 1876 et obtient son bac en 1885, suivant le parcours très régulier d'une année par classe. Il connut deux programmes scolaires, de 1874 et de 1880. Quoique les deux programmes soient semblables pour la majorité des auteurs recommandés (exclusivité des auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle pour apprendre le français), il faut noter quelques modifications hautement significatives qui sont dues à deux ministères antagonistes. Le programme de 1874 a été défini sous le ministère d'Arthur de Cumont, qu'on peut situer « dans une région intermédiaire entre le légitimisme belliqueux et l'orléanisme militant » d'après le *Dictionnaire des parlementaires français*, tandis que celui de 1880 est dû à Jules Ferry. Le programme de 1880 entérine la fin des vers latins et l'introduction de l'histoire littéraire<sup>1</sup>. Pour présenter cette annexe, nous avons eu recours à deux marques typographiques : le soulignement des titres qu'on retrouve explicitement dans les textes de Maurras, les caractères barrés pour indiquer une œuvre significative qui était au programme précédent mais n'apparaît plus dans le nouveau programme.

- En 8<sup>e</sup>, 1876-7 [programme de 1874]

Évangile des dimanches (en français) ;  
Morceaux choisis des auteurs classiques, en

---

<sup>1</sup> Sur cette question, voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, p. 758.

prose et en vers ; Fénelon, fables ; La Fontaine, fables choisies ; *Appendix de diis et heroibus poeticis* ; *De viris illustribus urbis Romae*<sup>2</sup> ; *Epitome historiae sacrae*<sup>3</sup>.

- En 7<sup>e</sup>, 1877-1878, même programme.
- En 6<sup>e</sup>, 1878-1879
  - o Langue française

Morceaux choisis de prose et de vers des classiques français ; La Fontaine, Fables.

- o Langue latine

Maximes tirées de l'Écriture sainte, par Rollin<sup>4</sup> (texte latin) ; *Selectae e profanis scriptoribus historiae* ; Phèdre, fables.

- o Langue grecque

Une chrestomathie<sup>5</sup> ; Ésope : fables choisies.

- En 5<sup>e</sup>, 1879-1880
  - o Langue française

Morceaux choisis de prose et de vers des classiques français ; Fénelon : Dialogue des morts ; Racine : Esther.

- o Langue latine

Cornelius Nepos ; Justin ; *Selectae e profanis scriptoribus historiae* ; Ovide : *Métamorphoses*.

- o Langue grecque

Xénophon : *Cyropédie* ; Lucien : Dialogue des morts ; Élien<sup>6</sup> : extraits.

- En 4<sup>e</sup>, 1880-1881 [nouveau programme]
  - o Langue française

Morceaux choisis, de prose et de vers, des classiques français ; Mme de Sévigné,

*Lettres choisies* ; Voltaire, *Charles XII* ; Racine, *Athalie*<sup>7</sup> ; Boileau.

- o Langue latine

(ancien programme :) ~~Éléments de prosodie latine ; Cicéron : choix de lettres familières.~~

César : *De Bello Gallico* ; Quinte-Curce ; Virgile : *Énéide* (livre I et II) ; Ovide : *Métamorphoses*.

- o Langue grecque

~~Grammaire ; Évangile selon saint Luc (texte grec).~~

Textes faciles. Chrestomathie.

- En 3<sup>e</sup>, 1881-1882
  - o Langue française

Morceaux choisis de prosateurs et de poètes français des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> siècles ; Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle* (3<sup>e</sup> partie) ; Montesquieu, *Grandeur et Décadence des Romains* ; Corneille, *Horace*, *Cinna* ; Racine, *Andromaque*, *Les Plaideurs*.

- o Langue latine

Cicéron, *Pro Archia poeta*, *De Suppliciis*, *De Senectute* ; Salluste ; Tite-Live, livres XXI et XXII. [la 2<sup>e</sup> guerre punique] ; Virgile, *Églogues*, *Épisodes des Géorgiques*, *Énéide* (livres III, IV et V).

- o Langue grecque

Hérodote, Morceaux choisis ; Xénophon, *Anabase* ; Lucien, Dialogues des morts.

- En 2<sup>nd</sup>e, 1882-1883

---

<sup>7</sup> Maurras a connu *Athalie* bien avant la 4<sup>e</sup>, parce que des extraits de la pièce de trouvaient dans un recueil pour la 8<sup>e</sup> (Nguyen, p. 140-141). L'inventaire de la bibliothèque indique que Maurras possédait plusieurs éditions d'*Athalie*, en pièce séparée ou en théâtre complet, et met en valeur une édition particulière des « *Œuvres complètes* de Jean Racine, avec une vie de l'auteur et un examen de chacun de ses ouvrages par Louis Moland, Garnier frères, 1877 » qui porte des annotations de la main de Charles et est dans un état usé.

---

<sup>2</sup> Ouvrage de Charles-François Lhomond.

<sup>3</sup> Ouvrage du même Lhomond.

<sup>4</sup> Charles Rollin, 1661-1741, édite des extraits de la Bible en diverses langues.

<sup>5</sup> Chrestomathie : anthologie didactique.

<sup>6</sup> Compileur grec du 2<sup>e</sup> siècle après J.-C.

- Langue française (note : histoire sommaire de la littérature française jusqu'à la mort de Henri IV)

*Chanson de Roland* ; Joinville ; Morceaux choisis de prosateurs et de poètes français des xv<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup>, xviii<sup>e</sup>, xix<sup>e</sup> siècles ; Montaigne, Extraits ; Bossuet, Oraisons funèbres ; La Bruyère ; Corneille, *Le Cid*, *Nicomède* ; Molière, *L'Avare*, *Les Femmes savantes* ; Racine, *Iphigénie* ; La Fontaine, Fables (les six premiers livres).

- Langue latine

Cicéron, *Catilinaires*, Le Songe de Scipion ; Tite-Live, Livres XXIII, XXIV, XXV ; Tacite, Vie d'Agricola, *Annales* (livres I, II, III). [des années 14 à 22, notamment la fin du règne d'Auguste, les guerres en Germanie, troubles en Orient, mort de Germanicus, règne de Tibère] ; Virgile, *Énéide* (Livres VI, VII et VIII) ; Horace, *Odes*.

- Langue grecque

Homère, *Odyssée* (livres I, II, VI, XI et XII) ; Hérodote, *Morceaux choisis* ; Xénophon, *Cyropédie*, *Economique* ; Plutarque, Vie d'Alexandre, Vie de Démosthène, Vie de Cicéron ; Euripide, *Iphigénie à Aulis*, *Hécube*, *Alceste*.

- Rhétorique, 1883-1884<sup>8</sup>

- Langue française (note : histoire sommaire de la littérature française depuis l'avènement de Louis XIII)

Morceaux choisis de prosateurs et de poètes français des xviii<sup>e</sup>, xix<sup>e</sup> siècles ; Pascal, *Pensées*, *Provinciales* (I<sup>ère</sup>, IV<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup>) ; Bossuet, Sermons choisis ; La Bruyère ; Fénelon, Lettre à l'Académie ; Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, Lettres choisies ; Buffon, Discours

---

<sup>8</sup> Nous n'indiquons pas de programme pour le baccalauréat parce que celui-ci, entre 1880 et 1902, reprend le programme des classes de troisième, seconde et rhétorique (André Chervel, *Les Auteurs français, latins et grecs*, p. 232).

sur le style ; Corneille, Théâtre ; Molière, *Misanthrope*, *Tartufe* ; Racine, Théâtre ; La Fontaine, Fables (les six derniers livres) ; Boileau, *Art poétique*.

- Langue latine

Cicéron, *Pro Milone*, 2<sup>e</sup> *Philippique*, choix de lettres ; Tite-Live (livres XXVI à XXX). [fin des guerres puniques] ; Tacite, *Annales* (livres XIV et XV) [le règne de Néron, de 59 à 65] ; Pline, choix de lettres ; Plaute, extraits ; Térence, *Adelphes* ; Lucrèce, extraits ; Virgile, *Énéide* (livre IX à XIII) ; Horace, Épîtres.

- Langue grecque

Homère, *Iliade* (livres, I, II, XVIII et XXII) ; Thucydide, Extraits ; Xénophon, *Mémorables* ; Platon, *Criton*, *Apologie* ; Démosthène, *Philippiques*, *Discours sur la Couronne* ; Eschyle, extraits ; Sophocle, *Œdipe roi*, *Œdipe à Colonne*, *Antigone* ; Aristophane, Extraits.

#### 4. Liste des prix scolaires de Maurras d'après Roger Joseph<sup>9</sup>

Année 1877 (fin de l'année 1876-1877) –  
classe de 8<sup>e</sup>

- 1<sup>er</sup> prix de Diligence
- 2<sup>e</sup> prix de composition française
- Accessit d'Excellence
- Accessit de Version latine
- Accessit d'Arithmétique

Année 1878 – classe de 7<sup>e</sup>

- 1<sup>er</sup> prix d'Excellence
- 1<sup>er</sup> de Diligence
- 1<sup>er</sup> prix de Version latine

---

<sup>9</sup> « Maurras tel qu'il fut », feuillets insérés dans les *Cahiers Charles Maurras*, n°12-14-16-22.

- 1<sup>er</sup> prix de Thème latin
- 1<sup>er</sup> prix d'Analyse grammaticale française
- 1<sup>er</sup> prix d'Analyse grammaticale latine
- 2<sup>e</sup> prix d'Orthographe
- 1<sup>er</sup> prix d'Histoire et de Géographie
- 2<sup>e</sup> prix de Devoirs de Vacances
- 1<sup>er</sup> prix de Sagesse (Deuxième division)
- Prix (non retrouvé)
- Accessit de Composition française
- Accessit d'Anglais

Année 1879 – classe de 6e

- 1<sup>er</sup> prix d'Excellence
- 1<sup>er</sup> prix de Diligence
- 1<sup>er</sup> prix de Version latine
- 2<sup>e</sup> prix de Composition française
- 1<sup>er</sup> prix d'Histoire
- 1<sup>er</sup> prix de Géographie
- 1<sup>er</sup> prix d'Orthographe
- 1<sup>er</sup> prix de Sagesse (Deuxième division)
- Accessit de Thème latin
- Accessit de Version grecque
- Accessit de Thème grec
- Accessit d'Analyse latine
- Accessit de Géographie
- Accessit de Gymnastique

Année 1880 – Classe de 5e

- 1<sup>er</sup> prix de Sagesse
- 1<sup>er</sup> Prix de Catéchisme
- 2<sup>e</sup> prix d'Excellence
- 1<sup>er</sup> prix de Version latine
- 1<sup>er</sup> prix de Composition française
- 1<sup>er</sup> prix d'Orthographe
- 2<sup>e</sup> prix d'Histoire

- 1<sup>er</sup> prix d'Anglais
- Accessit de Diligence
- Accessit de Thème latin
- Accessit de Version grecque
- Accessit de Thème grec
- Accessit de Géographie

Année 1881 – classe de 4e<sup>10</sup>

- 1<sup>er</sup> prix d'Excellence
- 1<sup>er</sup> prix de Version latine
- 1<sup>er</sup> prix de Thème latin
- 1<sup>er</sup> prix de Version grecque
- 2<sup>e</sup> prix de Composition française
- 2<sup>e</sup> prix d'Instruction religieuse (Troisième cours)
- Accessit de Diligence
- Accessit de Thème grec
- Accessit de Sagesse (Seconde division)
- Accessit d'Anglais

Année 1882 – classe de 3e

- 1<sup>er</sup> prix de Version grecque
- 2<sup>e</sup> prix de Thème grec
- 1<sup>er</sup> prix de Composition française
- Accessit d'Excellence
- Accessit de Diligence
- Accessit de Version latine
- Accessit de Thème latin
- Accessit de Vers latins

---

<sup>10</sup> Pour cette classe, nous avons une autre source d'information qui ne concorde pas exactement avec Roger Joseph : un supplément aux *Cahiers Charles Maurras*, n°35, qui indique, après une photographie du livre des prix du Collège d'Aix du 28 Juillet 1881, un accessit en vers latins, pas d'accessit en thème grec, pas de catégorie « Instruction religieuse », « Diligence », « Anglais ». Les autres prix concordent.

- Accessit d'Histoire
- Accessit de Géographie
- Accessit d'Instruction religieuse

Année 1883 – classe de 2<sup>e</sup>

- Mention d'honneur : Humanités

« Accidentellement empêché de suivre régulièrement sa classe. »

Année 1884 – classe de Rhétorique

« Pas de distribution de Prix, par suite d'une épidémie ».

- Bachelier-ès-Lettres, 1<sup>ère</sup> partie, avec mention.

Année 1885 – Classe de Philosophie

- 1<sup>er</sup> prix de Philosophie
- Accessit d'Histoire contemporaine
- Accessit de Sciences physiques et naturelles
- À la 2<sup>e</sup> session de novembre 1885, mention bien au Second Baccalauréat, en sciences et philosophie<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Stéphane Giocanti, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, p. 51-52.

## 5. Lettre dédicatoire de Joseph de Maistre au Pape

*Nous publions ici la traduction que nous avons faite de la lettre qui précède Du Pape dans l'édition Droz, ainsi que le texte latin que nous avons retenu, parce qu'il diffère en plusieurs points que nous justifions. Cette traduction cherche avant tout à faire comprendre le sens du texte en français, ce qui suppose parfois de s'éloigner légèrement de l'original latin. Le texte latin reprend essentiellement l'état de 1884, qui est généralement meilleur malgré quelques exceptions signalées en notes.*

*Nous remercions François Ripoll qui a accepté d'étudier de près ce texte, de proposer les traductions et les corrections des passages les plus difficiles.*

Sanctissimo in Christo Patri Pio VII,  
Pontifici Maximo

Au très saint Père en Christ, Pie VII,  
Grand Pontife.

Sanctissime Pater !

Très Saint Père,

Ut primum<sup>1</sup> mihi in mentem venit cogitationes meas de tuo in Ecclesiam imperio publici juris facere, nihil mihi antiquius ferit<sup>2</sup>, nihil sanctius, quam ut opus solo argumento jam tuum, et, numquam spretis rationibus theologicis, novo tamen, ut fert mea tenuitas, argumentorum molimine, ex reconditiori Philosophiae penu deprompto, adornatum, TIBI, Archiepiscopi catholico, et, ut Romanum Pontificem decet, omnium Litterarum fautori optimo ac benevolentissimo, DAREM, VOVEREM, DEDICAREM.

Dès que j'ai eu l'idée de publier mes réflexions sur ton pouvoir sur l'Église, il m'a paru que rien n'était plus important et sacré pour moi que<sup>3</sup> de te DONNER, VOUER et DEDIER cet ouvrage, cet ouvrage qui t'appartient déjà par son seul titre, qui ne méprise jamais les arguments des théologiens mais qui est cependant pourvu d'un nouvel ensemble d'arguments, pour autant que le permet l'humilité de ma position, tirés d'une profonde philosophie<sup>4</sup>, je te le dédie à toi, archiprêtre catholique et, en tant que Pontife romain, le meilleur et le plus bienveillant défenseur de toutes les lettres.

Timebam vero ne, in tractandis rebus

Je craignais, à dire vrai, qu'en traitant le

---

<sup>1</sup> Ut primum : l'édition Droz donne dans les deux états *in primum* qui est probablement fautif puisqu'il ne subordonne pas, alors que la proposition est bien une circonstancielle.

<sup>2</sup> Ferit : AV : fuit. Cette leçon plus simple est peut-être meilleure.

<sup>3</sup> Cette phrase pose des problèmes de compréhension et de traduction. Pour le latin, nous suivons la leçon *facilior* : *fuit* au lieu de *ferit*, ce que donne *nihil mihi antiquius fuit, nihil sanctius, quam ut*. Le mot à mot donnerait : « rien n'a été trop antique ni trop saint pour moi, pour que ». Mais la consécutive *major quam ut* pourrait cacher une simple comparative. Le sens serait alors « rien n'a été plus important et plus sacré pour moi que ».

<sup>4</sup> L'allusion à la philosophie est entourée de circonspection : *ex reconditiori Philosophiae penu deprompto*. Il s'agit de justifier le recours à des arguments humains qui suscitent la méfiance depuis Paul, *Lettre aux Colossiens*, 2, 8.

militiae sacrae hucusque quasi sepositis aliquid e pagano calamo excidisset quod Romanorum auris, jure suo superba, velut absonum respueret.

Nunc vero, Sanctissime Pater, quum et iteratis editionibus et epistolis bene multis ad me ex Italia et Gallia datis, et censuris a me conquisitis et elicitis certus mihi met ipse, videar diatribam meam de Summo Pontifice viris se et doctis et probis adprobavisse ; imo quum heroes nostri catholici ex ultramontanis regionibus, illam, veluti rei christianae promovendae non inutilem, amice salutaverint, ecce me, Pater sanctissime, genibus tuis provolutum, rogamem te atque absecrantem ut librum de TE et ad TE scriptum, hilari vultu recipias et Patrocinio tuo favere non dedigneris.

Incidimus in mala tempora, nec vero christiano nomini Diocletiana mitiora<sup>6</sup> ; verum, macte animo esto, Summe Pontifex ; quid possit Episcopus Episcoporum immortalis Pontificatu tuo ostendisti, nec in vanum Deus te dedit spectaculum hominibus et angelis. Nostrum est adjuvare conatus tuos : idque pro

sujet du service divin, qu'on peut dire tout à fait éloigné des yeux, un je ne sais quoi de païen tombât de ma plume, qui aurait déplu aux oreilles des Romains superbes et justes, comme une discordance.

Mais à présent, Très Saint Père, comme il me semble, après que plusieurs publications et un assez grand nombre de lettres m'ont été données venant de France et d'Italie, après que des jugements critiques ont été sollicités et obtenus par moi, comme il me semble, dis-je, que je suis certain à mes propres yeux que mes thèses sur le souverain Pontife ont été approuvées par des personnes elles-mêmes à l'esprit renseigné et droit, et mieux encore, comme nos grands évêques<sup>5</sup> catholiques d'au-delà des Alpes ont témoigné leur amitié pour ces thèses, convenant qu'elles n'étaient pas inutiles pour promouvoir la cause chrétienne, me voici, Père très Saint, jeté à tes genoux, te demandant et te suppliant de recevoir un livre écrit sur toi et pour toi, d'un visage joyeux, et que tu ne lui dédaignes pas la faveur de ton Patronage.

Nous sommes la proie de temps difficiles, et sans doute aussi peu favorables au nom chrétien que ceux de Dioclétien<sup>7</sup> ; mais ne perdons pas courage, Très haut Pontife ; ce dont l'évêque des évêques est capable, tu l'as prouvé pendant ton Pontificat immortel, et Dieu a eu raison de te donner au spectacle des

<sup>5</sup> Maistre emploie le terme latin *heroes*, qui peut désigner des évêques, d'après le Dictionnaire du Cange.

<sup>6</sup> *mitiora* : Les deux versions de l'édition Droz indiquent *mitior*, qui est fautif par le cas.

<sup>7</sup> Empereur romain connu pour avoir particulièrement persécuté les chrétiens.

viribus effeci librum quem non sine consilio scripsi illa lingua quae materna est : semper enim sic consui, nihil his nostris temporibus excogitari posse Religioni utilius quam, cum impietate res agatur Gallica; ut in quo sermone teterrima saeculi nupe relapsi Philosophia vincebat, *in eo quoque vinceretur*, et ut qui per aetatem integram mala pharmaca tam larga et nefanda manu orbi propinaverint ipsi quoque traderentur *in opprobrium et in Parabolam, et in Porverbium et in maledictionem omnibus regnis terrae.*

Interim, TU Sanctissime Princeps, omnium mortalium Pater, Maxime vero credentium, in Me tam non timidum Praerogativae tuae adsertorem, benignus respice, illaque tua efficaci manu porrecta BENE et auctori DICAS et operi.

Sanctitati tuae omni officio et devotione et reverencia et fide, sive quod est aliud verbum quo planius significem quod volo ; addictissimus et reverendissimus et obsequentissimus Filius.

hommes et des anges. Quant à nous, notre pouvoir est de seconder tes efforts : et pour cela, selon mes forces, j'ai fait ce livre, que je n'ai pas écrit sans dessein dans ma langue maternelle. J'ai toujours pensé qu'on ne pouvait rien trouver de plus utile à la religion, quand notre cause est traitée avec impiété en français. Ainsi dans la langue même où la philosophie odieuse de notre siècle dévoyé a triomphé, dans celle-ci aussi elle serait vaincue<sup>8</sup>, et ainsi ceux qui versèrent dans le monde, au cours d'un siècle en bonne santé, de mauvais remèdes, d'une main large et criminelle, ceux-là aussi deviendraient *l'opprobre, le jouet, la fable et la malédiction de tous les royaumes de la terre*<sup>9</sup>.

Cependant TOI, Prince très Saint, Père de tous les mortels, et vraiment le plus grand des croyants, considère-moi avec bienveillance, moi qui crains si peu de défendre tes Prérogatives, et de ta main efficace et ouverte, BENIS et l'auteur et l'ouvrage.

À ta sainteté, par toute l'obligeance, le dévouement, la déférence et la confiance, et s'il y a quelque autre mot pour désigner ce que je souhaite ; ton fils très soumis, très dévoué et très obéissant.

Jos de Maistre.

---

<sup>8</sup> *In eo quoque vinceretur* rappelle *in ligno quoque vinceretur* de la préface eucharistique. Dieu a « attaché le salut du genre humain à l'arbre de la Croix afin que ce qui avait causé la mort de l'homme devint pour lui la source d'une nouvelle vie et que le démon s'étant servi d'un arbre pour nous vaincre fût aussi vaincu sur un autre arbre par Jésus-Christ notre Seigneur. »

<sup>9</sup> Citation adaptée de Jérémie, XXIV, 9.

## 6. Étude statistique des vocabulaires

Nous sommes conscients que beaucoup de littéraires sont sceptiques non pas par rapport à la diffusion de textes par informatique mais sur la question de savoir si l'informatique apporte à la réflexion sur la littérature. Il nous semble néanmoins que l'étude du vocabulaire dans des textes volumineux devient plus systématique grâce à une statistique automatique. Les documents que nous fournissons dans cette annexe ont une deuxième fonction, esthétique. Ils permettent de mettre en valeur des intuitions et de susciter la curiosité. Enfin ils ne fournissent pas de résultat évident et magique : ils deviennent à leur tour un objet d'étude, ce pourquoi nous les introduirons toujours par une présentation qui détaille notre méthode et la valeur du résultat.

Pour obtenir ces documents, nous avons utilisé le logiciel *Iramuteq*<sup>10</sup> auquel nous avons soumis des versions numériques de nos textes, c'est-à-dire transcrites et relues par des lecteurs et non générées automatiquement, retransformées ensuite en corpus lisible par le logiciel.

### *Soirées de Saint-Petersbourg*

Voici un nuage de mots généré à partir du texte complet des *Soirées de Saint-Petersbourg*, dans l'édition numérique du texte de 1842. Plus un mot est spécifique au texte, c'est-à-dire employé régulièrement et de manière relativement plus fréquente que le mot n'est employé dans un état théorique normal de la langue, plus il est en grands caractères et au centre du « nuage ». Il faut donc lire le nuage du centre vers la marge, mais pas de la marge à la marge.

---

<sup>10</sup> Voir la note au chapitre 2.





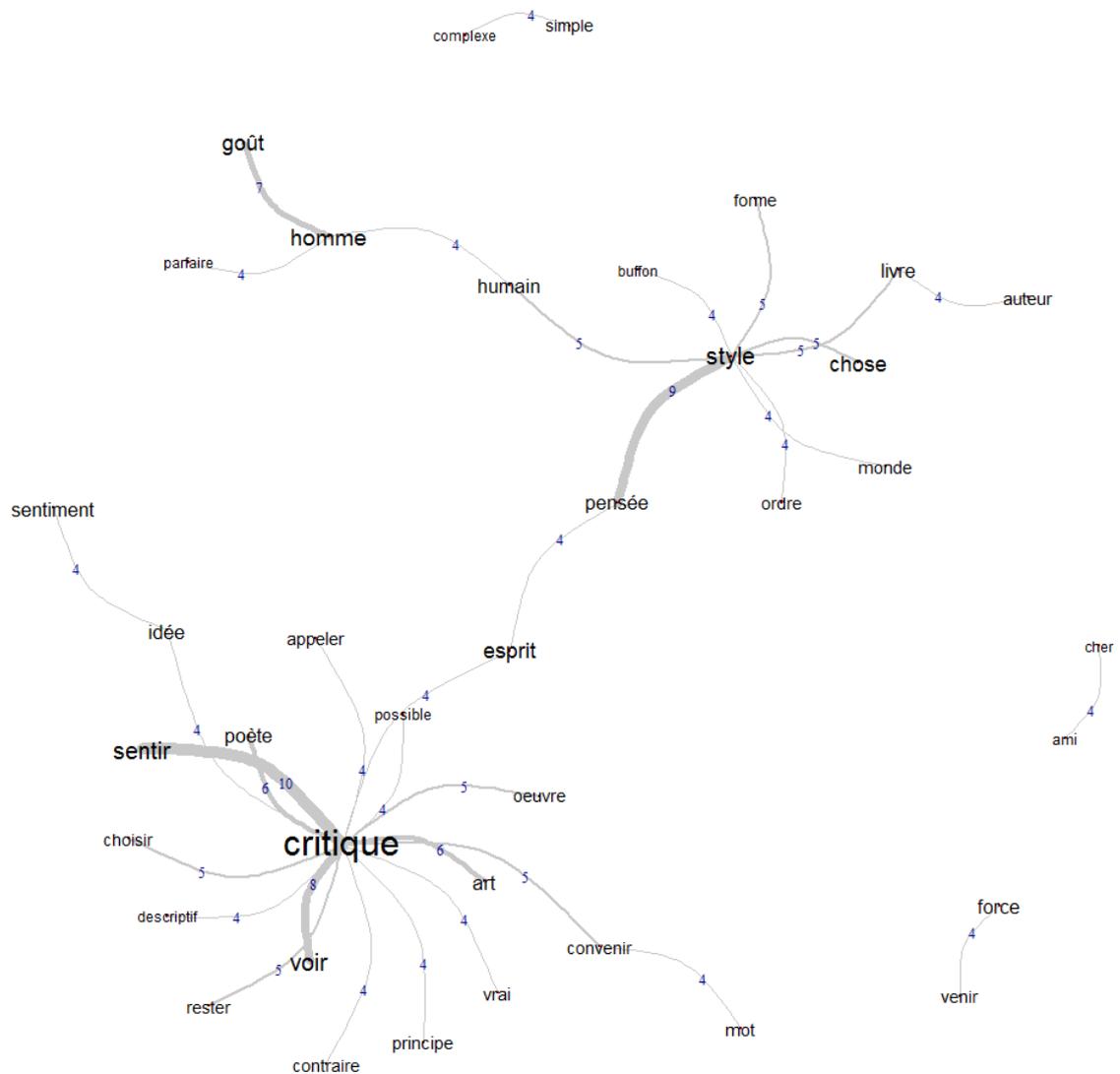




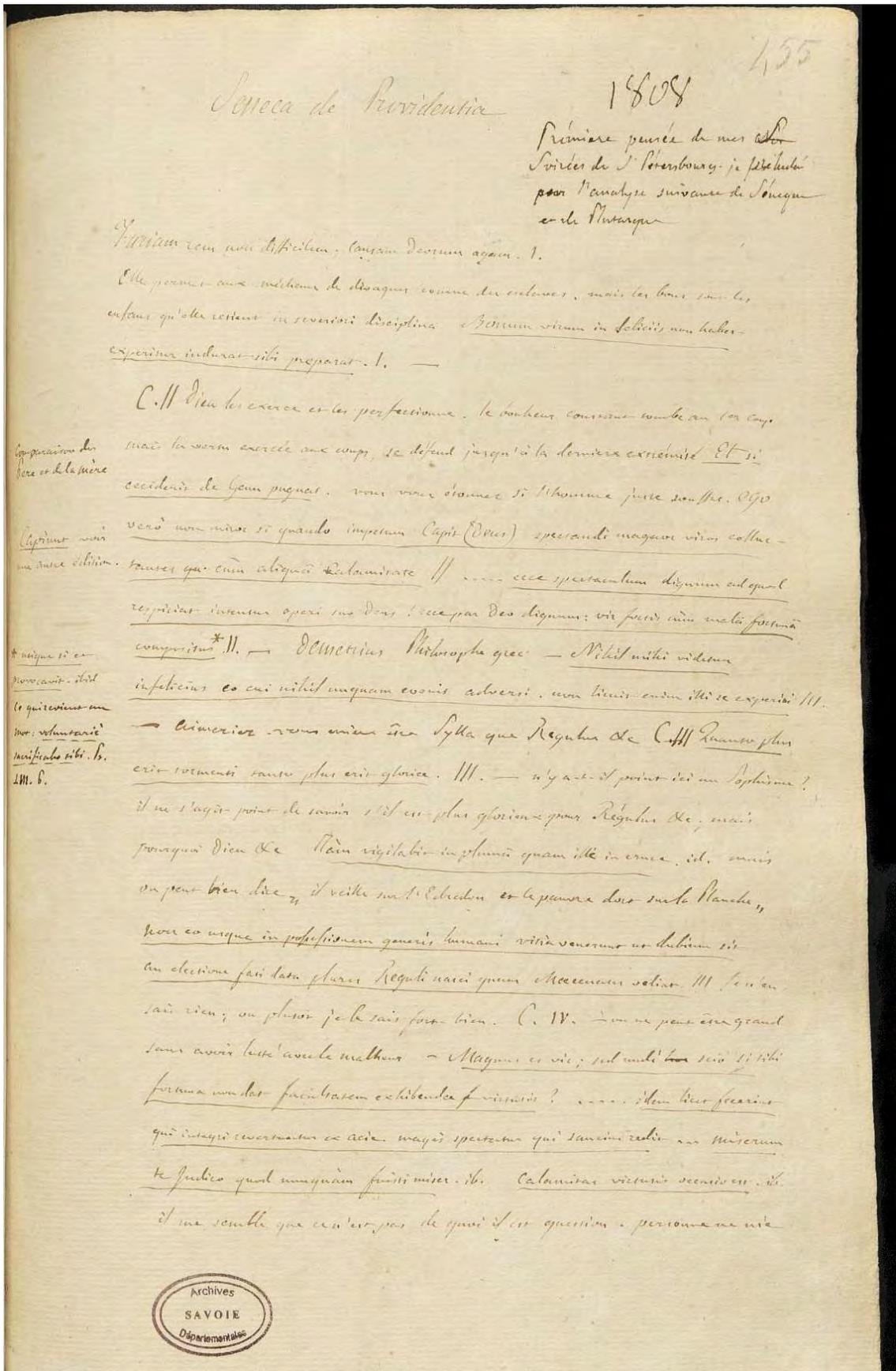




Analyse de similitude dans le *Prologue d'un essai sur la critique*, édition de 1932. Le logiciel recense les termes distinctifs et montre avec quels autres ils sont associés. La taille du lien entre les mots est proportionnelle au nombre de liens. Nous avons limité à trois liens minimum. Le lien le plus fort qui apparaît est celui entre « critique » et « sentir », qui passe avant « choisir ».



7. Première pensée des Soirées de Saint-Petersbourg



## Présentation

Nous présentons ici à la lecture les quinze pages des registres de lecture de Maistre que notre auteur a identifiées comme la « première pensée de [ses] Soirées de St-Pétersbourg ». Le document est composé de trois morceaux : deux pages denses de citations latines du *De Providentia* de Sénèque, puis treize pages de citations d'une version française du *De sera numinis vindicta* de Plutarque, puis d'autres passages dont certaines *Lettres à Lucilius*.

Ce document présente un extrême intérêt pour notre recherche. Il est d'abord une preuve de notre démonstration : ne pas connaître la culture antique de nos auteurs empêche de les comprendre. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont comme un immense commentaire de ces notes de lecture. Le manuscrit est aussi un objet d'étude en lui-même.

Nous y voyons la trace du travail de Maistre, dans ce qu'il a de plus quotidien et soigneux. Maistre lit en écrivant, cite et commente en même temps, mêle sa voix et celle de l'auteur, mêle le français et le latin. Il a plusieurs manières de prendre en note : soit il cite textuellement, soit il résume, soit il reformule. En règle générale, il suit l'ordre du texte d'origine, mais il lui arrive de prendre de l'avance, de retourner en arrière et d'associer des extraits entre eux.

Nous voyons les commentaires critiques que Maistre apporte : « N'y a-t-il point ici un sophisme ? [...] je n'en sais rien » ; « ceci doit être développé » ; « vieilles histoires » ; « chapitre mutilé et confus » ; « Les théories des anciens se prêtaient fort à ces réflexions ». Il fait aussi régulièrement des comparaisons dans la marge avec des œuvres chrétiennes (commentaire des psaumes de Berthier et sermons de Saint-Augustin).

Enfin ce document permet de saisir toute la profondeur du texte imprimé, parce qu'on retrouve ces citations « utique si et provocavit » et le thème de la justice divine dans l'œuvre finie. Pour être précis, des échos à ces notes se trouvent dans trois œuvres : les *Soirées*, l'*Éclaircissement* et la traduction de *Sur les délais de la Justice divine*.

*Nous nous sommes efforcé de retranscrire le plus fidèlement possible le feuillet, en conservant la disposition de la page, les soulignements et additions marginales, l'absence de majuscule en début de phrase. Lorsque nous n'avons pu déchiffrer le document, nous avons mis en italiques ou crochets les mots problématiques. Nous modernisons l'orthographe. Pour les citations latines, nous donnons la traduction actuelle en note.*

Seneca de Providentia<sup>12</sup>

1808

Première pensée de mes [rature]  
Soirées de Saint-Petersbourg. je préludais  
par l'analyse suivante de Sénèque  
et de Plutarque

Faciam rem non difficilem : causam deorum agam.<sup>13</sup> 1.

[*Elle permet*] aux méchants de divaguer comme des esclaves, mais les bons ou les enfants qu'elle retient in *severiori*<sup>14</sup> disciplina bonum uirum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi praeparat<sup>15</sup>. I. –

Co  
mparaison  
des pères et  
de la mère

C.II. [Dieu les exerce et les perfectionne. Le bonheur constant tombe au 1<sup>er</sup> coup] mais la vertu exercée aux coups se défend jusqu'à la dernière extrémité. Et si cecidit, de genu pugnat<sup>16</sup>. Vous vous étonnez si l'homme juste souffre. Ego uero non miror si quando<sup>17</sup> impetum capit (deus) spectandi magnos uiros colluctantes cum aliqua calamitate<sup>18</sup> //... Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum : uir fortis cum mala fortuna compositus.<sup>\*19</sup> [rature] - Demetrius Philosophe grec. Nihil mihi

Ca  
piunt voir  
une autre  
édition

<sup>11</sup> Ce numéro de page 455 correspond à la page 271 selon la numérotation du cd-rom n°17, archives de Savoie, 2J9. On trouve une description sommaire de ces archives dans *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille, Manuscrits et correspondance*, Chambéry, Archives départementales de Savoie, 1998.

<sup>12</sup> Texte latin de référence actuellement pour le *De Providentia* : Sénèque, *Dialogues*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », tome IV, 2003. La version que Maistre a lue est probablement celle qui est référencée dans sa seconde bibliothèque, *REM* 9, p. 115, et indiquée comme très annotée de la main de Maistre : « Opera omnia, ed. Lipsius, Amsterodami, G.J. Blaeuw, 1634, très nombreuses annotations de J. de Maistre. » 588 pages, petit format qui comprend toutes les œuvres du philosophe, suivies des œuvres du rhéteur. Cette édition est unilingue, sans note, et donne à lire les mêmes différences de texte entre l'édition actuelle et les notes de Maistre : p. 91 « sibi illum praeparat » ; p. 92, « si quando », p. 94 « plures Reguli nasci », p. 95 « Quare, in castris ». Quelques variantes mineures ne se retrouvent dans aucune des éditions que nous avons consultées et témoignent probablement de négligences de copie « nihil inquit mihi videtur », « quanto plus erit tormenti ».

<sup>13</sup> CUF p. 10 : « Je ferai une chose qui n'est pas difficile : je plaiderai la cause des dieux. »

<sup>14</sup> Texte difficile à déchiffrer. Le texte de Sénèque indique « illos disciplina tristiori contineri ». Maistre semble avoir intégré une partie du latin dans son français et modifié tristiori en severiori.

<sup>15</sup> sibi praeparat : le texte des Belles lettres porte « sibi illum parat ». CUF p. 12 : « [Dieu] ne gâte pas l'homme de bien ; il l'éprouve, il l'endurcit, il le rend digne de lui. » L'édition Rozoir indique pour la variante de la fin : « il le prépare pour lui-même ».

<sup>16</sup> et si : etiam si. CUF p. 13 : « vint-on même à tomber, on lutte encore à genoux. »

<sup>17</sup> si quando : si aliquando

<sup>18</sup> CUF p. 13 : « Moi, je ne m'étonne pas qu'il ait quelquefois envie de voir un homme de cœur en lutte avec quelque calamité. »

<sup>19</sup> Note de l'auteur : « *utique si et provocavit*. Ibid. Ce qui revient au mot *voluntariè sacrificabo sibi*. Ps. LIII. 6. » CUF p. 13 : « Il y a un spectacle capable de détourner l'attention de Dieu de sa tâche, il y a un couple digne de Dieu : celui de l'homme fort aux prises avec la mauvaise fortune ».

videtur infelicius eo cui nihil umquam evenit adversi. Non licuit enim illi se experi.<sup>20</sup> III. – Aimeriez-vous mieux être Sylla que Regulus [rature] C III<sup>21</sup>. Quanto plus erit tormenti, tanto plus erit gloriae.<sup>22</sup> III ... N'y a-t-il point ici un sophisme ? il ne s'agit point de savoir s'il est plus glorieux pour Regulus de &c. Mais pourquoi Dieu &c. [...] tam uigilabit in pluma quam ille in cruce<sup>23</sup>. id. mais on peut bien dire : « Je veille sur l'édredon et le pauvre dort sur la planche ». Non usque eo in possessionem generis humani uitia uenerunt, ut dubium sit an, electione fati data, plures Reguli nasci quam Maecenates uelint<sup>24</sup>. III. Je n'en sais rien, ou plutôt je le sais fort bien C. IV. L'on ne peut être grand sans avoir lutté avec le malheur

Magnus uir es ? Sed unde scio, si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae uirtutis ?<sup>25</sup> ...

idem licet fecerint qui integri reuertuntur ex acie, magis spectatur qui saucius redit<sup>26</sup>. ...

Miserum te iudico, quod numquam fuisti miser<sup>27</sup>. ib. calamitas uirtutis occasio est<sup>28</sup>. Il me semble que ce n'est pas de quoi il est question. personne ne nie

[Page 2 ou 456]

qu'il y ait de la gloire à traverser le malheur, il s'agit de savoir pourquoi cette gloire est nécessaire.

Pourquoi dieu envoie-t-il des malheurs aux bons ? Quare in castris quoque periculosa fortissimis imperantur ? dux lectissimos mittit<sup>29</sup> pour les expéditions les plus hasardeuses. Nemo eorum qui exeunt dicit : malè de me Imperator meruit, sed : Bene iudicauit. Item dicant quicumque iubentur pati<sup>30</sup> ..... Digni visi summi Deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati<sup>31</sup>. – il faut <sup>32</sup> [nommer ceci une occ

<sup>20</sup> Deux variantes : nihil mihi : nihil, inquit, mihi ; les guillemets se ferment après *aduersi* et excluent la phrase suivante de la citation. CUF p. 15 : « "Je ne sais rien de plus infortuné, disait-il, qu'un homme qui n'a jamais eu de malheur." Un pareil homme en effet n'a jamais pu s'éprouver. »

<sup>21</sup> L'indication du chapitre III vient trop tard, puisque la citation de Démétrius est déjà dans le chapitre III.

<sup>22</sup> Quanto plus erit tormenti : Quanto plus tormenti. CUF p. 18 : « plus son martyre sera grand, plus grande sera sa gloire. »

<sup>23</sup> CUF, p. 18 : « il ne dormira pas plus sur la plume que Régulus sur son échafaud. »

<sup>24</sup> Reguli nasci : nasci Reguli. CUF, p. 18 : « Quel que soit l'empire exercé par les vices sur l'espèce humaine, on peut affirmer que, s'ils avaient en venant au monde le choix de leur destinée, plus d'hommes demanderaient à être des Regulus qu'à être des Mécènes »

<sup>25</sup> CUF, p. 19 : « Tu es homme de cœur ? Mais comment le saurai-je, si la fortune ne t'offre aucune occasion de manifester ta vertu »

<sup>26</sup> CUF, p. 20 : « ceux qui rentrent indemnes de la bataille peuvent s'être tout aussi bien conduits, on n'a pas pour eux les mêmes yeux que pour qui en revient blessé. »

<sup>27</sup> CUF, p. 19 [cette citation ne suit pas l'ordre du texte] : « Malheureux que tu es, de n'avoir jamais été malheureux ! »

<sup>28</sup> CUF, p. 20 : « le malheur est l'occasion de la vertu ».

<sup>29</sup> Quare : quia dans l'édition actuelle (mais « quare » dans celle de 1833 et 1672. CUF, p. 21 : « Pour la même raison qu'à l'armée les plus vaillants reçoivent les missions périlleuses : c'est à l'élite de ses hommes que le chef s'adresse » Il faut changer la locution initiale en « pourquoi ».

<sup>30</sup> CUF, p. 21 : « Aucun de ceux qui partent pour ces expéditions ne dit : "Le général m'en veut", mais : "Il m'honore." Que ceux qui se voient désignés pour supporter [...] disent de même. »

<sup>31</sup> CUF, p. 21 : « Dieu nous fait honneur en voulant éprouver sur nous la résistance de la nature humaine. »

asion] – periculosissima felicitatis intemperantia est<sup>33</sup>. ib.  
et rappeler ce qui est dit plus haut « utique si et provocavit »<sup>34</sup>.  
Toute force, toute puissance le perfectionne par l'exercice.

C. V. Dieu envoie les maux aux bons comme aux [rature] méchants, afin de montrer que ces prétendus malheurs ne sont ni bien ni mal. – Detestabilis erit caecitas, si nemo oculos perdidit nisi cui eruendi sunt<sup>35</sup>. ib. – Le juste souffre tandis que &c. Mais le brave homme monte la garde, monte à l'assaut &c tandis que les derniers des hommes &c. L'austère carmélite<sup>36</sup> se lève à minuit pour lever au ciel ses mains pures tandis que &c. – Le Sénat, les ministres &c travaillant sans relâche tandis que &c.

Non est iniquum nobilissimas uirgines ad sacra facienda noctibus excitari, altissimo somno inquinatas frui ?<sup>37</sup>

C. VI. omnia mala ab illis (deus) remouit, scelera et flagitia et cogitationes improbas et auida consilia et libidinem caecam et alieno imminentem auaritiam<sup>38</sup>. C'est tout. Numquid quoque a deo aliquis exigit, ut boni uiri etiam sarcinas seruet ?<sup>39</sup> ibid. – écoutez donc Dieu qui vous dit de quoi vous

[Changement de page 3 ou 457]

plaignez-vous hommes ingrats ! ne vous ai-je pas tout donné puisque je vous ai donné la vertu ? &c

---

<sup>32</sup> Note marginale de l'auteur : Que l'auteur d'un grand crime ait été saisi par la justice humaine, si l'on le mettait en liberté et qu'il se rendait coupable des mêmes excès, on ne serait pas sûr de l'arrêter une seconde fois, et c'est pour cela qu'on le punit dès le premier attentat qu'il ose commettre contre les lois ; mais Dieu étant toujours ce qu'il est, c'est-à-dire indépendant du temps, à cause de son éternité, et pouvant toujours exercer des vengeances contre les pécheurs, sa miséricorde n'est point exposée à prendre sur les droits de sa justice. il est infiniment miséricordieux tandis que les pécheurs sont dans la voie et infiniment terrible quand ils sont au terme. il est lent à punir parce que, quand il faut punir, il a toute puissance pour consommer la punition. (Berthier Ps. T. 5. Ps. CXLIV. 9. p. 595) [citation d'un commentaire sur le psaume 144 de l'édition de 1788 des *Pseaumes traduits en français* du P. G. F. Berthier]

<sup>33</sup> CUF, p. 21 : « Le plus dangereux [...] est l'excès de bonheur ».

<sup>34</sup> Suite de la citation correspondant à la note 10.

<sup>35</sup> CUF, p. 23 : « La cécité serait une chose atroce si ceux-là seuls perdaient les yeux qui méritent qu'on les leur crève »

<sup>36</sup> Le texte de Sénèque n'évoque bien sûr pas de carmélite, mais seulement des « nobilissimas uirgines ».

<sup>37</sup> CUF, p. 24 : « N'est-il pas inique que les plus nobles vierges se relèvent toutes les nuits pour vaquer au soin du culte, alors que des gourgandines jouissent du plus profond sommeil ? »

<sup>38</sup> CUF, p. 26 : « il écarte d'eux tous les maux, le crime, le déshonneur, les pensées coupables, les ambitions déréglées, les passions aveugles, la convoitise avide du bien d'autrui ».

<sup>39</sup> Deux variantes. Numquid quoque : Numquid hoc quoque ; Boni uiri : bonorum virorum. CUF, p. 26 : « va-t-on encore exiger de Dieu qu'il garde le bagage des gens de bien ? »

Plutarque de Sera numinis vindicta<sup>40</sup>

C. VII. Dieu tarde pour nous donner l'exemple de la patience et nous dégoûter des vengeances brutales et précipitées.

C. VIII. Il n'est pas vrai que la vengeance la plus prompte soit la plus sage. mot d'Architas à ses gens. il vous prend bien de ce que je suis courroucé<sup>41</sup>. – et Platon demeura le bâton levé sur un esclave pour châtier sa colère. – comparaison de la justice divine qui retarde et délibère IX. Il nous fait donc aimer la clémence &c

C. X. La justice humaine ne peut que punir, mais Dieu regarde *précisément* les passions du coupable pour voir si en les pliant un peu, elles ne pourraient point retourner et fléchir à pénitence. – il ne retranche que les incorrigibles.

C. IX. Détails sur les grands changements qui se forment dans les hommes. – Cimon entretient sa propre sœur. Thémistocle. insolences et débauches et débauches extrêmes qu'il faisait en sa jeunesse publiquement sur la place. Si on les avait punis comme Alcibiade, &c

C. XII Les grands caractères ressemblent aux terres *fortes*<sup>42</sup> qui produisent de mauvaises plantes [...] qu'il suffit de cultiver.

C. XIII. fameuse comparaison de la femme enceinte - loi d'Égypte adoptée par quelques états grecs.

[changement de page]

C. XIV. il reprend l'exemple du bien qu'ont fait *certain*s tyrans et qui n'aurait pas eu lieu si &c

---

<sup>40</sup> Le texte actuel de référence est Plutarque, *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », tome VII, 2<sup>e</sup> partie, établi par Robert Klaerr et Yvonne Vernière, [1974], 2003. La version que Maistre a le plus vraisemblablement lue est celle de 1785, qui donne à lire la traduction d'Amyot dans une édition contemporaine : <https://books.google.fr/books?id=kt0TAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false> . La confrontation avec la REM 9 fragilise ces hypothèses, puisqu'elle identifie le livre commenté par cette liasse, comme « M 457-468 », c'est-à-dire une édition de 1624, uniquement en grec et en latin.

<sup>41</sup> P. 339. CUF, p. 136, §5, [551B].

<sup>42</sup> Le texte mentionne « la bonté et force de la terre ».

C. XV. Dieu quelquefois d'aucuns tyrans comme de bourreaux pour un punir d'autres encore pires ; et puis après il les détruit eux-mêmes, comme il fait à mon avis de la plupart des tyrans<sup>43</sup>. &c à copier.

C. XVI. Examen de la Postérité. – ceci doit être développé.

C. XVII. Détail de punitions miraculeuses.

C. XVIII. Remords – inquiétudes.

C. XIX. *Cousin./Continu* prolongement de punition. ils ne sont pas punis quand ils sont vieux, mais ils vieillissent dans la punition - au regard des dieux toute durée de la vie humaine, quelque longue qu'elle soit, est un rien et autant que l'instant de maintenant<sup>44</sup>.

C. XX. Continuation – « Qu'un méchant soit puni de son forfait 30 ans après qu'il l'a commis, c'est comme s'il était géhenné ou pendu sur les vêpres et non pas dès le matin. »<sup>45</sup> Criminels qui jouent aux dés avant d'être pendus « Tout méchant qui commet un maléfice est aussitôt prisonnier de la justice »<sup>46</sup>

C. XXI. Le criminel n'est hardi que pour commettre un crime. d'abord après, Remords, songes, oracles, apparitions, &c

Chemine droit au chemin de la justice,  
Très grand mal est aux hommes l'injustice.<sup>47</sup>

Observation remarquable. Le matérialiste est celui qui a *le moins* de droit de se plaindre des lenteurs de la justice divine ; car en demandant

---

<sup>43</sup> Citation exacte de la p. 346. Ce qui implique que l'avis en question n'est pas celui de Maistre.

<sup>44</sup> Après le tiret, citation exacte de la p. 353.

<sup>45</sup> Citation de la p. 353, avec une variante, « c'est comme si » : « est autant comme si ».

<sup>46</sup> Citation de la p. 354.

<sup>47</sup> Vers prononcés par un fantôme p. 357.

la mort du coupable il demande la fin du supplice.

C. XXII. Cousin. Remords. Plaisir passager chèrement payé. Tristesse de l'homme qui revient sur lui-même et qui voit pour quels vains plaisirs il a perdu le bonheur par excellence, la paix du cœur.

C. XXIII. Cousin. « Je pense que tous ceux qui commettent telles impiétés n'ont besoin d'aucun dieu ni d'aucun homme qui les punisse parce que leur vie seule suffit assez, étant corrompue et travaillée de tout vice et de toute méchanceté.<sup>48</sup>

C. XXIV. – XXVI – Objection fondée sur l'injustice qui punit les descendants pour les crimes des pères.

C. XXVII. – Commence à répondre – y a-t-il rien qui vous paraisse plus juste que les [rature] honneurs rendus aux descendants des grands hommes qui ont bien mérité de leur pays ? « Ne te courrouce donc pas ami je te prie, si tu vois que quelques-uns sont punis pour être nés de mauvais et méchants parents ; ou bien ne t'esjouis donc pas et ne loue pas si tu vois aussi que la noblesse soit honorée<sup>49</sup> » - se fâcher tout-à-la-fois que la postérité des grands hommes soit négligée et que celle des scélérats soit excommuniée, se plaindre que celle des méchants prospère et [rature] se réjouir que celle des bons soit honorée, « c'est être trop hargneux et querelleux envers les dieux »<sup>50</sup> « ces raisons sont comme des barrières ou remparts à l'encontre

---

<sup>48</sup> Citation de la p. 361.

<sup>49</sup> Citation de la p. 367-368.

<sup>50</sup> P. 368 : « celui-là est par trop lâche et trop mol, ou pour mieux dire, trop hargneux et querelleux envers les dieux ».

de ces trop âpres repreneurs et accusateurs-là ».

C. XXVIII. Pourquoi un tel peuple ayant commis certains crimes, la punition ne tombe que sur les descendants ? - Mais pourquoi une telle maladie ayant commencé en Ethiopie Athènes en a-t-elle été atteinte, et pourquoi Périclès en est-il mort<sup>51</sup> ? L'effet à distance de lieu n'est pas plus étonnant qu'à distance de temps - il en vient ensuite aux *sympathies aux remèdes* mystérieux dont il admet l'efficacité.

C. XXIX. Vengeances tardives sur les villes et sur les peuples. ils sont toujours un. et c'est comme si le vieillard était puni pour le crime du jeune homme. - il y a plus, l'homme change toujours, mais le peuple jamais ce qui rend la punition plus plausible. - ceci doit être développé par rapport à la nation et à la Souveraineté. Louis XVI par ex. a porté les peines des fautes [rayé : de Louis XIV<sup>52</sup>] du Régent et les Français de celles de leurs devanciers. cela est-il injuste ? oui, si Louis XVI et les Français ont adopté d'autres maximes et corrigé le mal fait par les précédents &c - il faut ensuite établir une proportion entre la vie des empires et celle des individus et dire « Si le crime d'un homme [inséré : qui ne vit que 60 ou 80 ans] commis aujourd'hui

ne doit être puni que dans dix ans par exemples, pour des raisons que nous concevons même fort bien du moins en partie le crime d'une souveraineté qui dure mille ans &c

C. XXX. La chose est encore plus vraie à l'égard des familles. « Car ce qui est engendré n'est pas comme ce qui est [rayé : engendré] produit en être par artifice et est incontinent séparé de son ouvrier, d'autant qu'il est fait par lui et non pas de lui Là où, au contraire, ce qui est engendré est fait de la substance de celui qui [rature] engendre, tellement qu'il emporte avec soi

---

<sup>51</sup> Exemple donné p. 370.

<sup>52</sup> Quel sens a cette rature ? historique ? idéologique ? politique ?

quelque chose de lui qui à bon droit est ou puni ou honoré même en lui<sup>53</sup>» Si donc l'on brise la statue d'un tyran ou si l'on jette ses os hors des limites, on le punit moins raisonnablement [inséré : et moins justement] que si l'on chassait ses enfants, car ni la statue [rayé : ni ses os] qui le représente ni ses cendres<sup>54</sup> ne sont lui, au lieu que ses enfants sont en partie lui.<sup>55</sup>

C. XXXI. « Dans la médecine tout ce qui est utile est aussi juste et honnête ». L'hydropique [rature] s'est-il jamais plaint qu'on lui faisait une injustice en lui faisant la ponction<sup>56</sup> ? il y a de même une médecine spirituelle où [rayé :rien] ce qui est bon est ce qui [rature] peut guérir. ainsi un homme peut être puni pour en guérir un autre, comme on pique le bras pour guérir l'œil. le maître d'école tient en [rature] châtiant un de ses écoliers tient en office tous les autres, et le Général en faisant décimer<sup>57</sup> &c

« Ainsi non seulement à une partie par une autre partie mais à toute l'âme par une autre âme s'impriment certaines dispositions d'empirements ou de méliorations »

C. XXXII. Objections – l'interlocuteur passe à la question de l'immortalité. mais ce Ch. est mutilé et confus.

---

<sup>53</sup> Citation de la p. 372-373.

<sup>54</sup> Le texte d'Amyot ne mentionne pas d'os ou de cendres, seulement un corps.

<sup>55</sup> Note marginale de l'auteur : *Socin* [difficile à lire] ; et plus bas : « Pêché originel Dégradation des races, langues &c ».

<sup>56</sup> Amyot ne donne pas cet exemple.

<sup>57</sup> Exemples de la p. 374.

[page suivante]

C. XXXIII. Continuation – « Si le Dieu qui est réclamé en ce lieu, aussitôt qu'il sait que les âmes sont déliées .... fait incontinent offrir force oblations et sacrifices expiatoires pour les trépassés, et s'il demande de grands honneurs et de grandes vénération à la mémoire des morts ; le fait-il pour nous abuser et nous décevoir nous qui y ajoutons foi ? Quant à moi je ne concéderai jamais que l'âme périsse et ne demeure après la mort<sup>58</sup> - ensuite il cite un ancien oracle de ce même Apollon

C'est une grande impiété de croire  
Que l'âme soit mortelle et transitoire.

C. XXXIV. Vieilles histoires qui prouvent par les faits « que l'on avait accoutumé de conjurer et évoquer les âmes des trépassés, et qu'on les apaisait par oblations et sacrifices »<sup>59</sup>. Les Lacédémoniens voulant pour obéir à l'oracle apaiser l'âme de Pausanias, ils envoyèrent quérir jusques en Italie des Sacrificateurs et exorcisateurs qui savaient conjurer les âmes lesquels avec leurs sacrifices, chassèrent son esprit hors du temple.

C. XXXV. La Providence de Dieu et l'immortalité de l'âme humaine sont deux vérités inséparables « ce n'est pas possible que l'une subsiste si l'on ôte l'autre » - or quant aux punitions qui ont lieu en l'autre monde, on ne les voit pas ou on ne les croit pas : mais celles qui s'exercent sur les descendants est visible et frappe tout le monde.<sup>60</sup>

C. XXXVI. Il annonce l'histoire de Thespesius<sup>61</sup> pour

---

<sup>58</sup> Citation modifiée de la p. 374 : pas d'interrogative directe dans le texte original.

<sup>59</sup> Mélange de deux phrases de la p. 377.

<sup>60</sup> Premier paragraphe de la p. 378 condensé.

<sup>61</sup> Histoire qui sera racontée plus loin, p. 387 sq.

prouver que rien n'est plus terrible pour les coupables tourmentés dans l'autre vie que de voir les maux qui tourmentent leur postérité, pour leurs fautes.

C. XXXVII. Bion avait dit «un dieu qui punit le fils pour les péchés du Père est aussi ridicule qu'un médecin qui appliquerait un remède au fils pour guérir le père<sup>62</sup>. – Plutarque répond : la comparaison est fautive. car ce remède n'est utile à personne ; au lieu que l'exemple des descendants punis pour les crimes de leurs devanciers, répand une terreur salutaire et empêche une infinité de crimes. – Bion d'ailleurs n'a pas vu que le remède appliqué au fils peut bien n'être pas utile au père, mais qu'il [rature] peut l'être extrêmement au fils, car plusieurs maux des pères, surtout ceux qui proviennent des vices et qui ont été négligés, tuent à la fin ceux qui en souffrent et en cela il n'y a point de remède. mais le médecin clairvoyant qui voit les racines de ce mal dans le fils, s'empare de lui, *l'assujettit* à des remèdes fatigants, à un régime austère &c et ce traitement est fort utile quoique le spectateur qui ignore toutes ces circonstances, n'y comprend rien, ne disons-nous pas continuellement à ceux qui sont nés de Père en Mère maladifs de prendre garde à eux<sup>63</sup> ?

C. XXXVIII. On ne traite donc point un tel [rayé : malade] homme parce qu'il est malade mais pour qu'il ne deviennent point malade ; et les privations ou souffrances que la médecine lui impose ne sont point une punition mais un remède<sup>64</sup>. – il ne faut pas plus s'étonner de voir la Providence<sup>65</sup> aller à la rencontre d'un vice héréditaire que de voir le médecin combattre une maladie héréditaire,

---

<sup>62</sup> Phrase adaptée de la p. 379.

<sup>63</sup> La fin de la phrase, à partir de « ceux qui sont nés » est une citation textuelle de la p. 380-381.

<sup>64</sup> Ici le vocabulaire est modernisé, ressemblant moins à une version grecque.

<sup>65</sup> La référence, à cet endroit, à la Providence ne se trouve pas chez Plutarque.

vaudrait-il mieux la laisser germer et prendre racine jusqu'à ce qu'elle puisse braver tous les remèdes<sup>66</sup> ?

Les théories des anciens se *prêtaient* fort à ces réflexions car ils croyaient non seulement que les vices moraux et physiques se communiquaient des pères aux enfants ; mais ils pensaient que, par une suite de cette vérité, il fallait bien prendre garde à l'état où l'on se trouvait lorsqu'on donnait la vie à un enfant<sup>67</sup> – Plutarque cite Hésiode :

Semer enfant garde bien que tu n'aïlles  
En retournant des tristes funérailles,  
Mais au retour des festins gracieux  
Faits en l'honneur des habitants des cieux.<sup>68</sup>

C. XXXIX. L'homme ne connaissant l'homme que par les actions, il ne déclare son semblable méchant que lorsqu'il voit [rature] commettre un crime<sup>69</sup>. autant vaudrait croire que l'aiguillon du scorpion s'engendre tout-à-coup au moment où l'animal pique, et la dent de la vipère au moment où elle mord<sup>70</sup>. l'occasion ne fait point le méchant elle le manifeste. Le Poltron existait avant qu'il s'enfuie de la bataille<sup>71</sup> &c mais dieu qui voit tout « et qui connaît plus l'âme que le corps »<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> L'image n'est pas la même que celle d'Amyot (p. 382), qui imagine une plante qui pousse en hauteur et devient visible, non qui s'installe plus profondément et solidement.

<sup>67</sup> Tout le début du paragraphe est un commentaire personnel.

<sup>68</sup> Ces vers sonnent comme une plaisanterie chez Plutarque : il faut engendrer les enfants dans la gaité, « comme si » celle-ci se transmettait autant que le vice et la vertu.

<sup>69</sup> Les formulations des p. 382 et 383 sont ici condensées. Amyot ne donne pas « actions » mais « passions », pas « méchant », ni « crime ».

<sup>70</sup> Note marginale de l'auteur : L'homme affligé du mal caduc ne peut-il être appelé épileptique que dans l'accès ?

<sup>71</sup> C'est le larron qui dérobe, qui est pris en exemple, non le poltron qui s'enfuit.

<sup>72</sup> Citation de la p. 384.

emploie le châtement par manière de remède et guérit la maladie avant le paroxisme [sic]. « Dieu ne prend pas vengeance du méchant pour ce qu'il en ait reçu aucun mal ni .... pour ce qu'il lui ait fait aucune injure, ains punit par manière de médecine .... celui qui ne fait compte de transgresser ses lois, ôtant bien souvent le vice ni plus ni moins que le mal caduque avant que l'accès en prenne. Nous nous courroucions naguères [barré : que] de ce que les méchants étaient trop tard et trop lentement punis, et maintenant nous trouvons mauvais de ce que dieu réprime et châtie la mauvaise disposition et vicieuse inclination d'aucuns avant qu'ils aient commencé à forfaire ; ne considérant pas que l'avenir bien souvent est pire et plus à redouter que le présent »<sup>73</sup> Quelquefois dieu épargne un coupable connu parce que la punition serait inutile, tandis qu'il [barré : punit] châtie le coupable caché, [barré : parce que ce châtement doit produire deux grands biens, l'un sur lui et l'autre sur les spectateurs] et c'est ainsi que le médecin évite de fatiguer par des remèdes et des opérations un malade absolument incurable : tandis que s'il voyait [rature] seulement le germe du mal dans un homme parfaitement sain en apparence, il extirperait ce germe par tous les moyens possibles.<sup>74</sup>

C. XL. Et voilà pourquoi dieu ne punit pas sur les enfants toutes les fautes des parents, parce que tous les enfants ne ressemblent pas à leurs pères. « Mais le fils qui se conformera à la malice héréditaire [barré : du père] de ses parents sera tenu à la punition de leur méchanceté comme au paiement des dettes [barré : héréditaires] de la succession ». <sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Citation raccourcie des pages 384 et 385.

<sup>74</sup> Après la citation susmentionnée, le texte de Maistre s'éloigne des notes de lecture pour systématiser le propos de Plutarque. Il n'est pas question de « malade absolument incurable » ni d'extirper « ce germe par tous les moyens possibles ».

<sup>75</sup> Citation de la p. 385.

C. XLI. Comme on voit la goutte *ou* toute autre maladie épargner le fils, le petit-fils &c et reparaitre dans *une* génération plus éloignée (parce que la mère peut-être ou [rature] quelqu'autre cause aura apporté des principes contraires<sup>76</sup>)

De même les maladies morales &c

XLII. [rature] LI. histoire de Thespesius promise dans le XXXVI<sup>ème</sup><sup>77</sup>. [rature] Elle roule sur les peines de l'autre vie. C'est un homme ressuscité qui raconte après trois jours ce qu'il a vu dans l'autre monde. il semble que Li Dante [sic] a pris-là les idées-mères de son Enfer. «Il n'y eut jamais [barré : de méchant] un seul méchant ni grand ni petit qui par ruse ou par force se put oncques sauver d'être puni »<sup>78</sup>

Il y a trois sortes de peines confiées à trois *forces/furies* ou exécutrices différentes<sup>79</sup>. Poéné (ποινη) est chargée de ceux qui ont été déjà punis en ce monde. le châtement est doux et l'on passe sur plusieurs fautes légères. « Mais ceux où il y a plus à faire comme de guérir et curer un vice, dieu les commet à punir après la mort à l'autre exécutrice qui s'appelle Dicé. ([rature]Δίκη<sup>80</sup>) et ceux qui sont de tout point incurables, Dicé les ayant repoussés, la troisième et la plus cruelle des ministres

---

<sup>76</sup> L'explication donnée entre parenthèses n'est pas chez Plutarque.

<sup>77</sup> Note marginale de l'auteur : Thespesius natif de la ville de Soli en Cilicie, familier et grand ami de Protogènes qui a ici longuement été avec nous. C. XLII [citation de la p. 387]. Lui-même le raconta au susdit Protogènes et aux autres siens familiers amis, gens de bien et d'honneur comme lui. XLIII [p. 389].

<sup>78</sup> Citation prise en avance de la p. 393.

<sup>79</sup> Note marginale de l'auteur : Sous la direction suprême d'Adrastia fille de Jupiter et de la nécessité

<sup>80</sup> Note marginale de l'auteur : Peines éternelles

et satellites d'Adrastia, qui s'appelle [barré : Erynnis] Erinnys court après, et les persécute fuyant et errant çà et là en grande misère et grande douleur jusques à tant qu'elle les attrape et précipite en un abyme de ténèbres indicibles .....<sup>81</sup>

Si quelqu'un arrive sans avoir été puni et purgé dans ce monde « Dicé le prenant tout nu en son âme toute découverte ..... elle la montre premièrement à ses parents gens de bien s'ils ont d'aventure été tels, comme il est abominable et indigne d'être descendu d'eux ....<sup>82</sup> et dans son tourment

il est puni et justicié bien longtemps tant qu'un chacun de ses crimes et péchés soit effacé par douleurs et tourments qui en âpreté et véhémence surpassent d'autant plus les corporels que ce qui est au vrai est plus à certes que ce qui apparaît en songe » ....<sup>83</sup> Puis quand l'âme est bien nettoyée du tout alors elle devient de sa naïve couleur qui est celle de la lumière »<sup>84</sup> Mais dans le lieu où s'exerçait le 3<sup>ème</sup> jugement « il ne vit que choses horribles et pitoyables à voir<sup>85</sup> ....<sup>86</sup>

Il y avait des lacs<sup>87</sup> .... l'un d'or tout bouillant, et l'autre de plomb qui était fort froid ... et des démons ... lesquels ni plus ni moins que les fondeurs y plongeaient ou en retiraient les âmes .... des méchants. et quand elles étaient bien enflammées en cendres transparentes à force d'être brûlées par le feu dedans le lac d'or fondu, ils les plongeaient dedans celui de plomb, là où après qu'elles étaient gelées et

<sup>81</sup> Citation de la p. 393.

<sup>82</sup> Maistre ne recopie pas le passage sur les parents méchants.

<sup>83</sup> Ici un développement sur les marques physiques des âmes, leurs cicatrices et leur couleur (noirâtre, rouge, bleu, violet).

<sup>84</sup> À partir de « nettoyée » : citation de la p. 395.

<sup>85</sup> Maistre ne s'arrête pas sur les étapes intermédiaires (la fondrière de Bacchus où les âmes se caressent et flottent dans une douce haleine, le lieu du mélange des fleuves), et va directement aux tourments de la page 399, chapitre XLIX.

<sup>86</sup> Maistre passe les tourments du père de Thespesius, la différence de sort entre les vicieux publics et cachés, le sort des rancuniers.

<sup>87</sup> Bas de la p. 401.

L'intempérance et dissolution des voluptés est écurée par bien longtemps et avec grande peine ; d'autant que c'est un mauvais vice. *ibid.* XLVI.

rendues dures comme la grêle, derechef .... ils les remettaient

[Page suivante]

dedans celui de l'or souffrant des douleurs intolérables en ces diverses mutations<sup>88</sup> ..... Ceux qui notoirement à la vue d'un chacun avaient été méchants ou qui en ce monde en avaient été châtiés étaient moins douloureusement tourmentés que les autres<sup>89</sup> ..... mais ceux qui s'étant déguisés et revêtu de l'apparence et réputation de vertu au dehors avaient vécu en méchanceté couverte et latente au-dedans d'autres qui leur étaient à l'entour les contraignaient de retourner au dehors ce qui étaient [sic] au-dedans ... faisant voir à découvert comme ils avaient été viciés au-dedans et pervers »<sup>90</sup>. « Mais les âmes qui plus misérablement que les autres étaient tourmentées, c'étaient celles qui pensaient déjà être échappées et que l'on venait reprendre et remettre [rature] aux tourments : et étaient celles pour les péchés desquelles la punition était tombée sur leurs enfants ou autres descendants : car quand quelqu'une<sup>91</sup> des âmes de ces descendants-là les rencontrait ou qu'elles<sup>92</sup> leur étaient amenées, elle s'attachait à elle en courroux et crioit<sup>93</sup> à l'encontre en montrant les marques des [barré : douleurs] tourments et douleurs qu'elle [barré : s] endurait [rature], en les leur reprochant : et les autres tâchaient à s'enfuir et à se cacher ; mais elles ne pouvaient ; car incontinent les bourreaux courraient après qui les ramenaient au supplice, criant et se lamentant, d'autant qu'elles prévoyaient bien le tourment qu'il leur convenait endurer. »<sup>94</sup>

Fin

Ce qui suit est postérieur

---

<sup>88</sup> Citation de la p. 402.

<sup>89</sup> Maistre ne suit pas l'ordre du texte et revient au bas de la p. 400.

<sup>90</sup> Citation de la p. 401.

<sup>91</sup> Le traduction de 1785 donne « quelque une ».

<sup>92</sup> qu'elles : ajout de Maistre dans la citation.

<sup>93</sup> Notre édition indique : « cryoit »

<sup>94</sup> Citation de la p. 402-403.

Autres passages de Sénèque<sup>95</sup>

Multos inveni aequos adversus homines ; adversus deos neminem. Ep. 93<sup>96</sup>. Maladies fruits des vices. détails éloquents et dégoûtants. Ep. 95<sup>97</sup>. – Nihil miremur eorum ad quae nati sumus, quae ideo nulli querenda quia paria sunt omnibus. [barré : 107] etiam quod effugit aliquis pati potuit : aequum autem ius est non quo omnes usi sunt sed quod omnibus latum est. Ep. 107.<sup>98</sup> Nocens habuit aliquandi latendi fortunam, numquam fiduciam. 105<sup>99</sup>

Vous vous plaignez qu'il y ait de mauvais jours dans ce monde mais c'est toujours faux parce qu'il dépend de nous de les rendre bons en étant bons nous-mêmes. C'est nous qui faisons le temps, c'est nous qui sommes les temps. (Aug. Serm. 81)

Il est patient parce qu'il est éternel. S. Aug.

Humiliabit illos qui est ante saecula. Ps. LIV. 21.

Viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos. Ib. 27.

Quod genus philosophandi minime arrogans, maximeque et constans et elegans arbitraremur. Cic. De Div. I, 1. Sénèque au contraire &c – Nihil ut affirmem, quaeram omnia I, 3.

Récompenses temporelles

Si quelqu'un aime la vie et désire que ses jours soient heureux ..... qu'il se détourne du mal et qu'il fasse le bien .... Car le Seigneur a les yeux ouverts sur les justes et les oreilles attachées à leurs prières ; mais il regarde les méchants avec colère ; et qui vous unira si vous n'avez de zèle que pour le bien ? I. Pétri. III. 10-13 – Ps. 91 Beatus vir &c

Peines temporelles

Que ses jours soient réduits à un petit nombre &c Ps CVIII, 7, sqq.

<sup>95</sup> Les citations suivantes sont prises dans les *Lettres à Lucilius*. L'édition de référence pour le texte latin est celle de la CUF, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Les Belles Lettres, 1969, 5 tomes.

<sup>96</sup> CUF, t. 4, lettre 93, §1, p. 63 : « J'ai trouvé beaucoup de cœurs équitables à l'égard des hommes ; à l'égard des dieux, pas un. »

<sup>97</sup> Lettre 95, §15 à 29, t. 4, p. 92 à 97.

<sup>98</sup> Citation de la lettre 107, §6, p. 175 : « Ne montrons nul émoi devant des disgrâces pour lesquelles nous sommes nés ; personne n'a le droit de s'en plaindre, du moment qu'elles sont égales pour tous. [...] même l'épreuve que tel a évitée, il pouvait la subir ; l'égalité devant la loi suppose une règle non pas dont tous ont senti l'effet, mais qui a été promulguée pour tous. »

<sup>99</sup> Lettre 105, §8, p. 170 : « Le coupable a parfois la chance de rester caché, la certitude jamais. » Une variante dans le texte, qui donne « aliquando » plutôt qu' « aliquandi » (« aliquandi » n'est pas attesté dans les éditions anciennes de Sénèque et semble même un barbarisme, probablement formé en rime avec « latendi »).

On ne saurait douter d'une autre vie puisqu'on voit manifestement que, dans cette vie, le conducteur souverain de l'univers laisse la plupart des crimes impunis et la plupart des bonnes actions sans récompense. Leibniz *Monita quaedam ad Puffendorffii principia* œuvres t. 4. P. 3. P. 277. *Pensées*. T. 2. P. 296.

Tous les péchés et toutes les bonnes œuvres .... Sont tels que les premiers sont à eux-mêmes leur châtement et les secondes à elles-mêmes leur récompense. Quand on ferait donc abstraction des autres .... peines .... que Dieu décerne à la manière des Législateurs humains, il n'est pas moins législateur .... À raison seule des lois de la nature qu'il a postées avec tant de sagesse que le méchant est *heautontimoroumenos*. (id. opp. T. 5. P. 389. Ep. Ad Bierlingium. *Pensées* t. 2. P. 317.

La vertu, c'est-à-dire l'habitude d'agir raisonnablement est ce qui fait le plus qu'on se puisse promettre un plaisir durable. id. *ibid* opp. P. 40. Jugement sur les œuvres de Shaftsbury. *Pensées*. *Ibid*. p. 333. Jamais on ne s'est réfuté soi-même plus complètement que ne le fait ici ce grand homme.

\* ainsi on aurait tort de dire, mangeons, buvons, demain nous mourrons. Aristote, les Stoïciens et plus. autres anc. philosophes ont pensé ainsi. *Ibid*.

Sans la religion on ne peut répondre aux sophismes des impies. Berthier. Ps. IX. 34. Tom. I. p. 163. – Cet aveu ne doit point être fait parce qu'il n'est point nécessaire.

Dans l'ancienne loi dieu punissait quelquefois l'iniquité des Pères dans la personne de leurs enfants ; mais ce n'était que des peines temporelles qui étaient infligées à ces enfants non coupables...

Pour la loi nouvelle on ne lit point de menaces contre la postérité des pères coupables. Tout y est personnel parce que les récompenses et les peines de la vie future sont déclarées bien plus clairement que dans l'ancienne loi. Id. T. 5. Ps CXVIII, 21, p. 37.

Examiner les crimes par rapport au temps nécessaire pour leur effet par et pour leur punition.

Au lieu d'argumenter par les difficultés qui sont obscures contre les attributs de dieu il faut écarter les difficultés par ces attributs qui sont clairs. – La justice de dieu n'est que Sagesse.

Sans la religion révélée nous ne pourrions ni expliquer ni concevoir comment il arrive si souvent que les pécheurs dominant sur les justes. Berthier. T. 5. P. 124. v. 3.

Erreur ordinaire sur les justes d'un côté et les méchants de l'autre. – mélange – Si l'on vous donnait le sceptre, à vous

qui vous plaignez feriez-vous mieux ?

Quand il n'y aurait rien après cette vie la tranquillité de l'âme et la santé du corps ne laisseraient pas d'être préférables aux plaisirs qui y sont contraires. Pens. de Leib. T. 2. P. 375. \*

[Page suivante 471<sup>100</sup>]

Il n'est presque aucune maladie qui n'ait pour principe quelqu'un des désordres que proscrit le Christianisme ; et l'on pourrait démontrer évidemment que si tous les hommes vivaient conformément aux lois de l'Évangile, le plus grand nombre des maux et des accidents qui

---

<sup>100</sup> On retrouve de nombreux échos à cette page dans les huitième et neuvième entretiens des *Soirées*. La note marginale des « Réfl. Spirit. » est citée dans la note II du Dixième entretien.

conspirent si puissamment contre notre vie et qui en précipitent la fin, disparaîtrait bientôt de la surface de la Terre. On aurait alors trouvé la véritable médecine à laquelle nous serions tous redevables d'une vie saine et heureuse : la mort ne serait le plus souvent que la dernière période de la maturité d'une vieillesse robuste et douce qui succomberait sans violence à la marche lente et progressive de la nature et du temps.

Triomphe de l'Évangile. T. Lettre 10. P. 458-59.

Bacon de Augm. Scient. L. 2 ch. 11. demande que dans l'histoire ecclésiastique considérée comme genre, il y ait une histoire des Prophéties, et une histoire des vengeances divines ou de la Providence – ibid – on ne doit point exiger dans l'accomplissement des prophéties une précision et une ponctualité rigoureuses et il faut attendre la latitude [rature] qui est propre et ordinaire aux prophéties divines.

Supremum illud nomen etsi caelos et elementa in commodum hominum instituerit, ita tamen regit omnia, ut subinde incommoda, et damna per ea irroget ad ipsorum peccata, vel majora, vel minora, sine quibus non vivitur castiganda. Lessius de Numinis ejusq provid. C. L. I. N°60. P. 225 Lyon 1651. In fol°.

Toutes les créatures, quoique très distinguées de vous puisqu'elles sont finies sont toujours en vous et vous êtes toujours en elles. Le Ciel et la Terre ne vous contiennent pas puisque vous êtes infini mais vous les avez dans votre immensité. Vous êtes le lieu de tout ce qui existe et vous n'êtes que dans vous-mêmes.

Réfl. Spirit. T. 3. P. 28.

En parlant des religieux et de leur plus longue vie moyenne il dit un mot remarquable « La maladie à laquelle ils succombent n'a pas de ~~nom distinctif~~ caractère distinctif ; on ne saurait lui donner de nom : ils meurent parce qu'ils sont hommes et qu'ils doivent mourir &c. ibid. p. 46a.

Il faut éviter avec grand soin d'employer le patrimoine de l'Église à des *images* profanes. Un tel emploi serait un sacrilège. (Bacon. Avis au duc de Bukingham. 11°11.)

Notre raison s'indigne de voir sans cesse la vertu persécutée et l'iniquité triomphante ; mais la religion nous apprend que si un dieu juste et saint permet ce désordre apparent il a des raisons secrètes dignes de sa sagesse que nous connaissons un jour.

Triomphe de l'Évang. T. 2. L. 18. P. 404.



## 8. Annexes sur la genèse d'*Anthinéa*

### Schéma de la constitution du recueil de 1892 à 1901 et de son dépeçage jusqu'à 1954

1892-1898	Mi - 1900	Fin 1900, début 1901	1901	1912-1919-1926	1954
Les 6 lettres des Jeux olympiques, parues dans <i>La Gazette de France</i> entre le 15 et le 22 Avril 1896	"Le Voyage d'Athènes", paru en 1900 dans <i>Les Dimanches littéraires; politiques et artistiques</i> , du 19/08 au 18/11 1900	Annoncés sous le titre "Promenades", puis "Promenades païennes", puis "Anthinéa", parus dans l' <i>Action française</i> , sous sa forme de revue bimensuelle, entre le 1er septembre 1900 et le 1er Juin 1901.	<i>Anthinéa, d'Athènes à Florence</i> , Paris, Félix Juven, octobre 1901, édition privilégiée ici, divisée en 6 livres et une préface	La première et le début de la deuxième lettre des LJO	La première et le début de la deuxième lettre
8 chapitres pour "La ville moderne" parus les 18 et 29 Mai 1896, <i>GdF</i>				<i>Anthinéa, d'Athènes à Florence</i> , non réorganisé entre 1912 et 1926, mais retravaillé	<i>Anthinéa</i> dans les <i>Œuvres capitales</i> , divisé en 2 grandes parties, "Le Voyage d'Athènes" et "La visite à Florence", comprenant respectivement 3 et 2 sous-parties et toujours la préface
Article "Noël païen : notes du Musée Britannique" le 29 Août 1898, <i>GdF</i>				La suite des LJO et "La ville moderne" en appendice	La suite des lettres supprimées ainsi que les deux chapitres sur la ville corse
Notes de journal personnel non publiées du vivant de Maurras ("Dossier Athènes" de 1996)				Livres parus sous un autre titre reprenant des extraits d' <i>Anthinéa</i> : <i>Athènes antique</i> , 1918 ; <i>Corse et Provence</i> , Flammarion, 1930 ; <i>Notre Provence</i> [avec Léon Daudet], Flammarion, 1933 ; <i>Premiers pas sur l'Acropole</i> , Paris, Champion, 1924 ; <i>Promenade italienne</i> , Flammarion, 1929 ; <i>Le voyage d'Athènes</i> , Paris, Plon, 1929.	<i>Anthologies faites par d'autres citant des extraits : La Provence</i> , par Emile Ripert, Paris, Editions Renouard, 1929 ; <i>Hommages à la Grèce</i> , introduction par Vassily Photiadès ; <i>Visitez la Grèce avec ...</i> , Paris, Plon, 1968 ; <i>Provence, pays de légende</i> , Aix-en-Provence, René Borricand, 1977. <i>Voyages en Orient</i> , de JC Berchet, 1985.
"En Corse", "Ajaccio", "Itinéraire du retour" les 13, 23 Septembre et 2 Octobre 1897, <i>GdF</i>					
"A Florence, première vue" les 15, 22 Mars et 10 Mai 1897					
"Les collines battues du vent" le 2 Septembre 1892, <i>GdF</i>					
"Notes de Provence", dans <i>La Cocarde</i> , 20 Septembre 1894				Articles reparus : - Article reproduisant la préface le jour de sortie, daté du 20, paru le 21 Octobre 1901 dans la <i>GdF</i> - "Une ville grecque et française" dans la revue <i>Graecia</i> les 15/01, 15/02 et 15/03 1911	Quatre articles intégrés au nouveau recueil, <i>Les Vergers sur la Mer</i> , qui vient "compléter et corriger" (p.269) <i>Anthinéa</i> , dans les <i>Œuvres capitales</i> .
"Le faux printemps" dans la <i>GdF</i> le 16 Février 1897					
"Un vendredi à Avignon" les 23 Octobre et 4 Novembre 1895					
"Une ville grecque et française", publication antérieure non trouvée					
"Le musée des passions humaines", <i>AF</i> , 15 octobre 1900					
« La barque de Carro » publié dans la <i>GdF</i> le 20 janvier 1901					
"L'âme des oliviers", paru en provençal dans <i>La Cigalo d'or</i> en 1892					

Ce schéma se lit de gauche à droite. Il représente la constitution du recueil, à partir des articles les plus anciens, dans la colonne de gauche, à partir de 1892, qui sont rassemblés deux fois, puis publiés dans *Anthinéa* en 1901, dans la colonne du milieu. Les deux colonnes suivantes montrent la réduction du recueil jusqu'à son état de 1954 dans les *Œuvres capitales*. Dans le coin en bas à droite se trouvent d'autres titres qui ont recopié des extraits d'*Anthinéa*. Ce schéma a été constitué à partir du travail de Roger Joseph et Jean Forges et du nôtre.

Mardi 14 avril.

Matin visite de Stephanopoli.  
monté à l'Acropole en rouliers de Gal  
triferaud - voie - Chapelle S. Nicolas ΕΑΣΥΠΟΡ.  
petite fille me fait signe du chemin.  
Baiser aux Propylées.

Ciel couvert.  
Parthénon vu de l'acropole n-o.  
L'air descend <sup>(du)</sup> femme au zire oblique.

Dej<sub>ner</sub> Il pleut.

Je déjeuner seul. Arène à table à côté, avec  
Loulouse et un couple de ses amis. Je les  
joins au café.

Daralexis vient me rendre. Il s'excuse mais de  
nous.

Un un fleuriste chez un fleuriste! - Départ  
pour le stade. Il pleut. distribution des  
prix renvoyée. ——— Revenu avec le Daralexis <sup>longtemps</sup>

Ecole d'Athènes. Sur l'Acropole, P

Causé avec M. Bourguet (Hugues Pélissier)

« Le jardin du musée », 11 janvier 1897,  
premier article

FEUILLETON DE LA *Gazette de France*  
DU DIMANCHE 10 JANVIER 1897<sup>1</sup>

---

LE JARDIN DU MUSÉE  
À propos de  
L'HISTOIRE DE LA SCULPTURE  
GRECQUE  
De M. Maxime Collignon  
Deux volumes chez M. Firmin Didot

---

M. Maxime Collignon et les éditeurs de son livre ont réveillé chez moi des souvenirs si beaux que je ne sais si mes propos sur cette *Histoire de la sculpture grecque* seront d'un juge ou d'un amant. Toute réflexion faite, il me plaît de ne point juger en ces matières où mieux vaut écouter, recueillir, méditer les divers sentiments des personnes savantes qui font leur carrière de l'archéologie et de la critique d'art. Il est vrai que ces spécialistes si vénérables ont des avis fort partagés, tant sur le chapitre des faits, tels que l'âge des œuvres et leur attribution précise, que sur ce qu'il convient de penser et de sentir de chacune d'elle. Les métaphysiciens eux-mêmes offrent au public un spectacle de divergences moins nombreuses et moins graves. Mais, si se tromper est humain, il n'est pas moins humain peut-être de posséder la vérité ; et, en ce cas, pourquoi M. Maxime Collignon serait-il moins heureux que tel autre de ses collègues de France et d'Allemagne ? Fions-nous à ses sentiments.

I

À le lire, il paraît un excellent esprit, très suffisamment méthodique, incertain, défiant,

---

<sup>1</sup> Article paru le lundi 11 Janvier 1897 dans *La Gazette de France*.

douteur quand il le faut, et capable d'enthousiasme. Mais il connaît de plus un sentiment fort noble. C'est la pudeur que je veux dire : cette pudeur tempère son enthousiasme.

On lui a reproché de ne point aimer à s'étendre en longs discours sur la beauté des belles choses ; les rêveries d'érudition pure sont le refuge de M. Maxime Collignon à tous les endroits difficiles, je veux dire toutes les fois qu'il doit nous présenter et commenter quelque chef d'œuvre. Quelle sécheresse ! dit-on. Pour ma part, je n'en dirai rien.

Sans doute, nos professeurs, ces dernières années, ont tout à fait perdu le sens de leur métier. Ils sont créés, mis au monde, payés par les contribuables pour développer chez les enfants qu'on leur confie le sentiment esthétique. Les connaissances historiques, biographiques, philologiques qu'ils prodiguent pendant leurs cours, et qu'on retrouve en notes et en notules au bas des livres de classes, ont sans doute leur intérêt, elles ne forment cependant qu'un appendice des véritables études ; elles en forment, si l'on veut, tout le matériel. Avec cette matière, il faut donner la finesse et la vigueur au goût des jeunes gens. Les maîtres ne servent de rien quand ils se bornent à rapporter avec froideur les faits ou bien à dire sèchement devant un chef d'œuvre de sculpture ou de poésie : Écoutez, regardez ; ceci en vaut la peine.

Il est des traits plus vifs pour frapper de jeunes esprits. La vieille Université, y excella ; et, de nos jours, les ecclésiastiques, quand la sécheresse des méthodes modernes ne les a point gagnés, y excellent encore. Même dans l'Université, plusieurs, je l'ai noté, ont su conserver quelque chose de ces traditions d'éloquence. Ce sont parfois les jeunes maîtres qui ont fait le voyage d'Athènes. Ce ciel, cette lumière, ces marbres divins ont déposé dans leur esprit le sentiment très net qu'il y a une grâce unique, une perfection de beauté, et que de tels objets méritent la louange, dût-on les louer gauchement. Dans ce commerce incomparable, dans cette mémoire immémoriale, le pire pédant, fût-il né en

Scythie, sort de son caractère. Je ne puis soupçonner M. Maxime Collignon d'avoir tenu contre un pouvoir si puissant et si doux.

Il y a trop cédé. Il a trop senti cette grâce. Et, s'il n'en montre rien, c'est peut-être qu'il se raidit, dans un parfait désespoir de rien écrire qui ne soit inégal à son sentiment. Rien de plus naturel que de désespérer à ce point. Je l'imagine, je le vois, s'embarquant tout joyeux pour la Grèce sainte. Je l'entends répandre à mi-voix, dans le silence de la nuit, sur le pont solitaire, les plus belles paroles que nous ait léguées l'âme antique. Les mêmes étoiles que vit Homère après Ulysse et qu'admirent avant nous Phidias, Sophocle et Platon jetaient leur image brillante sur les flots de la même mer. Ah ! comment ne se point sentir, à des heures pareilles, l'un ou l'autre de ces grands hommes, ou, tout au moins, leur proche, leur ami, leur familier, leur contemporain ? L'intelligence reflète mieux que la mer les profondes clartés des choses. Le cœur qui se gonfle à mourir se croit alors capable de génération éternelle. Il semble que la proue du vaisseau se couronne des roses et qu'une autre déesse, volupté de l'homme et des dieux, soit prête à jaillir de cette onde au premier matin qui naîtra.

*Te Dea, te fugiunt venti, te nubila caeli*<sup>2</sup>. J'ai connu cette immense ivresse ! Les îles qui fuient, les côtes qui s'éloignent, les détroits parcourus à toute vapeur semblent autant de voiles lacérés un à un, d'obstacles surmontés, de refus dominés, et que chaque vague domptée nous rapproche d'un paradis.

Je plains les pauvres gens qui, étant venus à Athènes, ont souffert d'une déception. On souffre plutôt au contraire d'un comble de plaisir. M. de Vogüé parle, dans ce curieux roman de *Jean d'Agrève*, qui est en cours de publication<sup>3</sup>, d'un jeune ami enthousiaste qu'il trouva un jour à genoux, en prière, devant les six jeunes vierges de marbre doré

qui portent la tribune du Temple d'Érechthée, sur l'Acropole. Mais ces six jeunes filles ont-elles encore figure humaine, et toute extase en leur présence se peut-elle ainsi expliquer par l'amer et doux souvenir des passions de l'amour. Il n'en faut pas tant, à Athènes, pour nous plonger dans une adoration sans fin. Une colonne y suffit. Que dit-elle donc ? Que nous chante cette sirène ? Quelque chose de fort obscur et de très clair, puisque c'est la perfection même. J'avais déjà connu, la première fois que j'entraï dans l'enceinte dévastée du théâtre d'Arles, un étrange saisissement fait d'allégresse en la présence de deux styles corinthiens qui élèvent, dans le désert, au ciel leurs figures jumelles, d'une merveilleuse clarté. Mes premiers pas sur l'Acropole me rendirent plus vif ce moment d'extrême jeunesse.

La timidité et la crainte m'avaient longtemps tenu inquiet et suspendu, au pied de la sainte colline. Après plusieurs voyages où je ne pus me surmonter, j'entraï enfin. Je franchis le seuil de la porte menteuse inventée par M. Boulé et je ne levai les yeux qu'au haut de l'escalier. La première colonne des Propylées se tenait debout devant moi, toute blanche, toute dorée, comme une jeune femme enveloppée, moulée dans un grand voile transparent dont on ne sait pas la couleur.

Elle montait des solides dalles de marbre, ferme sur sa racine, vaste sur sa base puissante : le long de ses côtés, comme des ruisseaux de lumière, les cannelures symétriques retenaient, emportaient, élançaient mon regard, l'entraînaient dans le libre élément aérien, où baignait le haut de cette belle chose misérablement dévastée. Il fallut peu de temps pour prendre exacte connaissance de la silhouette divine et souffrir avec elle, avec tout le sage univers, des barbaries qui l'ont tronquée de son sommet, de son chapiteau, de sa tête enfin, et du fardeau léger que portait cette belle tête aujourd'hui couchée sur le sol : il ne fallut, dis-je, qu'un très petit instant. Ce regard à peine jeté donna la persuasion que cette ruine charmante m'était une sœur éternelle, et que peut-être elle attendait ma

<sup>2</sup> *De Natura rerum* I, 6. Hymne de Vénus.

<sup>3</sup> Page 42 de *Jean d'Agrève*, par le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé, édité chez A. Colin en 1897 ; paru d'abord dans la *Revue des deux mondes* en 1896.

consolation. Oserai-je dire ce qui suivit ? Pourquoi non, si j'osai le faire ? Sur cette première colonne des Propylées, j'entourai de mes bras l'espace que je pus tenir et, inclinant la tête, non sans pudeur à cause d'une troupe d'Américains qui approchaient de ce côté, prenant grand soin que l'on me crût en train de mesurer une circonférence, avec un chaste élan de pieuse passion, je la baisai comme une amie.

Lucien a raconté une histoire assez ressemblante à ce baiser sur la colonne, quoique un peu plus vive sans doute<sup>4</sup>, à propos de la statue de Vénus à Cnide. C'est que l'agenouillement, le baiser, délicieuses figures de la prière et de l'amour, sont les seules choses permises devant la perfection. Mais il est infiniment malaisé de s'exprimer sur le papier ou de le traduire en discours. Ce sentiment défie les paroles. Il est si fort qu'il jette dans l'idée de mourir. Sans doute la raison vient à point pour nous tirer de peine, et tout le mal qu'elle se donne pour débrouiller, percer, et éclairer de sa merveilleuse lumière le monde confus du plaisir nous rend le goût de vivre, et nous trouvons en elle, avec une autre ardeur, un second genre de délices. Nous en venons à honorer notre volupté presque autant que nous la goûtons.

La réflexion nous montre que jamais un tressaillement plus généreux ne se fit ni ne se fera au fond de nos entrailles. Dans la plupart des autres lieux, cette raison contribuait à nous faire éprouver l'amertume de vivre et ce qu'il y a de honteux ou de triste dans la condition d'homme ; elle nous montre, cette fois, la noblesse du genre humain, et aussi sa propre noblesse, car l'intelligence de la beauté supérieure est bien le plus haut des exercices de la raison, et il n'y a rien dans cette faculté que d'humain ; l'animal n'y pénètre pas.

Mais ici encore l'enthousiasme se réfugie volontiers dans une espèce de grand silence

---

<sup>4</sup> Lors de la réécriture de ce texte, Maurras met davantage en valeur la singularité de son expérience. Il déploie ce baiser au long des chapitres sur « Athènes antique » et ne la relativise ni par rapport à Collignon ni par rapport à Lucien.

contemplatif. On est découragé par l'afflux des pensées, la difficulté de les mettre dans un ordre qui ne soit pas indigne du sujet, et l'effort incessant que demande la réflexion. On se surprend à souhaiter l'âme d'un poète lyrique, en même temps que d'un philosophe ou d'un fondateur de religion. Finalement, on n'écrit pas, ni on ne parle. On se fait le captif, l'esclave volontaire de ces belles pensées si rebelles à l'expression. Leur compagnie est consolante. Parce qu'il n'entreprend rien sur leur liberté, elles soutiennent et caressent leur ami ; elles l'assistent dans ses travaux, les lui embellissent : soit qu'il dresse un simple catalogue, soit qu'il rende compte de son voyage, elles imprègnent de leur chaste présence les mots arides et exacts dont il se sert, et elles y répandent un peu de leur âme légère. Cela ressemble au vent qui jette des hauteurs du Musée jusqu'à la colline des Nymphes, quand vient le soir, l'odeur du miel sauvage, je ne sais quoi d'âpre, de diffus et de délicieux.

C'est un nouveau plaisir que cette confuse présence. C'est une nouvelle raison de ne point tenter de marquer trop précisément ses idées et ses sensations de l'art athénien. Comme, encore une fois, je comprends bien M. Maxime Collignon, de s'être dérobé, autant qu'il l'a pu, au devoir qui lui incombait ! S'il est permis de comparer à un voyageur comme lui, si plein de science, un autre voyageur qui n'abondait que d'ignorance, je rappellerais, le lecteur s'en souvient peut-être, que, de mes lettres d'Athènes ni des impressions athéniennes que je rédigeai à Paris, aucune ne livra rien qui eût trait aux cinq merveilles de l'Acropole (j'appelle ainsi les Propylées, l'édicule de la victoire, l'Erechteion, le divin Parthénon et le Musée blotti dans un pli de la roche) ni non plus à cet incomparable Musée national qui, dans Athènes même, presque au bout de la rue Patissia, garde tant de trésors. Cependant, durant près d'un mois je n'ai pas manqué d'aller faire mes dévotions chaque matin sur l'Acropole et, chaque après-midi, au musée de Patissia. Visite[sic] trop courtes, puisque chaque nuit le sommeil, dans mes divers logis d'Athènes,

me ramenait au pied des Hygies, des Hermès, des Victoires et des Pallas que j'avais adorés le jour. Certes, un aiguillon me sollicitait bien à répandre ces rêveries. Qui me tenait ? Je crois que c'était la timidité. Comme il est plus versé que moi dans les belles choses d'Athènes, M. Maxime Collignon ressent donc, à les commenter, plus de pudeur.

## II

Aujourd'hui, je serai cynique et je déchirerai tout le voile de mon plaisir. J'imiterai ces petits enfants pleins d'insouciance que la porte d'un Musée n'intimide pas. Ils y entrent avec une audace ignorante. Si le Musée est en plein air, ils jouent dans ce jardin comme dans la cour de l'école. Les bustes graves et hautains, les fines statures divines sont les témoins de leurs parties. Il est vrai que jouer, sourire, converser en buvant, tout oser, ne rien craindre fut le passe-temps de la Grèce. Ses propres dieux lui en donnaient l'exemple. Faisons comme elle. Voici les plates-bandes de M. Collignon. Voici son livre, deux volumes d'une belle couleur vert-pré. Jouons-y à notre plaisir. L'auteur froncera les sourcils. Jouons tout de même.

Notre musée du Louvre, surtout peut-être dans la section de sculpture, et de sculpture antique, offre, au premier regard, l'image du plus abominable fouillis. Non que l'ordre y fasse défaut. Seulement la clef de cet ordre n'est pas mise en la main de tous. Au contraire, un enfant, un ignorant, introduit dans l'un des trois musées d'Athènes (je songe aux deux musées placés sur l'Acropole presque autant qu'au musée de la rue de Patissia) n'a qu'à regarder devant soi, non seulement pour se réjouir de tant de beautés amassées, mais encore pour comprendre, classer, dater et raisonner ses différentes impressions. Une promenade dans ces divers endroits tient lieu de lectures immenses. On y voit, toute vive, l'histoire de l'art du sculpteur chez les anciens Grecs. L'ordre est si beau que le spectacle se passe de tout commentaire. Ici, revenu dans ma chambre, je sens très vivement l'utilité, je

dirai même le bienfait d'histoires telles que celle qu'a écrite pour nous M. Collignon. Dans les musées d'Athènes je n'ai pas senti une seule fois ce besoin.

L'honneur de ce bel ordre appartient paraît-il à M. Cavvadias, éphore général des antiquités du royaume hellénique : M. Salomon Reinach l'en a loué, avec une grande chaleur. On murmure à Paris que le complimenteur ne louait que lui-même. M. Reinach ayant été le conseiller, et même, dit-on, l'assistant et l'inspirateur de M. Cavvadias. Pensez, ce que vous voudrez de ce bruit fâcheux. Je n'y prêterai qu'une attention médiocre. Car pourquoi, je vous prie, un Athénien de bonne race n'aurait-il pas suffi à classer les antiquités de sa patrie, sans qu'on lui donnât pour second ou pour maître un israélite ?

Le visiteur de ce Musée de Patissia, qui est le mieux rangé peut-être de l'Europe, ne doit point, en entrant, regarder à gauche ni à droite ; mais, le vestibule franchi d'un pas rapide, il pénétrera tout d'abord dans la salle du fond. Cette salle et les salles qui suivent contiennent le dépôt des antiquités mycéniennes. Là revient l'âme du bon vieux docteur Schliemann, âme naïve, enthousiaste, forte et voisine de la démence : cet explorateur mecklembourgeois était si disposé à tout admirer de la Grèce homérique et préhistorique qu'il en vint (les dieux lui pardonnent !) à préférer très haut les premières bagatelles historiées par des espèces de sauvages, habitants du sol de la Grèce vers les XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> siècles avant notre ère, aux ouvrages parfaits produits mille ans plus tard dans le plus bel âge des Grecs.

Jouons. C'en est l'endroit. Les salles mycéniennes, qui furent les témoins ou plutôt les objets de tant d'illustres controverses, sont bien disposées pour les yeux et pour l'imagination. À considérer les vitrines, dont M. Collignon analyse le contenu, il est possible de tout rêver et de tout sentir. Aucune matière n'est plus molle, ni plus capable de prendre mille figures. Mon impression, s'il faut la dire, fut d'abord que j'entrais dans une annexe athénienne du musée du Trocadéro.

À bien des pages de mes notes, je retrouve dénoncées et presque flétries, avec une abondance singulière de points d'exclamations, ce que je nommai les sauvageries de Mycènes. Cette colère avait deux causes. Il faut d'abord considérer que, dans ces visites, j'arrivais de considérer soit quelque fragment de la frise du Parthénon, qui est ce que les hommes ont donné de plus admirable, soit même, ouvrages moins sublimes peut-être, mais tout aussi parfaits, les métopes brillantes, sous les bouquets de boutons d'or qui ont fendu les joints du marbre, du Temple de Thésée. Je me sentais de plus baigné de l'air d'Athènes ; chaque soir une page de Thucydide<sup>5</sup>, d'Aristote ou de Xénophon, un chœur d'*Œdipe* ou d'*Antigone* rafraîchissaient en moi le sens de la raison gracieuse et de l'énergie mesurée avec une noble grandeur. Des ébauches, même fort bien conduites, mais qui dataient d'une époque préhomérique, devaient dans une telle atmosphère déconcerter un esprit ainsi échauffé.

Autre cause d'impatience. La vogue vraiment incroyable de l'art mycénien chez les professionnels de l'archéologie grecque. Assurément, cette vogue s'explique, car tout s'explique, et je conçois quel grand intérêt, bien fait pour émouvoir, offraient à la curiosité du monde savant ces nouveautés soudainement mises au jour, et dont quelques-unes, antérieures à telle convulsion fort ancienne d'un îlot volcanique, remontent peut-être au vingt et unième siècle, à l'an 2000 avant Jésus-Christ. Mais il faut remarquer que la science est vieille ; c'est une personne blasée. Pour ma part, ma curiosité toute fraîche, alimentée par l'inépuisable trésor de mon ignorance, goûtait le même sentiment de fraîche nouveauté devant la *Victoire renouant sa sandale* ou l'*Amazone* d'Épidaure que devant ce feuillet d'or battu, chargé d'ornements primitifs et nommés par Schliemann Masque d'Agamemnon. Entre deux nouveautés aussi puissantes et fortes l'une que l'autre, mon cœur ne voulait pas se laisser détourner ; il

courait droit à la plus belle et me faisait mépriser l'autre avec de grands serments.

Je ferai un dernier aveu. Nos mycénistes m'avaient agacé profondément par les comparaisons qu'ils ne cessent d'établir entre l'art mycénien et l'art homérique. Je m'explique très mal ; c'est qu'eux-mêmes s'expliquent infiniment plus mal encore. On rencontre dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* des échos évidents, mais lointains, des réminiscences précises, mais fort altérées par les siècles, de la civilisation encore élémentaire, mais forte et opulente, que les Achéens avaient développée dans la Grèce continentale et dont leurs descendants, fuyant devant les Doriens héraclides, avaient rapporté le trésor, plus ou moins complet, dans la Grèce insulaire et la Grèce d'Asie. Homère, infiniment postérieur à ces translations historiques, ne connut que les derniers débris de l'art mycénien, ceux que gardaient encore l'industrie de son temps ; et il savait par tradition qu'une ère de richesse inouïe avait jadis régné dans Mycènes « où l'or abonde » (*polychrysoio Mycènès*), dans Argos, dans Tirynthe<sup>6</sup>, et les diverses capitales des rois grecs ligués contre Troie. On peut tirer de ces poèmes des témoignages très certains sur les métiers contemporains de l'âge homérique ; M Helbig a même écrit, de ce point de vue, sur l'*Épopée homérique*, un livre de grande valeur. Et l'on doit dire aussi que le premier noyau des *sujets* de l'*Iliade* et l'*Odyssée* doit être placé à l'époque de la prospérité mycénienne. Tous ces points sont hors de conteste. Mais on va plus loin quand on ose proprement appeler mycénien l'art homérique, c'est-à-dire, je pense, l'art du poète Homère.

Qui traverse les galeries où sont offertes au regard « les sauvageries mycénienes » ne peut se rappeler une thèse aussi basse sans aussitôt en ressentir comme une colère sacrée. On sera sage de ne point alléguer que personne n'a pu rien penser de tel : la thèse, au contraire, est courante ! Toutes les plumes érudites ne manquent pas d'en fleurir leurs dissertations. Bien avant que Schliemann ouvrit le sol de l'Argolide et de

<sup>5</sup> La graphie de l'article donne « Thucidyde ».

<sup>6</sup> On lit dans l'article « Tyrinthe ».

la Phrygie, l'auteur des *Poèmes barbares*, M. Leconte de Lisle, nous avait donné une adaptation véritablement mycénienne des poèmes d'Homère : après les découvertes d'Hissarlik<sup>7</sup>, les Universités française, allemande et anglaise (surtout française, hélas !) n'ont pas manqué de jeunes cuistres pour crier à la merveilleuse confirmation des vues du génie. La barbarie d'Homère était enfin un fait acquis à la science.

Certes, l'on a peut-être exagéré, au dix-septième siècle, l'art d'Homère. L'état dans lequel les poèmes nous sont parvenus, et la langue, parfois un peu roide et gênée, ne permettent pas de placer *Illiade* et *Odyssée*, pour l'achèvement et la perfection, près des ouvrages de Sophocle, qui représentent le point de maturité de la poésie grecque. Et pourtant, quelle perfection dans cette fraîche fleur, encore prisonnière de son premier bouton ! Quelle grâce et quelle harmonie continues dans les mœurs comme dans le style, dans le sentiment et le caractère comme dans le langage ! Quelle perfection de sagesse dans ces figures si vivantes ! Mme Dacier et Fénelon ne sont pas les seuls qui aient cherché dans Homère de grandes leçons de morale et de politique, en même temps que le grand modèle de la générosité naturelle et d'une conception vraiment humaine de la vie. Platon l'avait fait avant eux. Je suis sûr qu'ils seront encore suivis par bien des sages. On pense autrement aujourd'hui, par un effet de la décadence du goût. Mais une telle décadence n'est pas éternelle.<sup>8</sup>

L'art d'Homère vaut qu'on l'étudie en lui-même. Il importe peu que les objets de ses descriptions ressemblent aux objets déterrés ici ou là. Il ne s'agit point de savoir comment s'adaptait le timon au char ou comment

s'attachaient les courroies au brodequin dans les récits d'Homère, mais bien de quelle façon se constitue la phrase homérique, comment s'exprime le sentiment homérique, et quelle est donc, au juste, la beauté homérique : à voir ces derniers points, l'on s'aperçoit qu'il faut déjà vénérer, dans ces vieux poèmes<sup>9</sup> d'une élégance si accomplie, un chef d'œuvre de l'esprit humain<sup>10</sup>.

Les personnes entichées de l'esprit évolutionniste et d'une espèce de mysticisme historique que l'on n'a pas encore nommé se sentent prises, à cette idée, d'une espèce d'angoisse. – Comment, se récrient-elles, une époque si arriérée dans l'art industriel a-t-elle pu donner un modèle d'art poétique ? Ces gens-là pensent que le monde va toujours à pas régulier comme un gros de soldats prussiens. Les industries, les arts plastiques, la poésie et l'éloquence doivent s'avancer parallèlement, faute de quoi l'on nie tout progrès partiel. Le moindre regard sur l'histoire fait bien sentir l'absurdité de toute idée de ce genre. Que l'on compare seulement le pinceau, merveilleux sans doute, mais gêné et maladroit encore, du vieux Giotto, aux libres paroles de Dante : on comprendra peut-être comment Homère est né sans doute parmi des primitifs ignorants, des céramistes grossiers et des statuaires trop simplificateurs.

Ce doux Homère incorporé de force à la barbarie mycénienne suffisait, on le voit, à me rendre fort odieux ce coin du musée de Patissia. Je nourrissais là-contre un dernier grief. Le soir même de mon arrivée, le grand théâtre d'Athènes avait donné, avec un luxe merveilleux et un zèle touchant, une représentation d'*Antigone*, organisée par

---

<sup>7</sup> Hissarlik est le nom de la colline fouillée par Schliemann, en Asie Mineure, et identifiée par lui au site de Troie. Collignon en parle en détail au début de *l'Histoire de la sculpture grecque*.

<sup>8</sup> Parmi les profondes modifications survenues entre l'article et le recueil, notons que ces deux derniers paragraphes ont été retirés, alors qu'ils comportent des allusions significatives à Leconte de Lisle, l'université, Mme Dacier et Fénelon, et comportaient une métaphore de fleur.

---

<sup>9</sup> Maurras emploie ici une orthographe archaïsante « poème », alors qu'il écrit « poëme » partout ailleurs. Il conserve cette orthographe dans le recueil de 1901 avant de la normaliser en 1912 : ne peut-on y voir une insistance, sur la vieillesse de ces poèmes qui n'ont plus rien à voir avec les poèmes présents, au point qu'on ne peut les appeler du même nom ?

<sup>10</sup> La réécriture est plus ambitieuse : les poèmes d'Homère ne sont pas seulement un « chef d'œuvre de l'esprit humain », mais ils deviennent « le premier titre du genre humain à l'humanité ».

l'Université hellénique, conduite par le savant professeur Mitriotis, dont la renommée est européenne : or, à ma grande horreur cette scène où le vers de Sophocle allait triompher avait reçu une colonnade mycénienne. Au lieu du style dorique noble, majestueux et fort, dont la base, conformément à la nature et à la raison, se trouve plus épaisse que la partie supérieure, j'avais eu sous les yeux des couples de colonnes formées à la mode de l'Égypte ou de l'Assyrie, adoptée à Mycènes, et qui sont l'inverse parfait du dorique, puisque leur pointe est, au contraire, retournée vers le sol. Que l'histoire du théâtre ou que le milieu légendaire de la fable thébaine justifiât une pareille mise en scène, je me gardai, comme d'une insulte à Sophocle, d'en faire le moindre examen ; je m'en fus, maudissant l'archéologie et Schliemann, et Mycènes, et le manque de goût familial aux cuistres, bien convaincu que la représentation n'aurait pas lieu et que la pièce ne serait jamais jouée, aucun vers du poète de la logique naturelle ne pouvant résonner entre des colonnades dont les styles étaient mis sens dessus dessous !

*(À suivre).*

FEUILLETON DE LA *Gazette de France*  
DU DIMANCHE 24 JANVIER 1897<sup>11</sup>

---

LE JARDIN DU MUSÉE  
À propos de  
L'HISTOIRE DE LA SCULPTURE  
GRECQUE  
DE M. COLLIGNON – Paris – Firmin  
Didot, 2 vol.

---

On a lu, voici quinze jours, quelle grande colère m'avait donnée, le printemps dernier, devant les chefs-d'œuvre de l'art attique, l'excès d'admiration ou d'attention que l'on accorde aux ouvrages mycéniens. Sur cet excès, mes sentiments ne se sont pas modifiés à la réflexion. Il y a là de quoi s'indigner et de quoi sourire. Un jeune professeur journaliste parlant, l'autre soir, de la sculpture gréco-latine manifestait à cet endroit le plus vif dédain : ce qui n'eût pas été tout à fait incompréhensible s'il n'eût joint au dégoût pour « les sales Latins » un peu d'esprit critique devant les produits parfois informes et souvent barbares des statuaires et des ornemanistes de Mycènes. Il admirait ceci sans aucune réserve, ainsi qu'il détestait cela, tel étant le goût à la mode.

Ne suivons pas la mode, ou, du moins, vérifions-la. Il s'agit de notre plaisir. Quand nous restons indifférents devant une œuvre, ne feignons pas la volupté. Laissons ce genre de grimaces aux badauds et aux courtisanes. Et lorsque quelque objet nous plaît, prenons le soin d'examiner si, d'aventure, il ne plaît point à quelque partie basse, ignorante ou grossière de notre esprit et de notre goût.

Ce que l'on peut dire de mieux sur l'art mycénien est de deux sortes. D'abord, il y faut distinguer. L'époque mycénienne ne comprend trois siècles à tout le moins ; si même on y rapporte les objets découverts dans les cendres de Théra, il faut admettre un laps de près de huit siècles, durant lesquels les arts plastiques purent croître et décroître, fleurir, mûrir et décliner à plus d'une reprise. Il n'y a que les évolutionnistes, les progressistes et les sots pour croire au développement régulier de l'esprit humain. Non seulement, les Achéens antérieurs au retour des Héraclides durent procéder, comme toutes les races, par tâtonnements, par reprises, s'instruisant à l'expérience, mais aussi oubliant parfois ce qu'ils en apprenaient ; mais, de plus, comme ils n'étaient pas formés en corps de nation et, malgré la mer ne communiquaient pas avec une aisance parfaite, le degré de science, d'expérience et d'habileté chez leurs ouvriers était aussi fort variable d'un lieu à un autre et, par exemple, des campagnes de l'Ionie à celles du Péloponèse ou aux roches volcaniques de l'Archipel.

Cette première réserve faite, il faut céder aux amateurs d'archéologie que ces Grecs primitifs, ces Grecs barbares ou sauvages, ces Grecs tout imprégnés d'odieuses réminiscences asiatiques et égyptiennes, ces Grecs qui semblent encore dénués de figure grecque ne prêtent pas toujours à rire ; à considérer leurs travaux, on ne songe pas toujours aux antiquités mexicaines ou guatémaliennes du musée du Trocadéro. Leurs monstres, leurs chevaux, leurs bonshommes de terre crue, dont quelques uns rappellent, à la première vue, ces monstres, ces chevaux et ces bonshommes de pain d'épice qu'on peut admirer dans nos foires, il les faut regarder de près. Un détail de la ligne, un trait de l'imagination, une particularité du travail frappent, étonnent, et retiennent par ce qu'on y trouve d'exquis. Il faut bien alors reconnaître le pouce ingénieux, l'ongle habile et subtil du peuple enfant qui sera un jour le meilleur ouvrier de la terre ; on soupçonne même, à certaines

---

<sup>11</sup> Article paru le lundi 25 Janvier 1897.

indications, qu'il pourra devenir le plus intelligent, le plus raisonnable, le plus raisonneur des artistes.

Encore une fois, je ne concevais pas ces soupçons ni ces espoirs rétrospectifs dans mes diverses promenades au musée d'Athènes, et c'est par le livre de M. Maxime Collignon, par les belles gravures dont on a illustré ce livre, que j'ai rectifié quelques uns de mes sentiments. La chasse au lion incrustée sur un poignard du quatrième tombeau ouvert à Mycènes est d'un mouvement admirable<sup>12</sup> ; la tête du taureau étoilé d'argent et d'or, retrouvée au même endroit par d'Schliemann [sic], est presque belle ; on n'en saurait en nier le grand caractère<sup>13</sup>. Et si les « masques » sont hideux, qui peut refuser d'admirer les taureaux sauvages et les taureaux domptés qui figurent sur les vases de Vaphio ?<sup>14</sup> Comme le dit excellemment M. Collignon, les artistes orientaux n'ont rien donné de supérieur ; peut-être même les maîtres phéniciens et assyriens sont-ils déjà vaincus par leurs élèves de la Grèce primitive. Pour la justesse, pour un air de grâce et de liberté naissante, de telles œuvres sont voisines de la perfection, elles souffrent aisément la comparaison avec certains essais curieux des ouvriers d'Égine et d'Athènes au commencement du VI<sup>e</sup> siècle. Si les vases de Vaphio sont de la fin de l'ère mycénienne, on peut penser que sans l'invasion dorienne la plus belle saison de l'art grec serait sans doute née trois ou quatre siècles plus tôt.

M. Maxime Collignon ne croit pas que cette invasion ait mis fin brusquement à la civilisation de Mycènes ; elle en aurait plutôt ralenti, appauvri et finalement tari la sève nourricière. Les indigènes émigrèrent ; ils coururent les îles, se fixèrent çà et là dans l'Asie mineure, dont ils colonisèrent quelques points où les races grecques

---

<sup>12</sup> Page 25 et 26 de l'*Histoire de la sculpture grecque*, volume 1.

<sup>13</sup> Page 27 et 28, idem.

<sup>14</sup> Les vases de Vaphio représentent pour Collignon un point de perfection de l'art mycénien, comportant des représentations plus proches de la nature que les œuvres sous influence orientale, ce qui prouve leur caractère indigène (p. 49).

n'étaient pas encore installées. Bien des inventions se perdirent dans ce voyage. Il fallut construire des villes, instituer des mœurs nouvelles, et faire face à des besoins qu'on ne connaissait pas. D'autre part, dans la Grèce propre, il fallut que les Doriens venus du nord eussent le temps de se polir au voisinage des autochtones, sous un ciel plus clair et plus doux. Comptez enfin que le génie imperturbable et presque immobile devait revenir « féconder » l'esprit de cette Grèce repeuplée et renouvelée. Cela prit bien deux ou trois siècles jusqu'à la naissance d'Homère.

\*\*\*

J'ai l'habitude de passer le plus rapidement possible sur ces deux ou trois siècles-là. Intéressants pour les historiens et les curieux, ils ne disent rien à celui que seule passionne la beauté achevée. Après tout, pense-t-on que ce soit la passion sénile ou puéride de l'archéologie qui nous guide si pieusement vers la Grèce ? À ce point de vue de l'archéologie, la Grèce nous paraît tout juste aussi curieuse que la Chine ou le Pérou. Nous n'allons point en Chine ni au Pérou, et nous n'avons aucune envie d'y aller. Ce qui nous mène en Grèce, c'est le double désir, philosophique, de connaître et d'étudier cette glorieuse institutrice du genre humain et, esthétique, de trouver en elle les types d'une perfection universelle ou, pour ainsi dire, éternelle. On cherche donc en Grèce ce qui lui donna la primauté sur le monde antique et moderne, ce par quoi elle se distingue et qui fait qu'elle est entièrement elle-même.

Or, cette période de grécité proprement dite, ou d'hellénisme pur, ne dure pas plus de trois ou quatre siècles. On en fixe le début au VI<sup>e</sup> siècle, lorsque, en Attique et dans les îles, tout est oublié, transformé et humanisé des rigides leçons venues de l'Orient, et qu'appuyés sur une tradition toujours embellie et accrue, non moins sûrs de leur propre force, dont ils avaient le sentiment, les artistes cherchèrent dans la nature de beaux modèles à surpasser<sup>15</sup>. Courte et exquise, telle fut cette période, sur

---

<sup>15</sup> Aristote.

laquelle tout homme est forcé de lever les yeux, s'il se soucie de régler sa vie intellectuelle. Mais la Grèce épuisée par les guerres intérieures, s'éteint lorsque l'Asie, vaincue par Alexandre, communique à ses conquérants, non les types d'un art nouveau, mais un état d'inquiétude, de fièvre et de mollesse qu'entretint désormais l'usage des religions de l'Orient. Adonis et Mitra décomposèrent le monde ancien. Qu'on ne dise pas que les artistes grecs surent alors helléniser ces figures étrangères ; car vraiment ils n'y réussirent qu'à demi. Ce calme d'imagination, cette sérénité de pensée, qui ne dessèchent ni la passion ni la verve, mais règlent l'une et l'autre et leur impriment une fraîche immortalité, ces caractères de raison et de puissance, qui sont le propre de la Grèce, ont disparu ou se sont affaiblis dans les œuvres grecques ; ces œuvres-là ne sont donc grecques qu'à demi et nous pouvons donc le négliger comme on fait des copies comparées à l'original.

\*\*\*

Quiconque fixe sa pensée sur ces originaux est même porté au dédain, presque au dénigrement, pour les ouvrages des époques primitives ou de décadence. Si l'espace ne me manquait, j'essaierais de vous conter comment je me sentis aussi injuste pour les sculpteurs d'Égine que pour les potiers et les forgerons mycéniens. On a trouvé en 1886 dans les substructions de l'Acropole quatorze statues faites d'un marbre brillant et coloré, et on les a placées debout dans une salle du musée de l'Acropole : j'avais coutume de franchir presque en courant, comme pour éviter un spectacle désagréable, la salle des quatorze prêtresses d'Athéna. Leurs yeux bridés comme dans les visages mongoliques, leurs narines et leur front bizarres, enfin cet étrange sourire appelé autrefois sourire éginétique (sans doute parce que les statuaires d'Égine furent les premiers à l'effacer de leurs ouvrages), ce sourire uniforme, et sans fin, sur des joues luisantes et polies comme de l'ivoire me causaient une espèce d'indignation et me faisaient fuir. Ne trouverais-je pas, en bien cherchant dans mes papiers, le brouillon d'une lettre à

l'éphore général des antiquités athéniennes, M. Cavvadias, sur le tort que faisaient selon moi à tant de chefs-d'œuvre ces idoles d'une Athènes préhistorique ? J'étais sincère. Les quatorze prêtresses m'irritaient, surtout par l'appareil de leur toilette ; il m'était, à la vérité, impossible d'y reprendre ni l'élégance, ni la finesse, ni l'habileté souveraine dont l'ouvrier en avait rendu le moindre pli : tout palpite, tout vit, tout tourne avec une lente mollesse sur la poitrine et sur les flancs des statuettes ; de même, dans les chevelures, la perfection minutieuse du travail semble le disputer à la riche et subtile complication des coiffures copiées par le statuaire.

- Mais quoi ! me disais-je en courant, l'Athènes des Pisistratides, cette Athènes qui vit la première édition critique d'Homère, fut donc une Athènes sans goût ? Les dames y allaient, chargées d'ornements ridicules ? Elles n'entendaient rien au précepte de Fénelon, qui veut de chastes robes, toutes simples, appliquées bien exactement sur des formes pures, comme il semble qu'on en ait fait à l'époque de Phidias ? Que tout ce luxe est fâcheux !

Et je comparais ce faux luxe à celui de tel débris mycénien, sur lequel on peut distinguer que les personnes contemporaines des morts déterrés par Schliemann portaient, quinze siècles avant Notre Seigneur, trois rangs de volants à leurs jupes !... Puis, considérant l'œil bridé des quatorze prêtresses du premier Parthénon :

- Hélas ! disais-je, qui m'ôtera de là ces Chinoises !

\*\*\*

À plus forte raison eus-je de la difficulté, lorsque je visitai le Musée national, à bien prendre au sérieux ces pierres à peine dégrossies qu'on est convenu d'appeler, par abus de langage, des *xoana*. Le véritable *xoanon*, sorte d'idole primitive, fut taillé dans le bois, ainsi qu'en témoigne l'étymologie. Les *xoana* de pierre ne ressemblent pas mal à la silhouette de quelque informe contrebasse. Peu à peu, après mille hésitations lointaines, une tête parut, les bras, les jambes se marquèrent, sans trop se séparer ni même s'éloigner du tronc. Puis, un grossier équarissage [sic] acheva l'apparence

humaine. M. Homole a trouvé à Naxos une de ces ébauches. Plus tard, et sans doute, sur les modèles égyptiens, ces figures rigides esquissèrent un mouvement, qui devint bientôt, malgré la grossièreté ou l'absence de l'art, des sortes de choses vivantes dont s'émerveillaient les populations. Quand le crétois Dédale eût rapporté d'Égypte ces premières formes en marche, le Grec, encore naïf et né malicieux pourtant, inventa de les attacher pendant la nuit de peur qu'elles ne fussent.

Ce jeune peuple grec, étant un grand observateur, joignit au mouvement des figures égyptiennes la science du modelé. Il fit se bomber, se creuser comme la paroi d'un beau vase, comme la quille d'un navire, la fleur de la poitrine humaine, ciselée avec volupté<sup>16</sup>. Lorsqu'il eût remplacé la pierre par le marbre, ce qu'il fit de plus beau, et le plus vite, fut peut-être cette poitrine. Je me souviens d'une figure d'homme, un Apollon peut-être ou une dédicace à Apollon, qui est au musée de la rue de Patissia ; c'est un objet presque informe pour tout le reste, épaules trop carrées, bras anguleux, visage à l'état d'ébauche grossière ; mais, de la naissance du cou, à la pointe des seins, quelle série de plans légers, exécutés avec une attention, un art et un goût charmants, avec une précision voisine de la science ! Ce n'est certes pas un bel objet que l'on montre là. Mais c'est un précurseur, un annonciateur de la beauté prochaine.

\*\*\*

Ainsi les salles archaïques, au musée de Patissia, réussissaient à me retenir quelquefois ; c'est que l'on y saisit très clairement les transitions du type amorphe au type déterminé et pur. Mais, je vous prie, dans le musée de l'Acropole, quelle transition imaginer de la salle sixième à la salle septième ? On rencontre dans la première ces dames de type mongol, chargées d'ornements inutiles, toutes couvertes de cadenettes et de bijoux, si barbares enfin qu'il serait permis de les

---

<sup>16</sup> Le motif de la fleur était déjà dans les articles avant la mise en recueil.

prendre pour des poupées persanes ou médiques, chargées de représenter en scènes muettes les rôles d'Atossa et de ses confidentes dans les *Perses* d'Eschyle ; et voici que la salle suivante s'illumine de la première merveille de l'atticisme... Vraiment, pour l'essentiel, ceci semble tout à fait sans rapport avec cela ! On me dit bien qu'au maniérisme de ces poupées s'est venue ajouter la gravité des œuvres que façonnaient, vers cette époque, Argos et Sycione : mais, outre que la combinaison n'est pas sûre, que les intermédiaires invoqués prêtent au doute, le fait même d'une telle combinaison est à lui seul très merveilleux. L'explication, si on l'admet, n'explique rien. Je suis plutôt tenté de voir ici ce que l'on nomme, chez mes amis les philosophes, un commencement absolu. Ici, dans ce bel ouvrage de marbre, tête d'éphèbe pensif et même un peu triste, l'homme a fait un ordre nouveau. Je suis tenté d'écrire qu'il a créé.

Comment vous décrire cela ? En copiant le catalogue ? « 689. Tête archaïque de jeune homme découverte en 1887, à l'est du Musée, à la place où est bâti le petit musée. Elle se classe parmi les meilleures têtes archaïques d'hommes conservées jusqu'à nous, et ressemble par la disposition de la chevelure à la statue du Musée national, n°45, connue sous le nom d'Apollon sur l'omphalos. » Voilà qui est précis. Ainsi s'exprime M. Cavvadias. M. Maxime Collignon analyse davantage. Il relève sur le grain du marbre des traces de couleur restée fraîche, jaune d'ocre dans les cheveux, rouge aux lèvres, jaune encore au globe des yeux, brun au bord des paupières. Mais tout cela est secondaire. Le même auteur décrit avec soin la coiffure, qui ne laisse pas d'être étrange pour une tête virile ; il nous apprend qu'elle se nommait *Crobylos*. Voilà qui nous fait bien savants. Je préfère à ces renseignements, d'ailleurs profitables, la suite des discours de M. Collignon ;

Quant au visage, quel progrès n'accuse-t-il pas sur celui des têtes précédentes ! Plus de sourire conventionnel, plus de saillie exagérée des yeux. Les traits réguliers et purs, le nez droit, la bouche sévère avec la lèvre inférieure un peu saillante composent un

visage juvénile dont le charme grave nous repose de l'éternel sourire des figures archaïques.

Cela est très bien dit. Cela me donne envie de revoir ce visage gracieux et fort. Mais il est incroyable à quel point la mémoire, fidèle gardienne des sentiments et des pensées, est parfois rebelle à nous rendre exactement les traits d'une figure, même émouvante, même aimée et divine ; j'ai heureusement devant moi la reproduction du chef-d'œuvre, exécutée par les soins des éditeurs de M. Collignon ; j'ai mieux peut-être ; j'ai la photographie de l'ouvrage, donnée par un Athénien. On me pardonnera cet humble aveu, et j'en fais d'avance mes profondes excuses à la maison Didot ; mais, en vérité, rien ne me semble valoir une bonne photographie pour nous rendre l'impression juste d'un original de marbre. Présentée au rayon du jour, la feuille diaphane y devient toute lumineuse et l'on croit voir jouer, sous le ferme trait des figures, cette clarté blanche et brillante qui anime le doux paros.

Même effet, ce soir où j'écris, à la lumière de ma lampe. Le jeune homme songeur qui dut naître bien des années avant que Phidias ne parût, contemporain de la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou des premières années du V<sup>e</sup> avant J.-C., ressuscite à ce clair rayon. Il se réveille devant moi. J'entends quelles pensées doivent circuler dans cette forme parfaite. Elles sont éloquentes. De quelle sorte ? Je puis le dire, il me semble. Cet éphèbe n'est point un amant occupé de nourrir son chagrin, ni un politique méditant quelque grand projet, ni même un sophiste, un rhéteur ou un philosophe mathématique. En même temps que s'abaisse son beau front sous la courbe et comme sous le poids sacré du plus magnifique des crânes, l'oreille, presque aussi écartée que celle d'un faune, se tend ; le nez respire ; l'œil pointe ; l'air du visage et celui de toute la tête semble sonder, mesurer, calculer et évaluer ; enfin les lèvres (c'est bien le plus expressif), les lèvres, qui sont extrêmement rapprochées, la supérieure en retrait, et l'inférieure avancée tout au contraire, les lèvres goûtent et savourent. N'en doutons pas : nous assistons à un effort de sensibilité et d'intelligence critique.

Un politique ou un athlète préparant quelque mouvement effectif, un sage argumentant, un amoureux supputant les risques de son malheur montreraient moins de calme dans un recueillement si profond. Évidemment l'objet du sentiment montré ici passe nos communs intérêts. Ou je me trompe fort, ou le sérieux éphèbe se sent supérieur. Il juge le ciel et la terre.

De là vient peut-être la curiosité qu'il me donne. Mais il retient aussi par d'autres caractères un peu moins incertains. Ce chef-d'œuvre de l'archaïsme athénien a de merveilleux analogues dans l'histoire de l'art. Qui le croirait ? Outre certaines têtes florentines du temps de Giotto, celles-là même dont l'imagination fleurit à son insu les cantiques de Dante, il rappelle aussi un grand nombre de figures de notre sculpture française du Moyen Âge, si improprement appelée gothique... Quand je l'examinai pour la première fois, j'ai tressailli soudain de la même joie inquiète qui<sup>17</sup> devait me venir, le soir du même jour, comme je roulais en voiture dans la direction d'Éleusis et que les vénérables murailles franques de Daphni bâties au temps des ducs d'Athènes, se montrèrent tout à coup au-dessus des arbres. Je crus voir un moment le sol de ma patrie au fond d'une terre étrangère...

Inutile de dire qu'il n'y a pas de grande relation historique à établir pourtant entre telles têtes gothiques et l'éphèbe de l'Acropole. Un grand souci de la nature, un exercice séculaire aux délicatesses de l'art, par là une grande maîtrise, et enfin la profonde gravité de l'esprit devaient suffire à engendrer, même à de très longues distances, l'analogie si parfaite de ces deux arts. Plus on s'en rend un compte exact, plus on en est touché. L'explication ajoute même à l'émotion. Mais il se mêle à cette émotion un regret. On se demande par quelle iniquité de fortunes cet archaïsme attique put mûrir et atteindre à un degré de perfection supérieur et décisif par la naissance et l'influence d'un esprit sublime, au lieu que ce maître souhaité, nécessaire, ce Phidias indispensable

---

<sup>17</sup> Le texte indiquait « que », alors que « qui » a plus de sens.

fut refusé cruellement à notre archaïsme français...

\*\*\*

Telle est la grande mélancolie de l'histoire. Elle institue mille comparaisons jalouses ; elle insinue mille regrets. Craignons d'y insister. Après tout, Phidias n'a pas été perdu pour nous, puisque sa tradition a fini par nous revenir. On ne gardait de lui qu'un nom ou des traces incertaines et inconscientes, quand la lumière de la Renaissance brilla d'abord en Italie. Je ne suis pas de ceux qui regrettent la Renaissance. Toutefois je me réjouis de ce que les fouilles modernes, opérées non à Rome ni dans la grande Grèce, mais dans la Grèce propre, et au sein même de l'Attique, aient révélé enfin la vraie force de Phidias. Elle était, à quelques égards, défigurée par l'Académisme ; une fausse interprétation du génie classique nous représentait comme durci et raidi par la mort ce qui est au contraire, une vie éternelle, une fleur de jeunesse qui ne saurait périr et qui ne tire son auguste expression immobile que de la perfection même, de l'abondance et de la force de son mouvement.

Phidias et les siens, si j'en juge par ce que j'ai vu et senti, ont cherché et trouvé, à force de creuser dans l'étude de la nature, les traits fixes de l'homme, l'aspect durable de la vie.

Donner là-dessus des détails et des raisons serait infini. Et ce serait très malaisé. Personne encore n'a osé entreprendre la comparaison de l'esprit académique avec les traits du nouvel état d'esprit classique qui se dessine parmi nous<sup>18</sup>. D'après les découvertes qui, depuis cent ans, se multiplient, dans tout le monde hellénique, il est devenu difficile d'admettre sans examen tout ce qu'enseigne l'ancienne philosophie de l'art sur l'essence du génie grec et sur les principes du beau ; mais, à la réflexion, on trouve non<sup>19</sup> moins difficile de se tenir à examiner les chefs-d'œuvre de l'époque et de l'école de Phidias comme ceux des autres époques et des autres milieux :

---

<sup>18</sup> Maurras est conscient d'un nouveau, si l'on peut dire, « néo-classicisme ».

<sup>19</sup> Le journal n'est pas clair à cet endroit.

indépendamment de l'immense influence historique de ces chefs-d'œuvre, on reconnaît peut-être en eux quelque chose de plus. Le soin même que l'on a pris (Taine dans sa *Philosophie de l'art*, M. Boutmy dans sa *Philosophie de l'architecture en Grèce*) de courber ces ouvrages aux règles de la loi commune ne sert qu'à mieux montrer qu'ils ne s'y courbent pas et pour quelle raison.

J'ai relu, ces temps-ci, comme tout le monde, le beau livre de M. Boutmy, publié, avec une intéressante préface sous un titre nouveau, *Le Parthénon et le génie grec*. De dire convenablement à quel point cette lecture m'a été profitable, c'est ce que je n'essaierai pas. L'objet passe trop mon pouvoir, quand j'y mettrais tout un article. Mais ce beau livre est si lucide qu'on ne peut le lire une fois sans en distinguer le vice fondamental. M. Boutmy s'efforce avec ingéniosité, éloquence, science, quelquefois avec profondeur, de rattacher l'œuvre des architectes et des sculpteurs du Parthénon au tour d'imagination d'hommes déterminés, vivant à un certain moment dans un certain pays. Je dirai qu'il y réussit. Ce qu'il affirme est vrai. Oui, par sa structure comme par son ornement, le Parthénon est chose essentiellement athénienne. M. Boutmy, sur cet article, doit avoir gain de cause. Il a raison. Où il se trompe ; c'est où il tend à nier, (lisez bien ses dernières pages) que cet édifice athénien soit aussi, l'expression parfaite de la pensée du genre humain, supérieure aux variations des temps et même, dans quelque mesure, des lieux. Il se trompe, et il a lui-même assemblé les arguments propres à faire éclater son erreur ; il s'est réfuté dans le chapitre admirable où il a fait sentir que, justement, le trait particulier de l'Athénien était de posséder, à un degré de force extrême, ce qu'il y a de plus général chez les hommes, ce que changent le moins l'histoire et la géographie, à savoir la raison puisque c'est à notre propre [sic] et qui nous distingue des bêtes. « Ce peuple d'hommes d'élite », comme Lamartine nomma les Athéniens, avait cela de distinctif ; il prenait plaisir à concevoir des relations stables, permanentes, essentielles. Cet esprit si philosophique, c'est-à-dire si prompt à concevoir l'universel,

pénétrait tous ses arts, principalement la sculpture, la poésie, l'architecture et l'éloquence : si bien qu'en cédant à son penchant préféré, il se mettait par là en communion étroite avec le genre humain. À la bonne époque classique la particularité dominante de tout l'art grec, c'est seulement l'intellectualité ou l'humanité. Et, par-là, les merveilles qui ont mûri sur l'Acropole sont devenues le bien commun, le modèle commun et l'aliment commun : le classique, l'attique est plus universel et plus cosmopolite<sup>20</sup>, à proportion qu'il est plus sévèrement athénien, athénien d'une époque et d'un goût mieux purgés de toute influence étrangère.

\*\*\*

Ces réflexions suffisent bien à justifier le principe des humanistes de la Renaissance, dont elles excusent même, en quelque sorte, jusqu'aux abus et aux erreurs. Elles fondent, de plus, notre Renaissance future qu'il est permis de souhaiter [sic]. Elles fournissent le moyen de rétablir une hiérarchie dans l'art, selon le degré d'humanité des ouvrages comparés. Ce degré, reste à le sentir. Reste à avoir bon goût. Peut-être est-ce le difficile ! Il n'est pourtant pas impossible, si l'on en a quelque étincelle, de le perfectionner : ne suffit-il pas de se mettre en présence des belles choses en les laissant venir à soi ?

Quelle action plus réelle ! On se sent modelé par la beauté vivante, repris, retouché, corrigé comme par le regard d'une amie fière et délicate. J'en ai l'impression physique en tournant, dans l'*Histoire* de M. Collignon, les cent cinquante dernières pages du premier volume, les cent premières du second. Ce sont des pages qui vous regardent au fond de l'âme. L'impression fut plus vive encore dans les petites salles fraîches de ce Musée de l'Acropole où l'on a placé les débris de la frise du Parthénon. Vers les plus beaux de ces débris (les trois divinités assises, Neptune, Bacchus et Cérès,

les jeunes gens enveloppés de leur manteau, escortant les taureaux sacrés) que de vœux et de prières ! Mais, en retour, tombant jusqu'à moi de si haut, quels encouragements, quels conseils de force et de vie<sup>21</sup> ! Que d'amours, que de haines, que de laideurs et de beautés rendues manifestes par là ! La belle Victoire sans tête, sans ailes, et qui vole pourtant plutôt qu'elle ne court, tout en renouant sa sandale, cette jeune déesse emporte sur les ondes de son vêtement déployé les plus grandes leçons du style ; le cœur ne sait qu'aimer le plus de la vitesse impétueuse ou de la grâce naturelle, merveilleusement composée.

Il n'y a guère à l'Acropole que des ouvrages archaïques ou semi archaïques et les chefs-d'œuvre purs. Rue de Patissia, au musée central, le visiteur peut faire des comparaisons instructives. Après le laid des primitifs, on voit le laid des auteurs de la décadence. Mais toutes mes après-midi, trop brèves à mon gré, se passaient dans les salles de Minerve ou d'Hermès, devant cette œuvre d'une si grave volupté, le bas-relief de Cérès, de Proserpine et de Triptolème, trouvé à Éleusis, et devant les fragments rapportés d'Épidaure (deux torsos d'Esculape assis d'un aspect si noble et grave que mon ignorance prit ce fils d'Apollon pour l'auguste enfant de Saturne ; la néréide équestre ; l'amazone sans pied, sans mains [sic], sans tête, et qui, sur un cheval non moins mutilé, par le superbe de l'allure et par la finesse des formes, enivre vraiment le regard<sup>22</sup>). Je rêvais avec complaisance dans la petite abside où de simples têtes, parfois brisées, hachées, martelées, laissent voir, sous quelque angle, la puissance d'un dieu ou le charme d'une déesse. Du svelte Hermès d'Andros au grave Eubouleus d'Éleusis, du triple bas-relief de Mantinée, qui supportait un ouvrage de Praxitèle et qui lui-même reste, ne serait-ce que pour la

---

<sup>20</sup> L'adjectif est pris ici en bonne part, dans son sens étymologique, non pas synonyme d'apatride, mais de capable de toucher tout homme cultivé (membre de la cité universelle), à travers les temps et les lieux.

---

<sup>21</sup> Voici l'image d'une Antiquité maîtresse d'énergie !

<sup>22</sup> Maurras a l'intuition d'une idée forte, dont il veut donner la parfaite expression et qu'il retravaillera de nombreuses fois : voir le chapitre « Athènes antique », section XV.

draperie des trois muses, une exquise merveille, au joli groupe (exécuté d'après Céphisodote) de Plutus riant à la douce Paix, sa mère, mille choses parfaites me retenaient ainsi.

Je traversai les salles de l'art hellénistique, alexandrin et gréco-romain pour arriver soit aux stèles funèbres, dont plusieurs feraient honneur aux meilleurs maîtres, soit aux lampes, aux vases et aux lécythes qui me récréaient l'esprit de bagatelles historiques, ou enfin pour considérer ces jolies figurines de Myrine et de Tanagra qui serviraient à faire entendre, si on l'oubliait, ce qu'il peut tenir de grandeur parmi les plus petites choses.

Un jour cependant, l'envie me vint de voir en détail comment s'était perdu, chez un peuple si bien doué pour cet art plastique, le génie de la statuaire ; je vis paraître, presque sans transition après les nobles caractères qui m'étaient devenus nécessaires et familiers, les hideuses têtes syriennes du genre de Lucius Vénus, les chefs lourds et massifs des rustres latins... Une sorte d'athlète, d'un travail curieux et violent, tendait sa musculature prétentieuse ; des éphèbes aux bras arrondis ; des Aphrodites tremblantes et flexibles comme des joncs ; des vérités trop ressemblantes ou des faussetés trop menteuses ; un air d'abandon et de contrainte tout à la fois ; de ci de là, quelques efforts heureux, qui me remettaient en mémoire combien le déclin de la sculpture hellénique dut être sublime après tout, puisque notre Vénus du Louvre y a brillé certainement ; mais toujours je ne sais quel air inachevé ou d'achèvement trop sensible, l'absence ou l'incertitude des traditions, en même temps que le manque de liberté. Et tout cela montrant mille qualités les plus rares, jetées à profusion et comme au pillage. Seul un buste que je vis au milieu de ces tristes galeries manqua de me faire sourire ; il représentait ce pauvre homme d'empereur, le vieil Hadrien, encore tout bouffi de son atticisme d'école.

Je le jugeai fort bien à sa place, et le saluai en rêvant combien, tout compte fait, ce monde romain s'acquitta mal envers la Grèce. À quoi servirent donc ces

administrateurs modèles s'ils ne surent même sauver la Grèce, leur institutrice, des pièges que lui tendaient son intelligence et son ouverture d'esprit. Ils furent de mauvais tuteurs. Non seulement, ils ne la délivrèrent pas de la lèpre orientale, mais tout le mal qu'Alexandrie n'avait pu faire au monde grec, Rome, on peut le dire, le fit<sup>23</sup>. Il est vrai que Rome, à son tour, périt du même mal, entraînant pour de très longs siècles ce qu'elle avait acquis d'hellénisme et donc d'humanisme.

M. Maxime Collignon arrête son second volume au siècle d'Auguste. On voit que j'ai poussé plus loin ma promenade aventureuse dans les bas-côtés du musée de Patissia. Je transcrirai ici l'impression finale, la plus forte de la journée. Je l'éprouvai devant un assez étrange buste de marbre, représentant un homme jeune encore, à la barbe allongée et frisée, au nez fin, aux joues creuses, les pommettes délicatement affinées, longs yeux arqués, orbites proéminentes et comme crispées de douleur, une ossature mince et presque diaphane soutenant ce masque fiévreux : Joignez, autant qu'il me souvient, de grands cheveux roulant à flots sur les épaules... J'ouvris le catalogue de M. Cavvadias. Je ne fus pas surpris d'y lire : « 419. Buste de jeune homme barbu trouvé au théâtre de Bacchus à Athènes. L'expression et les traits du visage nous rappellent l'image de Jésus-Christ. Art très intéressant... »

Je ne fus pas surpris. Je sentis pourtant le besoin de courir au grand air pour dissiper le trouble où me jetait ce brusque rappel d'un monde neuf. Jusqu'au soir, je parcourus les ruines confuses, éparses entre la rue d'Hermès et la pente septentrionale de l'Acropole. Dans l'enclos déserté de l'ancien gymnase de Diogène, où quelques moutons paissaient l'herbe, je me couchai au sol et regardai, sans dire ni penser rien, la venue de la nuit ; il me semblait qu'ainsi était venu l'âge moderne. Mais les nuits attiques ne

---

<sup>23</sup> Notre auteur se montre plus clair sur ce sujet dans *Anthinéa*, peut-être parce que la *Gazette de France* est un journal non seulement monarchiste mais catholique.

sont jamais bien sombres : à un mouvement que je fis, la fluide clarté qui tombait des pâles étoiles me désigna, inscrit en lettres majuscules, sur un morceau de marbre blanc, ce seul mot de *Choros*.

*Choros* veut dire danse. Une danse est un mouvement concerté et réglé qui trace de belles figures. Par quelle alliance d'idées cette vue et cette réflexion me calmèrent, je n'ai

jamais pu le savoir. Mais le calme ainsi retrouvé fut utile, puisqu'il permit que je reprisse, à travers les jardins des divers musées de l'Attique, toutes sortes de jeux plaisants.

Charles Maurras

## Index des noms propres et des oeuvres

*Nous n'incluons pas dans cet index les noms de Maistre, Comte et Maurras, qui apparaissent tous presque à chaque page. Nous rassemblons cependant les auteurs anciens, modernes, les critiques, les personnages de la fiction et de l'histoire. Nous intégrons aussi les noms des œuvres de nos auteurs, en italiques, et certains noms de lieux emblématiques.*

- About, Edmont, 163  
Andrieux, 36, 75, 76, 77, 78, 79, 228  
*Animadversiones in librum Methodii*, 85, 269  
*Anthinéa*, 8, 21, 55, 56, 63, 91, 101, 103, 106, 112, 117, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 148, 153, 158, 171, 174, 176, 179, 181, 211, 212, 214, 226, 234, 242, 243, 245, 247, 248, 253, 254, 255, 267, 270, 272, 273, 286, 299, 329, 344, 345, 346, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 365, 366, 391, 392, 431  
Aristide, 37, 38, 191, 192  
Aristophane, 66, 102, 171, 183, 184, 185, 186, 187, 249, 380  
Aristote, 8, 9, 17, 18, 21, 22, 42, 44, 45, 48, 51, 102, 103, 129, 130, 134, 137, 175, 237, 238, 239, 245, 248, 282, 290, 314, 316, 317, 321, 324, 325, 421, 425  
Athènes, 8, 19, 23, 102, 103, 127, 131, 132, 133, 149, 153, 155, 158, 159, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 179, 180, 181, 185, 191, 192, 203, 212, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 253, 254, 255, 256, 257, 265, 268, 270, 278, 310, 311, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 356, 357, 360, 361, 365, 366, 392, 402, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 425, 426, 428, 430, 431  
Auguste (Empereur romain), 37, 54, 380  
Bainville, Jacques, 163  
Barbey d'Aurevilly, 12, 76, 163, 279  
Barrès, 102, 164, 219, 242, 246, 309, 310, 313, 329, 344, 348, 353, 357, 363  
Barthélémy, 227  
*Voyage d'Anacharsis*, 76, 129, 229  
Barthes, Roland, 14, 26, 292, 343  
Basch, Sophie, 163, 369  
Bercegol, Fabienne, 5, 13, 64  
Bergson, 134  
Berlioz, 76  
Blanchot, 344  
Boileau, 79, 379, 380  
Bonald, 141, 145, 163, 164, 292, 439  
Bossuet, 61, 76, 86, 116, 141, 148, 175, 296, 379, 380  
Bourget, 102, 134, 211, 344, 357, 359, 363  
Boutmy, 350, 429  
Brunet, Etienne, 104, 105, 106  
Brutus, 77, 161, 198  
Capet, Hugues, 156  
Cargèse, 100, 101, 127, 356, 357  
*Catéchisme positiviste*, 16, 17, 20, 37, 105, 106, 114, 116, 117, 120, 161, 176, 182, 201, 202, 205, 239, 252, 253, 257, 282, 283, 315, 335, 336, 337  
César, 54, 103, 143, 149, 155, 157, 160, 161, 162, 379  
Charlemagne, 81, 151, 156, 157  
Charles le Chauve, 157  
Chateaubriand, 13, 30, 35, 60, 64, 121, 128, 129, 142, 174, 192, 279, 332, 346, 353  
*Chemin de Paradis*, 21, 56, 63, 103, 126, 127, 128, 129, 136, 170, 179, 180, 188, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 235, 245, 253, 254, 270, 273, 351  
Chénier, 273, 274, 355, 356  
Chervel, André, 44, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 67, 378, 380  
Chiron, Yves, 37, 38, 40, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 65, 69, 90, 92, 93, 365  
Cicéron, 42, 44, 48, 50, 54, 67, 68, 69, 75, 82, 101, 108, 109, 113, 137, 305, 306, 379, 380  
Cimon, 191, 192  
Clemenceau, 159, 160  
Clovis, 155, 156, 157, 162  
Collignon, 131, 136, 348, 349, 350, 364, 417, 418, 419, 420, 422, 425, 427, 428, 430, 431  
Compagnon, Antoine, 14, 18, 24, 25, 26, 28  
Comte, 21  
Condorcet, 120, 122, 164, 167, 175, 182  
Cornelius Nepos, 191

Cours de Philosophie positive, 4  
 Court de Gébelin, 295  
 Cousin, 48, 131  
 CPP, 4, 21, 23, 46, 112, 114, 115, 116, 118,  
 119, 120, 122, 123, 124, 125, 143, 144,  
 145, 148, 161, 164, 169, 170, 171, 173,  
 182, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,  
 209, 210, 226, 231, 236, 238, 252, 262,  
 264, 265, 266, 275, 276, 277, 278, 281,  
 283, 290, 291, 299, 300, 301, 324, 326,  
 327, 328  
 Dante, 60, 161, 249  
 Delphes, 56, 160, 170  
 Démosthène, 103, 171, 203, 233, 300, 367,  
 380  
 Descartes, 11, 16, 176, 296, 328  
*Du Pape*, 20, 21, 37, 44, 61, 72, 83, 84, 104,  
 114, 118, 147, 148, 149, 151, 152, 161,  
 162, 165, 170, 171, 172, 173, 176, 177,  
 181, 192, 195, 203, 205, 230, 235, 237,  
 238, 240, 246, 250, 251, 267, 269, 270,  
 283, 300, 306, 313, 320, 321, 322, 338,  
 383  
 Ducrot, Oswald, 292  
 Rencontre, 45, 46, 49, 50, 51  
*Essai sur le principe générateur*, 8, 64, 72, 73, 74,  
 88, 96, 111, 161  
 Euripide, 62, 63, 65, 66, 380  
*Examen de la philosophie de Bacon*, 20, 61, 111,  
 271, 285, 296  
 Fénelon, 86, 249, 271, 379, 380, 422, 426  
 France, Anatole, 126, 128, 148  
 Fustel de Coulanges, 19, 58, 81  
 Gadamer, 29  
 Gautier, 65, 178, 368  
*Gazette de France*, 4, 10, 14, 22, 127, 149, 179,  
 180, 241, 286, 287, 291, 292, 299, 302,  
 303, 345, 346, 355  
 Genette, Gérard, 293, 295, 319  
 Gentil, Bruno, 36, 37, 39, 46, 67, 74, 75, 76,  
 78, 79, 80  
 Georges  
 roi des Hellènes, 174  
 Gibbon, 142, 146, 151, 164, 270  
 Gide, 344  
 Giocanti, Stéphane, 5, 38, 40, 53, 56, 57, 60,  
 61, 69, 81, 82, 90, 93, 101, 344, 362, 382  
 Glaudes, Pierre, 5, 8, 37, 73, 110, 111, 284,  
 303, 313, 339  
 Goncourt, 76, 105, 134  
 Gouhier, Henri, 47, 48, 49, 75, 77, 79, 80,  
 112, 378  
 Gourmont (de), 134  
 Grenier, 344  
 Hartog, François, 30  
 Hegel, 133  
 Hérodote, 65, 106, 145, 146, 147, 197, 352,  
 379, 380  
 Homère, 53, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 77, 82,  
 102, 131, 137, 154, 161, 228, 245, 246,  
 249, 263, 271, 272, 273, 274, 277, 314,  
 349, 380, 418, 421, 422, 425, 426  
*Iliade*, 48, 49, 56, 103, 251, 380, 421, 422  
*Odyssee*, 53, 55, 56, 102, 103, 176, 366, 380,  
 421, 422  
 Horace, 43, 55, 60, 61, 62, 76, 82, 171, 190,  
 249, 250, 253, 379, 380  
 Hugo, Victor, 104, 132, 186  
 Jakobson, 28  
 Jones, 295  
 Jullian (Camille), 155  
 Juvénal, 94, 178, 249  
 Kant, 120, 134, 136  
*Kiel et Tanger*, 17, 105, 127, 173, 210, 231,  
 232, 233, 329, 334  
*L'Avenir de l'Intelligence*, 17, 57, 124, 127, 128,  
 131, 132, 170, 267, 268, 286, 292, 313,  
 329, 330, 331, 332, 333, 334, 361  
 La Harpe, 51, 285  
 Lamartine, 60, 212, 346, 429  
 Lamennais, 65, 76, 77  
 Larcher, Pierre-Henri, 145, 146  
 Lasserre, 359, 362, 363  
 Lebrun, Richard, A., 36, 41, 45  
 Leusse, 10, 234, 242, 243, 280  
 Lévy, Carlos, 5  
 Loti, Pierre, 178  
 Lucrèce, 52, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 81, 82, 87,  
 103, 161, 249, 254, 280, 349, 380  
 Malraux, 344  
 Marc-Aurèle, 280  
 Mazon, 344  
 Miltiade, 191, 192  
 Montesquieu, 54, 78, 86, 87, 379  
 Musset, 60, 171  
 Ovide, 300  
 Paulhan, 292, 293, 296  
 Pausanias, 131, 346, 404  
 Penon, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 79,  
 80, 81, 92, 93, 136, 188, 309, 311, 344,  
 347, 350, 351

Pépin le Bref, 157  
 Phocion, 191, 192  
 Photius, 37  
 Platon, 11, 51, 63, 68, 95, 96, 97, 100, 102, 109, 116, 129, 167, 171, 174, 175, 176, 182, 191, 192, 193, 195, 196, 227, 228, 241, 243, 259, 260, 272, 274, 282, 300, 315, 316, 319, 335, 349, 380, 387, 399, 418, 422  
*Cratyle*, 293  
*Criton*, 65  
*Le Banquet*, 103  
 Plutarque, 11, 20, 57, 97, 98, 99, 100, 109, 147, 166, 167, 168, 191, 193, 194, 227, 274, 279, 319, 335, 339, 340, 380, 395, 396, 399, 405, 406, 407, 408  
 Poulet, Georges, 11  
 Pranchère, Jean-Yves, 71, 173, 190, 293, 296  
 Propylées, 181, 212, 244, 310, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 362, 418, 419  
 Quatremère de Quincy, 30  
 Racine, 37, 59, 60, 66, 79, 132, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 287, 367, 379, 380  
 Renan, 63, 102, 128, 134, 135, 346  
 Rome, 23, 54, 55, 109, 142, 143, 144, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 168, 176, 178, 192, 198, 199, 206, 215, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 269, 278, 279, 285, 291, 294, 300, 303, 305, 314, 317, 319, 343, 367, 429, 431  
 Rousseau, 16, 24, 30, 60, 78, 86, 101, 120, 146, 161, 164, 165, 166, 168, 178, 186, 212, 225, 274, 279, 280, 281, 312, 329  
 Saint Paul, 300  
 Sainte-Beuve, 35, 39, 61, 62, 76, 77, 134, 178, 356  
 Sand, George, 186  
 Sénèque, 11, 24, 85, 88, 108, 109, 171, 193, 195, 196, 204, 255, 258, 260, 261, 272, 300, 305, 306, 308, 310, 311, 319, 339, 340, 341, 342, 343, 395, 396, 398, 411  
 Socrate, 77, 161, 171, 182, 183, 186, 191, 192  
*Soirées de Saint-Petersbourg*, 4, 11, 19, 21, 44, 72, 96, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 121, 147, 170, 171, 173, 178, 182, 190, 192, 195, 197, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 270, 280, 285, 293, 294, 296, 297, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 348, 386, 387, 388, 394, 395, 396, 412  
 Sophocle  
*Antigone*, 65, 102, 380, 421, 422  
 Sparte, 148, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 279  
 Staël, 121  
 Stephanopoli, Antoine, 127  
*Sur les délais*, 20, 97, 98, 99, 100, 107, 108, 109, 193, 201, 395  
 Tacite, 81, 87, 249, 380  
 Taine, 18, 60, 61, 62, 65, 102, 245, 274, 279, 280, 357, 429  
 Thémistocle, 191, 192  
 Thérénty, Marie-Ève, 27, 335  
 Thibaudet, 11, 20, 136, 185, 186, 242, 243, 344, 359, 361, 363, 369  
 Thucydide, 98, 346, 348, 360, 380, 421  
 Timothée, 191, 192  
 Tite-Live, 106, 379, 380  
 Turgot, 68, 69, 295  
 Ulysse, 175, 176  
 le héros, 55  
 Vaugeois, Henri, 187  
 Vercingétorix, 54, 155, 156, 162  
 Victor Hugo, 48, 55, 60, 132  
 Virgile, 43, 44, 51, 54, 59, 60, 61, 63, 76, 81, 82, 87, 110, 259, 277, 300, 379, 380  
*Énéide*, 35, 379, 380  
 Vogüé, 350, 418  
 Voltaire, 16, 24, 43, 61, 68, 69, 76, 77, 78, 79, 108, 141, 142, 146, 147, 148, 161, 181, 182, 190, 198, 249, 279, 293, 295, 312, 313, 332, 379, 380  
 Winckelmann, 30, 284  
 Zola, 28, 32, 66, 104, 188, 333







# Bibliographie<sup>1</sup>

## Corpus primaire

### Œuvres des auteurs du corpus

COMTE, Auguste, *Catéchisme positiviste*, [1852], édition établie et présentée par Frédéric Dupin, Paris, Éd. du Sandre, 2009.

COMTE, Auguste, *Cours de Philosophie positive*, leçons 1 à 45, Hermann, [1975], 1998.

COMTE, Auguste, *Cours de Philosophie positive*, leçons 46 à 60, Hermann, 1975.

COMTE, Auguste, *Œuvres*, Anthropos, réimpression 1968-1970, 11 tomes.

MAISTRE, Joseph de, *Du Pape*, [1819] éd. critique par Jacques Lovie et Joannès Chetail, Genève, Librairie Droz, 1966.

MAISTRE, Joseph de, *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement temporel de la Providence*, édition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel, Genève, Slatkine, 1993.

MAISTRE, Joseph de, *Œuvres*, éd. établie par Pierre Glaudes, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007.

MAISTRE, Joseph de, *Œuvres complètes*, [Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1886], Genève, Slatkine reprints, 1979, 14 tomes.

MAURRAS, Charles, *Anthinéa*, Juven, 1901.

MAURRAS, Charles, *Kiel et Tanger*, Nouvelle Librairie nationale, 1910.

---

<sup>1</sup> Normes bibliographiques retenues : NOM, Prénom, *Titre*, Lieu d'édition (quand ce n'est pas Paris), Éditeur, coll. « Collection », date, nombre de tomes.

MAURRAS Charles, *L'Avenir de l'Intelligence*, Albert Fontemoing, coll. « Minerva », 1905.

MAURRAS Charles, *L'Avenir de l'Intelligence et autres textes*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2018.

MAURRAS, Charles, *Le Chemin de Paradis*, Calmann-Lévy, 1895.

MAURRAS Charles, *Œuvres capitales*, Flammarion, 1954, 4 tomes.

### Articles et Correspondances

COMTE, Auguste, *Correspondance générale et confessions*, EHESS-Vrin, coll « Archives positivistes », 1973-1981, 4 vol.

Correspondance de John Stuart MILL et d'Auguste COMTE, établie par Lucien Lévy-Bruhl, Paris, Félix Alcan, 1899.

MAURRAS, Charles, [nombreux articles entre 1890 et 1903 dans *La Gazette de France*, journal qui a connu plusieurs titres et directeurs entre 1631 et 1915, recensés plus précisément dans la bibliographie de Roger Joseph et Jean Forges].

MAURRAS, Charles, *Dieu et le roi : correspondance entre Charles Maurras et l'abbé Penon, 1883-1928*, présentée par Axel Tisserand, Toulouse, Privat, 2007.

MAURRAS, Charles et BARRES, Maurice, *La République ou le Roi, correspondance inédite, 1888-1923*, réunie et classée par Hélène et Nicole Maurras, commentée par Henri Massis, introduction et notes de Guy Dupré, Plon, 1970.

TRAIRE, Dominique, « Huit lettres de Jean Potocki à Joseph de Maistre (1805-1814) », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 2013, 1, n° 133, p. 135-146.

### Œuvres de contemporains

BARRES, Maurice, *Romans et Voyages*, édition établie par Vital Rambaud, Robert Laffont, « Bouquins », 1994, 2 vol.

BARBEY D'AUREVILLY, Jules, *Œuvre critique*, sous la direction de Pierre Glaudes et Catherine Mayaux, Les Belles lettres, 2004-2009, 4 vol.

BONALD, Louis de, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, [1802], Adrien Le Clère, 1857.

BONALD, Louis de, *Du Divorce, considéré au XIX<sup>e</sup> siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, [1801], Le Clère, 1805.

BONALD, Louis de, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, [s. n.], 1796, 3 tomes.

CHATEAUBRIAND, François-René de, *Essai sur les révolutions*, dans *Œuvres complètes*, édition dirigée par Béatrice Didier, Champion, 2009.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, Agasse, 1794.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de, *Œuvres complètes*, PUF, 2013, 4 tomes.

TAINÉ, Hyppolite, *Les Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2011.

### Œuvres d'Antiques

ARISTOTE, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1964.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, 2 vol., 1991-1992.

ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Les Belles Lettres, 1990, p. 8.

ARISTOTE, *Politique*, traduit par Jean Aubonnet, Gallimard, collection « Tel », 1997.

CICERON, *Ad familiares, Correspondance*, texte établi et traduit par L.-A. Constans, 1960, coll. « CUF », t. III.

CICERON, *Pro Flacco*, traduction André Boulanger, *Discours*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », t. XII, 1966.

CICERON, *Seconde action contre Verrès*, *Discours*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1960, III.

JUVENAL, *Satires*, III, v. 41-61, traduction Pierre de Labriolle et François Villeneuve, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1967

PLATON, *La République, Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1989, tome VII, 1<sup>ère</sup> partie.

PLATON, *Les Lois, Œuvres complètes*, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Flammarion, 2011.

PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine, Œuvres morales*, établi par Robert Klaerr et Yvonne Vernière, Les Belles Lettres, coll. « CUF », tome VII, 2<sup>e</sup> partie, [1974], 2003.

SENEQUE, *De Providentia, Dialogues*, Les Belles Lettres, coll. « CUF », tome IV, 2003.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, traduction par Anne-Marie Adam, t. XXIX, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1994.

## Corpus secondaire

### Principes de classement

L'étude couvre une large période (le corpus critique s'étend du plus contemporain jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle), recoupe des analyses de plusieurs disciplines (littérature, histoire, philosophie), rapproche des auteurs : la bibliographie est de ce fait complexe. Nous avons retenu un classement général thématique, contenant ensuite les livres par ordre alphabétique du nom d'auteur (sauf pour les livres collectifs, qui figurent en premier). Ce classement peut être discuté (nous considérons notamment que les thèses de Robert Triomphe et Pierre Boutang relèvent davantage des ouvrages critiques que des biographies) mais a le mérite de rapprocher les ouvrages aux thématiques semblables au lieu de les placer pêle-mêle dans l'ordre alphabétique.

### Réception de l'Antiquité, classicisme et néoclassicisme

AMALVI, Christian, « Charles Maurras et l'Antiquité, 1895-1952 », in *Le maurrassisme et la culture : L'Action française. Culture, société, politique* (III), Villeneuve d'Ascq, 2010, p. 185-196.

ANDRIVET, Patrick, *La liberté coupable ou les anciens Romains selon Bossuet*, Orléans, Paradigme, 2006.

ARMENTEROS, Carolina et LEBRUN, Richard A. (dir.), *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

ARMENTEROS, Carolina, *L'Idée française de l'histoire, Joseph de Maistre et sa postérité (1794-1854)*, Classiques Garnier, 2013.

AURAIX-JONCHÈRE, Pascale, *L'unité impossible : essai sur la mythologie de Barbey d'Aurevilly*, Saint-Genouph, Librairie A. G. Nizet, 1997.

AVLAMI, Chryssanthi (dir.), *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, un exemplum contesté ?* Actes d'un colloque organisé à Tours en 1998, L'Harmattan, 2000.

BASTIER, Jean, « L'Antiquité dans la pensée de Louis de Bonald (avec des manuscrits inédits) », *Méditerranées*, L'Harmattan, p. 29-68.

BERNARD, Gwladys, « *Roma aeterna* : l'Antiquité romaine et l'extrême droite française », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2017, n°135, p. 147-166.

BOULERIE, Laure, *Le Romantisme français et l'Antiquité romaine*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Nantes-Angers-Le Mans, 2013.

CESBRON, Georges et RICHER, Laurence (dir.), *La Réception du latin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1996.

DELEBECQUE Édouard, « Maurras et la Grèce », in *Études maurrassiennes*, Institut d'Études politiques, Aix-en-Provence, n°1, 1972, p. 39-57.

FEDI Laurent, « La contestation du miracle grec chez Auguste Comte », in *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle : un exemplum contesté ?*, C. Avlami (dir.), L'Harmattan, 2000, p. 157–192.

FEDI, Laurent, « Le prince des philosophes : Aristote vu par Auguste Comte et Pierre Laffitte », in *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Denis Thouard (ed.), Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2004.

FRAZIER Françoise, « Le « dialogue » de Joseph de Maistre et de Plutarque : quelques remarques textuelles sur la version maistrienne des *Délais de la justice divine* », in *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle : présences, interférences et dynamique*, p. 289-305. [comparaison des traductions de Amyot et Maistre, mais pas de grec du tout]

GOULBOURNE, Russell, « Horace au siècle des Lumières : 'sapere aude' et la pré-histoire de la devise kantienne », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Voltaire foundation, 2006, n°12, p. 167-183.

GRIMAL Pierre, « Maurras et la latinité », in *Études maurrassiennes*, n°4, 1980, Institut d'Études politiques, Aix-en-Provence, p. 83-93.

GRELL, Chantal, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, SVEC, 1995.

GUERRIER Olivier (dir.), *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle : présences, interférences et dynamique*, Jérôme Millon, 2012.

GUYOT, Gaëlle, *Latin et latinité dans l'œuvre de Léon Bloy*, Champion, 2003.

IMBERT Christophe, *Rome n'est plus dans Rome : formule magique pour un centre perdu*, Classiques Garnier, 2011 [sur les métamorphoses de la formule tirée de Corneille ; un paragraphe entier sur le voyage en Grèce de Maurras, p. 876 « L'hyperclassicisme maurrassien apprécie peu qu'on habille 'sa' Grèce de la défroque de l'Orient. »]

JANICAUD Dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, 1975 [tout à fait dans le sujet, Maistre et Comte sont dans la bibliothèque de Hegel, p. 347-348].

JOUANNY, Robert, « À propos du premier voyage de Maurras en Grèce », *Études maurrassiennes*, n°3, Aix-en-Provence, 1974, p. 81-95.

FINLEY, Moses I. *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduit par Monique Alexandre et préfacé par Pierre Vidal-Naquet, Petite bibliothèque Payot, [1<sup>ère</sup> éd. 1976], 1990.

GIOCANTI, Stéphane, « La poétique méditerranéenne de Maurras, voies d'accès à une œuvre », *Maurras*, l'Herne, 2011, coll « Cahiers de l'Herne ».

GRELL, Chantal, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire foundation, n°330-331, 1995, 2 vol.

HARTOG, François, « « La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ? », [1<sup>ère</sup> éd. en 1993], dans Chryssanthi Avlami (dir.), *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, un exemplum contesté ? Actes du colloque de Tours de 1998*, L'Harmattan, 2000, p. 7-46.

LATREILLE, Camille, « Joseph de Maistre et la langue latine », dans *La Revue latine*, dirigée par Émile Faguet, 1908, p. 362-377.

LEONARD, Albert, « La formation au latin dans le souvenir de Vallès (*L'Enfant*) et de Stendhal (*Vie de Henry Brulard*) », dans Georges Cesbron et Laurence Richer (dir.), *La Réception du latin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1996, p. 143-153.

MOSSE Claude, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Albin Michel, 1989

PAYEN, Pascal, « L'Antiquité et ses réceptions : un nouvel objet d'histoire », éditorial de la revue *Anabases*, 2009, n°10, p. 9-23 [apport théorique sur la question]

PAYEN, Pascal et FOUCAULT, Didier, *Les Autorités, dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, Jérôme Million, coll. « Horos », 2007.

ROHRBASSER, Jean-Marc, « Les délais de la justice divine : la théologie noire de Joseph de Maistre », in *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle : présences, interférences et dynamique* [étude le commentaire par Maistre de Plutarque, ses apports de pensée, non sa traduction. Étude plus précisément les insertions et les classe.]

SALICETO Elodie, *Dans l'atelier néoclassique : écrire l'Italie, de Chateaubriand à Stendhal*, Classiques Garnier, coll. « Études romantiques et dix-neuviémistes », 2013.

TABET Emmanuelle, « Chateaubriand et le génie du paganisme », communication à la journée d'étude *Chateaubriand et le fait religieux* le 7 juin 2008 à l'université de Paris IV-Sorbonne, in *Bulletin de la Société Chateaubriand*, n° 51, 2009, p. 71-79.

THOUARD Denis (éd.), *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

VALENTI, Catherine, « L'Action française et le Cercle Fustel de Coulanges à l'école de l'Antiquité (première moitié du XXe siècle) », *Anabases*, 2006, n°4, p. 49-64.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs, essai d'historiographie ancienne et moderne*, Flammarion, coll. « Champs Histoire », 2009.

WAQUET, Françoise, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, Albin Michel, 1998.

## Études sur l'Antiquité

CANFORA Luciano, *Histoire de la littérature grecque*, Desjonquères, 1986.

*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (en ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/> )

*Dictionnaire des philosophes antiques*, Richard Goulet (dir.), CNRS édition, 1994.

GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, 1978.

MARTIN René et GAILLARD Jacques, *Les Genres littéraires à Rome*, Nathan, 1990.

LEVY Carlos, « Philosopher à Rome », dans *Le concept de nature à Rome – la physique*, Presses de l'École normale Supérieure, 1996.

ROMILLY, Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, 2006.

VESPERINI Pierre, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, 2012.

## Histoire de l'enseignement

CHERVEL, André [et alii], *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Institut national de recherche pédagogique, Publ. de la Sorbonne, 1986. [liste de livres et d'auteurs classés par niveau et par année]

CHERVEL, André, *Histoire de l'enseignement du français du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Retz, 2006

COMPÈRE, Marie-Madeleine, « Les humanités et le latin », in *Une histoire de l'école. Anthologie de l'éducation et de l'enseignement en France XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de François Jacquet-Francillon, Renaud d'Enfert et Laurence Loeffel, Retz, 2010.

DOUAY-SOUBLIN, Françoise, « Les recueils de discours français pour la classe de rhétorique (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, n° 74, 1997, *Les Humanités classiques*, sous la direction de Marie-Madeleine Compère et André Chervel, p. 151-185.

MOULINET, Daniel, *Les classiques païens dans les collèges catholiques ? le combat de monseigneur Gaume, 1802-1879*, préfacé par Jean-Marie Mayeur, les Éd. du Cerf, 1995.

MAYEUR, Françoise, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France. Tome III. De la Révolution à l'École républicaine, 1789-1930*, Perrin, 2004. [réédition du volume de 1981]

MORVAN, François, *La distribution des prix : les lauriers de l'école du XVIIe siècle à nos jours*, Perrin 2002.

PROST, Antoine, *L'Enseignement en France*, (T. IV de la même série que Françoise Mayeur)

### Théories et généralités

CABANÈS Jean Louis et LARROUX Guy, *Critique et théorie littéraires en France (1800-2000)*, Belin, 2005, coll. « Belin Sup Lettres ».

COMPAGNON, Antoine, *Le Démon de la théorie : littérature et sens commun*, Seuil, 2001.

GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1990.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Seuil, 1982.

HARTOG, François, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2003.

HARTOG François et REVEL Jacques (dir.), *Les usages politiques du passé*, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2001.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'allemand par Claude Maillard et préfacé par Jean Starobinski, Gallimard, 1990.

MACHEREY Pierre, *Philosopher avec la littérature, exercices de philosophie littéraire*, [PUF, 1990], Hermann, 2013.

MACHEREY Pierre, « Comte dans la Querelle des Anciens et des Modernes. La critique de la perfectibilité », in *L'homme perfectible*, sous la direction de Bertrand Binoche, Champ Vallon, Seyssel, 2004 [analyse la lecture que fait Comte de *L'esquisse* de Condorcet].

#### Biographies des auteurs

BONCOMPAIN, Claude, et VERMALE, François, *Joseph de Maistre*, préface de Philippe Barthelet, Paris, le Félin, 2004 [moins scientifique que la biographie de Richard Lebrun].

CHIRON, Yves, *La Vie de Maurras*, Paris, [1<sup>ère</sup> éd. Perrin, 1991], Godefroy de Bouillon, 1999.

DARD, Olivier, *Charles Maurras : le maître et l'action*, A. Colin, 2013.

DESCOSTES, François, *Joseph de Maistre avant la révolution : souvenirs de la société d'autrefois, 1753-1793*, Paris, Picard, 1893/Moutiers, Ducloz, 1894 [deux distributeurs mais la numérotation des pages est la même].

GENTIL, Bruno, *Auguste Comte l'enfant terrible de l'École polytechnique*, Cyrano, 2012.

GIOCANTI Stéphane, *Charles Maurras félibre : l'itinéraire et l'œuvre d'un chantre*, Louis de Montalte, Paris, 1995.

GIOCANTI Stéphane, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, Flammarion, 2006.

GOUHIER, Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Vrin, 1970, 3 vol.

GOUHIER, Henri, *La Vie d'Auguste Comte*, Vrin, 1997.

LEBRUN, Richard Allen, *Joseph de Maistre, An Intellectual Militant*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal, 1988.

PICKERING, Mary, *Auguste Comte, An Intellectual Biography*, Cambridge, 1993-2009, 3 vol. [très volumineux, excellents index détaillés et thématiques]

REBOTTON, « L’empreinte des commencements », in Barthelet, 2005 [sur la jeunesse de Maistre].

ROUDIEZ, Leon S., *Maurras jusqu’à l’Action française*, Paris, André Bonne, 1957 [a bénéficié d’entretiens avec Maurras].

### Critique générale sur les auteurs

*L’Action française, culture, société, politique*, série de quatre colloques organisés par Olivier Dard, notamment :

*Le maurrassisme et la culture : L’Action française. Culture, société, politique* (III), édités par Olivier Dard, Michel Leymarie, Neil McWilliam, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 185-196.

*L’Action française, tome IV : culture, société, politique ; Maurrassisme et littérature*, édités par Michel Leymarie, Olivier Dard et Jeanyves Guérin, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d’Ascq, 2012.

*Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*, dirigé par Carolina Armenteros et Richard A. Lebrun, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, qui comprend :

ARMENTEROS Carolina, « Maistres’s Rousseau », in (le précédent), p. 79-103.

BARBEAU Aimée E., « The Savoyard philosopher : deist or neoplatonist ? », in (le précédent), p. 161-189.

PRANCHÈRE Jean-Yves, « The negative of the Enlightenment, the positive of order and the impossible positivity of history »

BARTHELET Philippe, « The Cambridge Platonists mirrored by Joseph de Maistre »

VERCOSA FILHO Elcio, « The pedagogical nature of Maistre’s thought ».

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l’histoire*, Gallimard, [1938], 1986.

BARTHELET, Philippe (dir.), *Joseph de Maistre, L’Âge d’Homme*, Lausanne, coll. « Les Dossiers H », 2005.

BOUTANG Pierre, *Maurras : la destinée et l’œuvre*, Plon, 1984.

*Cahiers Charles Maurras*, Paris, Librairie Université Culture, 1960-1988.

CLAUZADE, Laurent, *L'Organe de la pensée, biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.

COMPAGNON, Antoine, *Les Antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2005

FROIDEFONT, Marc, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Éditions Classiques Garnier, coll. « Études romantiques et dix-neuviémistes », 2010.

GLAUDES, Pierre, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire, trois essais sur un précurseur du romantisme français*, Cahier romantique n°2, Clermont-Ferrand, 1997

GLAUDES, Pierre. « Joseph de Maistre essayiste », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2000, n°52, p. 117-132.

HUET-BRICHARD, Marie-Catherine et METER, Helmut (dir.), *La polémique contre la modernité : antimodernes et réactionnaires*, Classiques Garnier, Paris, 2011.

JOSEPH, Roger et FORGES, Jean, *Nouvelle Bibliographie de Charles Maurras*, 2 vol., Aix-en-Provence, [1953 1ère éd.], 1980.

NGUYEN, Victor, *Aux origines de l'Action française : intelligence et politique vers 1900*, préf. de Pierre Chaunu, Fayard, 1991.

PRANCHÈRE, Jean-Yves, *L'Autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004.

TRIOMPHE, Robert, *Joseph de Maistre : étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968.

Études rapprochant Maistre, Comte et Maurras et d'autres contre-révolutionnaires

BOUTRY, Philippe, « Joseph de Maistre lecteur de Bossuet », dans *Bossuet, Le Verbe et l'Histoire (1704-2004), Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, Gérard Ferreyrolles (éd.), Paris, Champion, 2006.

CHIRON, Yves, « Joseph de Maistre et Charles Maurras », in Barthelet, 2005.

CLAUZADE, Laurent, « Auguste Comte et la naturalisation de l'esprit », *Methodos*, 2, 2002.

GARRARD, Graeme, *Counter-Enlightenments : from the eighteenth century to the present*, London, 2006.

GENGEMBRE, Gérard, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, édition Imago, 1989, collection « Le grand livre du mois ».

GLAUDES, Pierre, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald : la pensée contre-révolutionnaire entre unisson et dissonance », *Études maistriennes*, 15

GODECHOT Jacques, *La Contre-révolution : doctrine et action : 1789-1804*, Paris, Presses universitaires de France, [1<sup>ère</sup> éd 1961] 1984.

HAYEK, F.A., *The Counter-Revolution of Science : Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, The Free Press, 1952.

KUHN, Léon, *Auguste Comte conservateur : extraits de son œuvre finale*, Librairie H. Le Soudier, Paris, 1898.

KUNTER, Tony, *Charles Maurras, la Contre-Révolution pour héritage, essai pour une histoire des idées politiques*, préface d'Olivier Dard, Nouvelles éditions latines, 2009.

MACHEREY, Pierre, « Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution : Comte et Maistre », In *Revue de synthèse*, 4<sup>ème</sup> série n°1, janvier-mars 1991, p. 41-47.

MACHEREY, Pierre, *Études de philosophie « française », de Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « La Philosophie à l'œuvre », 2013 [sur Bonald, Maistre, Comte]

USECHE SANDOVAL, Tonatiuh, « Auguste Comte's Reading of Maistre's *Du pape* : Two Theories of Spiritual Power » in ARMENTEROS Carolina et LEBRUN Richard (dir. & trad.), *Joseph de Maistre and his European Readers*, Leyde et Boston, Brill, 2011, p. 65-82.



## Table des matières complète

Abréviations.....	4
Remerciements.....	5
Introduction.....	8
Première partie : Ce que Maistre, Comte et Maurras doivent à l'Antiquité.....	35
Chapitre 1 : la formation à l'Antiquité, de la naissance aux études supérieures.....	35
Dès la naissance.....	37
La scolarisation.....	40
Joseph de Maistre et le modèle jésuite.....	41
Comte et l'unité perdue du savoir.....	45
Maurras et l'option.....	52
Les études supérieures.....	67
Conclusion partielle.....	82
Chapitre 2 : conscience et pratique des langues antiques dans la maturité.....	83
Écrire en latin au XIX <sup>e</sup> siècle.....	83
L'apprentissage du grec.....	95
Le vocabulaire du français.....	104
La conscience sélective de Maistre.....	106
Comte bâtisseur de cathédrales lexicales.....	112
La préciosité de Maurras.....	126
Conclusion de la première partie : les savoirs antiques.....	137
Deuxième partie : la critique de l'Antiquité.....	139
Chapitre 3 : la critique des Anciens.....	141
Les Gaulois et les Égyptiens ne sont pas nos ancêtres.....	141
L'ambivalence des Grecs.....	163
Sparte l'aristocrate et Athènes la bourgeoise.....	164
La Grèce divisée, menteuse, légère et dérégulée.....	170
La démocratie grecque fut guerrière, esclavagiste et éphémère.....	225
Chapitre 4 : la critique des réceptions.....	249
La transmission de l'héritage grec par Rome.....	250
Paganisme et christianisme.....	257

La querelle des Anciens et des Modernes.....	271
Le XVIII <sup>e</sup> siècle .....	278
La critique de l'imitation .....	282
Conclusion de la deuxième partie : ni imitation, ni oubli.....	287
Troisième partie : la continuation de l'Antiquité.....	289
Chapitre 5 : retrouver l'unité antique.....	289
L'unité antique .....	290
Éloge de l'étymologie.....	292
Esthétique de la continuité.....	299
Chapitre 6 : écrire est continuer .....	303
Les genres littéraires .....	304
Les lettres.....	305
Réhabilitation du traité.....	312
Les dialogues .....	335
Anthinéa.....	344
Conclusion de la thèse .....	369
Annexes.....	375
1. Les procès-verbaux des diplômes de Maistre, d'après François Descostes.....	375
Licence – texte latin abrégé.....	375
Texte latin retenu.....	375
Traduction française de la licence .....	376
Doctorat – texte latin abrégé .....	376
Texte latin retenu.....	377
Traduction française du doctorat.....	377
2. Les prix de Comte d'après Henri Gouhier .....	378
3. Liste raisonnée des programmes pendant la scolarité de Maurras .....	378
4. Liste des prix scolaires de Maurras d'après Roger Joseph.....	380
5. Lettre dédicatoire de Joseph de Maistre au Pape.....	383
6. Étude statistique des vocabulaires .....	386
<i>Soirées de Saint-Petersbourg</i> .....	386
<i>Cours de Philosophie positive</i> .....	389
<i>Anthinéa</i> .....	391

7. Première pensée des <i>Soirées de Saint-Petersbourg</i> .....	394
Présentation.....	395
Seneca de Providentia .....	396
Plutarque de Sera numinis vindicta.....	399
Autres passages de Sénèque .....	411
8. Annexes sur la genèse d' <i>Anthinéa</i> .....	415
Schéma de la constitution du recueil de 1892 à 1901 et de son dépeçage jusqu'à 1954.....	415
Note manuscrite du 14 avril 1896 – « Baiser aux Propylées » .....	416
« Le jardin du musée », 11 janvier 1897, premier article.....	417
« Le jardin du musée, 25 janvier 1897, second article.....	424
Index des noms propres et des oeuvres .....	433
Bibliographie .....	439
Corpus primaire.....	439
Œuvres des auteurs du corpus.....	439
Articles et Correspondances .....	440
Œuvres de contemporains .....	441
Œuvres d'Antiques .....	441
Corpus secondaire.....	443
Principes de classement .....	443
Réception de l'Antiquité, classicisme et néoclassicisme.....	443
Études sur l'Antiquité .....	447
Histoire de l'enseignement .....	447
Théories et généralités .....	448
Biographies des auteurs .....	449
Critique générale sur les auteurs.....	450
Études rapprochant Maistre, Comte et Maurras et d'autres contre-révolutionnaires .....	452

## Résumé

Pourquoi Joseph de Maistre, Auguste Comte et Charles Maurras font-ils autant de références à l'Antiquité dans leurs textes ? L'Antiquité n'apporte-t-elle pas un démenti cinglant à toutes les exclusions de ces auteurs réactionnaires ? N'est-ce pas les Grecs qui ont inventé la démocratie ? Les Romains n'ont-ils pas toujours refusé d'avoir un roi et une transmission héréditaire du pouvoir ? La religion païenne n'était-elle pas une religion du plaisir ? Les philosophes antiques n'ont-ils pas plutôt écrit des textes courts et des dialogues plutôt que des œuvres immenses et systématiques ? Si l'on veut être fidèle à l'Antiquité, peut-on être contre-révolutionnaire ?

Notre recherche a consisté à comprendre cet écart, entre notre perception de l'Antiquité et la perception de ces trois auteurs français du XIX<sup>e</sup> siècle. Notre perception actuelle a été façonnée par les révolutionnaires de 1789 et par les historiens et penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Chaque époque transforme l'Antiquité. En croyant mieux la retrouver, on se projette en réalité plus soi-même. Au cours de nos recherches, nous nous sommes aperçus que la lecture réactionnaire de l'Antiquité posait un véritable problème herméneutique avant de poser un problème politique. La lecture de nos auteurs s'appuie sur les textes antiques eux-mêmes, elle n'est pas une récupération superficielle. Une thèse n'était pas de trop pour comprendre ce phénomène.

Pour expliquer la présence paradoxale de l'Antiquité chez ces trois auteurs, nous avons repéré trois explications : la première raison se trouve dans leur éducation. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les langues, littératures et histoires antiques avaient une grande place dans la formation des élites, au point qu'ils peuvent lire les textes antiques sans traduction et écrire des textes originaux en latin. La deuxième raison qui explique l'écart entre notre compréhension et celle de nos auteurs est que le tri que font nos auteurs dans l'Antiquité n'est pas le même que le nôtre. Ils estiment que la démocratie grecque n'a été qu'un épisode de décadence de l'histoire grecque et non son apogée. De même, la religion païenne et la chrétienne ont pour eux bien plus de points communs que de différences. La troisième raison est que pour être fidèle à l'Antiquité, on ne peut pas la répéter ni l'oublier d'après eux, mais il faut la continuer. Leurs textes sont tissés de références parce que pour eux écrire est une manière de rassembler des fragments du passé dans une nouvelle unité. Leur conception de l'écriture va à l'encontre de la critique littéraire du XX<sup>e</sup> siècle qui a restreint de plus en plus son domaine d'étude au roman et à la fiction. En revenant à l'Antiquité, on se rend compte que les textes visant à exprimer une pensée font aussi partie de la littérature, comme les lettres, les dialogues, les traités, les anthologies. Comprendre les textes de nos trois auteurs suppose de retrouver une définition large de la littérature.

Il existe donc bien une continuité entre Maistre, Comte, Maurras et l'Antiquité, mais une continuité critique, parce qu'ils opèrent à leur manière un tri dans l'Antiquité.