

Rhétorique et société en Europe (xvi^e-xvii^e siècles)

M. Marc FUMAROLI, professeur

La République des Lettres (IV) :

De Descartes à Fontenelle : la Querelle des Anciens et des Modernes

Les réflexions et recherches des années précédentes sur l'idée, d'origine italienne, de « République des Lettres » m'ont conduit tout naturellement à traiter cette année de la *Querelle des Anciens et des Modernes*. Dès lors en effet que Paris devient au xvii^e siècle la capitale de fait de cette République des Lettres (jusqu'alors latine et polycéphale, à l'image de l'Italie lettrée), la notion commence à changer profondément de sens. Elle subit le contrecoup de l'idéologie monarchique et nationale française, de la société de cour, au moins autant que de la « nouvelle » science. Le débat latin-vulgaire qui avait gardé, en Italie ou dans la mouvance italienne, un caractère diplomatique, compatible avec la diglossie des lettrés, devient à Paris une crise profonde, sur une scène centrale qui jouit désormais d'une grande visibilité et d'une audience imposante dans toute l'Europe. Paris est en effet devenu, outre une capitale des hautes études européennes, foisonnante d'« académies » et de « cercles » scientifiques ou humanistes, un grand foyer du commerce des livres et de l'estampe, mais aussi un carrefour diplomatique lié à la cour la plus puissante, politiquement et militairement, de l'Europe. Les lettres et la langue françaises y trouvent un regain d'orgueil et d'indépendance. Recentrée à Paris (à mi-chemin entre Rome et Leyde), la République des Lettres adopte de plus en plus volontiers le français pour langue véhiculaire du savoir. Elle agrège de plus en plus volontiers dans ses rangs un public parisien d'« honnestes gens » qui se piquent d'ignorer le latin et de parler un français d'autant plus pur et élégant. Ce public d'hommes et de femmes « du monde » est lettré sans doute, mais dépourvu de cette érudition littéraire et de cette discipline philologique qui rattachent les hautes études humanistes à l'Antiquité, et qui conditionnaient jusque-là l'accès à la cityonneté dans la République latine des Lettres. Nul n'a mieux saisi que Descartes la stratégie nouvelle dans le commerce des idées qu'autorise ce paysage français. En publiant en 1637 à Leyde son *Discours de la méthode* directement en français, le philosophe n'hésite pas à prendre pour arbitre d'un grand débat philosophique et scientifique le public des « honnestes gens ». Par le choix de la langue, et du

public auquel par là même il s'adresse, le *Discours* est un coup d'Etat : le mot est techniquement exact, car le publiciste Trajano Boccalini, dans ses *Ragguagli di Parnasso* (Milan, 1614, 1^{re} traduction française, Paris, A. Périer, 1615) avait familiarisé un large public européen avec la conception italienne de la République des Lettres, Etat idéal des lettrés humanistes, pouvoir spirituel défini, comme Venise et comme la Rome pontificale, par une constitution aristocratique et monarchique. Les disputes entre lettrés y sont soumises à l'arbitrage d'un souverain élu (Apollon) et de son Sacré Collège (les Muses). Mais ces disputes, comme leur arbitrage, se déroulent en un lieu utopique et dans un temps idéal, où les autorités littéraires antiques sont présentes et dialoguent avec les grands lettrés contemporains. Si les *Ragguagli* informent le public de ces disputes (renouvelées le plus souvent de différents déjà apparus dans l'Antiquité), c'est au seul titre de chœur pris à témoin. Si ce public est informé en langue italienne, c'est que celle-ci est une extension du latin, qui est sa mémoire vivante et non sa rivale. Descartes, dans le *Discours*, sort résolument de ce cadre accoutumé et familier. Il a recours, pour faire valoir sa thèse controversée, à une sorte de plébiscite ; il passe outre à l'arbitrage d'une République des Lettres qui, symbolisée par Apollon chez Boccalini, rend ses jugements selon une jurisprudence respectueuse de l'Antiquité. L'arbitre auquel Descartes fait appel est maintenant le public français ou francophone contemporain, formé par la traduction, le roman, la poésie modernes, léger bagage, mais parce que léger, n'encomrant pas un « bon sens » droit et naïf qui le rend plus apte à reconnaître le vrai que l'érudition des docteurs d'Université et des lettrés humanistes, appesantis par la mémoire et les autorités antiques. La « modernité » de Descartes est aussi, et peut-être d'abord, dans cet appel à une démocratie du « bon sens », et d'un bon sens qui s'exprime de préférence en français, pour corroborer sans appel une thèse dépourvue de précédent et d'autorité antiques. Dans le *Discours*, Descartes laisse au surplus entendre que la méthode qu'il propose est appelée à devenir le programme de recherches d'une République des Lettres d'un genre nouveau, qui rompt radicalement avec celle dont Boccalini se faisait le publiciste allégorique. Cette nouvelle communauté savante, en prenant pour charte sa méthode, doit devenir le vecteur efficace d'un progrès scientifique et technique ininterrompu. La souveraineté de l'opinion publique contemporaine (faite pour Descartes d'« honnestes gens » et d'artisans supérieurs que n'encombrent ni la scolastique ni l'érudition) est aux yeux du philosophe le point d'appui sur lequel il peut compter pour faire prévaloir son programme scientifique sur les deux traditions dominantes : l'aristotélisme scolastique et l'humanisme.

Descartes, sur ce point au moins, montre la voie à Pascal : vingt ans plus tard, celui-ci, dans le plus épineux débat théologique laissé ouvert par le Concile de Trente, fait lui aussi appel à l'arbitrage des « honnestes gens » contre celui des docteurs de Sorbonne. Quand Fontenelle, en 1686, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, s'adresse au « bon sens » d'une jeune

marquise ignorante, avec toutes les séductions de la galanterie française, pour rallier le public mondain à la physique et à la cosmologie cartésiennes (déjà « dépassées », sans que Fontenelle le sache, par celles de Newton) il se borne à banaliser définitivement une procédure de légitimation des « idées » qui fait l'économie des autorités antiques et de leurs interprètes ; maintenant le public mondain qui fait et défait la mode est sollicité de juger souverainement sur le vrai et le faux, même en des matières où il est notoirement incompétent. Ce public qui dicte son avis aux provinces et à l'Europe, est celui des salons et des cercles littéraires français. Le coup d'Etat cartésien, prenant appui sur la parisianisation de la République des Lettres, inaugure la situation des pré-Lumières, où l'opinion publique des salons parisiens, indifférente à la jurisprudence savante, est investie du pouvoir sans appel de trancher dans les choses de l'esprit.

Avec la Querelle des Anciens et des Modernes, déclenchée en 1687 par un ami de Fontenelle, Charles Perrault, c'est cet empire du public français contemporain qui se donne une doctrine, qui se constitue en parti, et qui est invité à mesurer ses forces avec celles de ses adversaires doctes. Aussi est-il difficile de suivre Paul Hazard lorsqu'il veut décrire la « Crise de la conscience européenne », les pré-Lumières, en passant sous silence la Querelle des Anciens et des Modernes, qu'il juge anecdotique, superficielle et littéraire. Si l'enjeu apparent de la Querelle est en effet l'art de bien louer Louis XIV, son ressort profond est d'une tout autre portée ; il met en mouvement la dynamique même des pré-Lumières et des Lumières, dont Hazard constate brillamment les effets sans montrer leur principe moteur. Or c'est bien celui-ci, sous le prétexte de la gloire du roi, qui est si âprement discuté entre Perrault et Boileau, entre La Mothe-Houdart et Madame Dacier, en France ; sans se cacher sous ce prétexte, le même enjeu oppose Swift et sir Henry Wotton, en Angleterre, Vico et les cartésiens italiens à Naples. La question est de savoir si l'opinion publique contemporaine, sans mémoire, est ou non à même de trancher dans les choses de l'esprit de préférence à ce sénat de savants, en dialogue avec les autorités antiques, et qui jusque-là (sous le nom de Concile universel, d'Université, de Curie romaine ou de République des Lettres) avait été investi de ce pouvoir spirituel. Par delà l'imitation des modèles antiques, et la poétique de la louange la mieux accordée à la grandeur du roi, la Querelle française, qui a ses homologues dans toutes les capitales européennes, touche à un problème essentiel ; quelle est l'instance de vérité en dernier ressort ? L'approbation des contemporains en corps, inspirés par leur commune appartenance au même sommet du temps, le temps présent, sans mémoire, mais fort de ses nouvelles techniques d'analyse et de l'autorité de la mode ? Ou bien l'approbation par les meilleurs esprits de tous les temps, les autorités, préfigurant celle de la postérité ? Ces maîtres anciens ne forment-ils pas, avec leurs meilleurs médiateurs contemporains, une sorte d'Eglise de l'esprit, en retrait de l'actualité, et libre des illusions arrogantes de son amour propre ? Faut-il préférer l'empire de la mode ou le dialogue avec les maîtres

attestés ? La question est de taille. Elle fait pendant à celle que soulèvent les rapports entre le savoir et le pouvoir. Quelle est la meilleure méthode pour louer le prince ? L'inscrire dans une suite de grands modèles qui l'obligent, ou l'ériger en modèle absolu, sans précédent, tenant de lui seul toute sa renommée ? Le choix n'est pas sans implications politiques majeures. Car la référence de la louange à des modèles classiques soumet implicitement la conscience du prince à un tribunal de l'histoire et de la littérature qui intimide et discipline sa liberté. Alors que l'exaltation du prince, en lui-même et pour lui-même seul, le libère de tout exemple et lui propose un miroir uniformément flatteur. Le despotisme politique, même « éclairé », est l'autre visage de l'empire de la mode, qui trouve un garant dans les succès de la méthode scientifique nouvelle.

Les historiens de la Querelle y ont vu le plus souvent le triomphe des « modernes ». En réalité tout l'intérêt de la Querelle tient au fait que l'offensive de Perrault a rencontré une très vive résistance, et a trouvé des appuis non seulement dans l'Université, au Parlement, dans l'Eglise, mais même parmi ces « honnêtes gens » que Perrault et Fontenelle flattaient autant que le roi. Loin d'avoir gagné haut la main la partie (parce que le « sens de l'histoire » ou « le progrès des Lumières » auraient été de leur côté) les modernes, en France et surtout hors de France, ont contraint leurs adversaires à approfondir leurs positions et à garder intactes leurs chances d'avenir. Si les Lumières ne sont pas homogènes, si même elles ont pu engendrer leur propre critique (à tant d'égards, Vico, puis Rousseau sont des *Anciens*) elles le doivent à cette grande bataille indécise dont le suspens philosophique n'est pas moindre que sa fertilité littéraire.

Pourquoi la France a-t-elle été le théâtre d'une Querelle dont on a pu montrer qu'elle était latente depuis le XII^e siècle et depuis le mot fameux de Bernard de Chartres rapporté par Jean de Salisbury : « Nous sommes des nains montés sur les épaules de géants » ? La scène classique offerte par l'Académie française, depuis 1663 installée au Louvre sous la protection personnelle du roi, donna un retentissement exceptionnel au poème lu par Perrault le 27 janvier 1687 à l'Académie, sur un terrain préparé dès l'année précédente par l'immense succès des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de son ami Fontenelle, et qui trouvera un appui dès l'année suivante dans la *Digression sur les Anciens et les Modernes* du même et infatigable Fontenelle. Louis XIV, Paris, l'Académie ont donné à l'affrontement entre Perrault et Boileau un décor majestueux et dramatique. Swift, Leibniz, Vico prirent cette dispute au sérieux. A Paris, les péripéties et les rebondissements de la Querelle firent de celle-ci, jusqu'à la fin du règne de Louis XIV et au-delà, une tragédie à grand spectacle pleine de péripéties, de suspens et de réconciliations provisoires. La Querelle avait d'ailleurs été amorcée dès le début du règne par une série de joutes mineures, mais qui avaient suffi à alerter le public et à créer les conditions favorables à un embrasement des esprits. Tour à tour la Querelle de l'éducation du dauphin, puis la Querelle des Inscriptions

(conclue seulement en 1683) avaient tenu en haleine les lettrés et les honnêtes gens. Membre fondateur de l'Académie française, Jean Desmarets de Saint-Sorlin, survivant pugnace et fidèle du groupe de publicistes rassemblés par Richelieu dès 1624, n'avait pas cessé depuis 1648 (*La Vérité des Fables ou l'Histoire des Dieux de l'Antiquité*) de combattre l'autorité des poètes païens et de prêcher la conversion du royaume, de sa langue et de ses lettres, à une modernité intégralement française et chrétienne. Il intervint vivement dans la Querelle des Inscriptions en 1670 (*La comparaison de la langue et de la poésie française avec la grecque et la latine, et des poètes grecs, latins et françois*). Il ferraila contre Boileau en 1674 (*La défense du poème héroïque*) et par deux fois il avait donné l'exemple à Charles Perrault, l'incitant même à prendre sa relève (en 1674, avec le poème *Le Triomphe de Louis et de son siècle* et en 1675, un an avant sa mort, par *La défense de la poésie et de la langue françaises* adressée directement à Perrault). Protagoniste de la Querelle de l'éducation du dauphin, Louis Le Laboureur (*Les avantages de la langue française sur la langue latine*, 1667, réédition augmentée en 1669) avait publié en 1664 une épopée à la gloire de la France et de sa monarchie (*Charlemagne, poème héroïque*) tandis que Desmarets publie en 1673 une version très enrichie de son épopée *Clovis* (première édition en 1657), qui tenait compte des triomphes et victoires du règne personnel de Louis XIV. Cette suite de Querelles et les ouvrages polémiques qui les alimentent révèlent l'enracinement profond, dans la longue durée proprement française, de la doctrine des « Modernes ». En se donnant pour capitale Paris, au début du XVII^e siècle, la République latine des Lettres s'était installée sur un terrain dangereux pour elle, hostile à la tradition italienne d'humanisme, qui n'y avait jamais été accueillie que pour être plus efficacement subordonnée à l'originalité ombreuse des Français. Le sentiment national et monarchique français, mais aussi la fierté attachée à la tradition scientifique et « gothique » de l'Université de Paris, et maintenant le développement de l'esprit de cour, travaillaient à Paris en faveur des Modernes. On voit croître de toutes parts la tentation de rompre avec le prestige que l'humanisme italien avait conféré à l'Antiquité grecque et latine, à leurs langues restaurées par la philologie, mais aussi à la poésie et à la science antiques dont ces langues étaient dépositaires. Pour comprendre l'effet produit sur la République des Lettres par sa nouvelle capitale, Paris, il faut donc décrire au moins trois des topiques qui se superposent dans la Querelle des Anciens et des Modernes proprement dite : la question de la langue nationale, la question de la *translatio imperii et studii ad Francos*, la question du temps.

1) *La question de la langue nationale :*

Affaire d'Etat depuis la fondation de l'Académie française en 1636, elle le redevient encore davantage au début du règne de Louis XIV. Il s'agit de savoir dans quelle langue, latin ou français, le dauphin, né en 1661, et qui va être confié à son précepteur, le Président de Périgny, doit être initié aux

Lettres. Une Ode de Du Périer avait invité le petit prince (à qui La Fontaine dédiera ses premières Fables en 1668) à consacrer ses premières années d'étude aux « Muses latines », bien plus grandes que les « Muses françaises ». Louis Le Laboureur, juriste et poète dévot (il est l'auteur aussi d'une *Magdeleine pénitente*) célèbre dans deux pamphlets successifs les « avantages de la langue française » (1667-1669). L'apologétique de la langue du royaume s'y appuie sur une série d'arguments destinés à détruire le vain prestige du latin, langue étrangère et morte, impropre à former l'esprit et le cœur d'un futur roi de France. L'idéologie de Le Laboureur, déjà protagoniste avec Desmarets de la Querelle du merveilleux chrétien pendant la Fronde, est caractéristique d'une Réforme catholique proprement gallicane qui veut faire de la France la nation exemplaire d'une modernité intégralement chrétienne, de sa langue et de ses lettres des modèles qui ne doivent rien à l'Antiquité païenne.

Le 6 août 1670 la dispute rebondit, à l'occasion de la pose par le roi de la première pierre de l'Arc de triomphe de la porte Saint-Antoine. Les inscriptions à la gloire du roi sur ce monument seront-elles en latin ou en français ? L'Université est chargée de proposer des inscriptions en latin, et la Petite Académie, investie depuis 1663 de la tâche de rédiger devises et inscriptions pour les monuments royaux, est elle-même divisée : son secrétaire, Perrault, d'accord avec Colbert, est en faveur du français ; l'abbé de Bourzeis, un théologien, prend ouvertement parti pour le latin. Le Pays latin (Université, Collège de Clermont, Parlement) prend feu. Santeul, le plus grand poète néo-latin de l'époque, le Père Cossart, illustre régent de rhétorique jésuite, défendent en latin la cause des humanités. Desmarets de Saint-Sorlin leur répond, en vers et en prose, mais en français. Le 12 décembre 1675, le débat, en présence de Colbert, est porté devant l'Académie française. Le secrétaire perpétuel, François Charpentier, y prend éloquemment la défense des inscriptions en langue française, et il publie ce discours à la gloire de la langue et du roi le 2 mars 1676. Erudit latiniste et helléniste lui-même, Charpentier était pourtant, en l'affaire, un modéré. S'il s'était fait l'avocat de l'Académie, c'était avant tout par fidélité à la vocation que lui avait assignée Richelieu. Dans le Projet d'Académie rédigé en 1630, avec l'accord du cardinal, par son fidèle Desmarets de Saint-Sorlin, on pouvait lire en effet :

« Que de tout temps, le païs que nous habitons avait porté de très-vailans hommes, mais que leur valeur étoit restée sans réputation, au prix de celle des Romains et des Grecs, parce qu'ils n'avaient pas possédé l'art de la rendre illustre par leurs écrits. Qu'aujourd'hui pourtant, les Grecs et les Romains ayant été rendu esclaves des autres nations, et leurs langues mêmes, si riches et agréables, estant comptées parmy les choses mortes, il se rencontroit heureusement pour la France que nous estions non seulement demeurez en possession de la valeur de nos ancestres mais encore en estat de faire revivre l'Eloquence, avec ceux qui en avoient été les inventeurs et les maîtres ».

En réponse à une conférence en latin en faveur de la langue latine, devant une nombreuse et illustre assistance, au collège de Clermont, le 25 novembre 1676, par le Jésuite Lucas, l'Académie fait de la séance de réception du Président de Mesmes, le 23 décembre, une solennelle réplique : Tallemant le Jeune et François Charpentier y prennent tour à tour la parole en faveur de la supériorité de la langue française. Trois ans avant que ne paraissent les *Entretiens* de Fontenelle, quatre ans avant le coup d'éclat du *Siècle de Louis le Grand* de Perrault, Charpentier publie, en 1683, son traité *De l'excellence de la langue française*, qui amplifie considérablement son discours de 1676, et récapitule tous les arguments historiques et politiques, notamment la réussite du règne de Louis XIV, en faveur d'une thèse modérément moderne : le français n'abolit pas le latin ni le grec, mais il les remplace dans l'Europe d'aujourd'hui. Le poème de Perrault, en 1687, défend la thèse beaucoup plus radicale de Le Laboureur et de Desmarets : la grandeur du roi et de la France exigent une réforme complète de la culture moderne, toute française, délivrée des modèles et des langues antiques. De ces premières passes d'armes, on peut déjà tirer les conclusions suivantes : 1) le parti « moderne » rencontre une puissante résistance, dans les institutions et dans le public lettré : il faut tenir compte de cette résistance vigoureuse et inventive pour comprendre l'ampleur européenne qu'a prise aussitôt la Querelle des Anciens et des Modernes proprement dite ; 2) l'idéologie nationale française pousse ses interprètes les plus radicaux à une extrémité inouïe jusque-là en Europe, et que l'Italie n'avait jamais connue et ne connaîtra jamais. L'apologie de la langue vulgaire s'exacerbe en polémique violente contre les langues, mais aussi contre l'héritage littéraire et philosophique de l'Antiquité classique. Le roi lui-même, sinon Colbert, laisse l'Académie et les diverses institutions savantes prendre part à la polémique, dont sa gloire bénéficie, sans qu'il ait lui-même à prendre parti. Enfin il ne faut pas oublier, par delà les querelles théologiques qui la divisent, que l'Eglise gallicane dans son ensemble reste fidèle à l'usage, sinon à l'idée d'une supériorité, du latin, langue liturgique et théologique, tout en contribuant généreusement, par la prédication, à l'illustration de la langue nationale.

2) *Translatio imperii et studii ad Francos* :

Imbriquée dans l'apologétique de la langue, mais aussi de la rhétorique particulière à celle-ci (comme en témoigne le *Discours* de Monsieur des Herminières, en tête de la *Rhétorique française* de René Bary (1659), on voit partout affleurer une topique rajeunie, mais qui date du Moyen-Age, du transfert de l'*imperium* et du *studium* à la France, et donc à sa langue. Dans le poème que Desmarets publie en 1674 à la gloire de Louis on trouve cet alexandrin qui résume admirablement l'idée même de *translatio* et le problème qu'elle pose :

Un peuple a pour un temps et l'empire et les mots.

L'idée et le problème ont été agités depuis le couronnement de Charlemagne par les clercs médiévaux. Colette Beaune, dans un beau livre récent (*Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985) a montré leur importance centrale dans l'essor du sentiment national français, qui revendique au profit du royaume le privilège du *studium* pour l'ère chrétienne¹, Gaston Zeller, dans un article classique paru dans la *Revue historique*², a montré l'acharnement des rois de France à réclamer pour eux le titre impérial, alors qu'ils encourageaient leurs publicistes à dénigrer cette survivance païenne dont l'Allemagne se prévaut, et à exalter à ses dépens la forme d'autorité sacrale, « Très Chrétienne », dont ils sont eux-mêmes directement investis par le vrai Dieu. A cette idée d'origine biblique de *translatio* (les visions de Daniel, l'Apocalypse de saint Jean), les spéculations de Dante (dans le *De Monarchia*) et celles des apologistes de la monarchie française (au XVI^e siècle, le plus inspiré est Guillaume Postel) ne cessèrent d'apporter des nourritures nouvelles, tantôt en faveur du Saint-Empire, tantôt en faveur du royaume Très-Chrétien. Sous Louis XIV, un Desmarets, un Le Laboureur, un Perrault (et d'autres, tel cet Antoine Aubéry qui publie en 1667 un traité intitulé *Des justes prétentions du roy sur l'Empire*, au moment même où Le Laboureur fait paraître les derniers chants de son épopée *Charlemagne* et son traité *Des Avantages de la langue françoise*) peuvent croire que cette controverse séculaire est maintenant tranchée par un jugement de Dieu clair et évident : la gloire, les victoires, l'éclat littéraire et scientifique du règne de Louis le Grand sont autant de preuves définitives que l'*imperium* et le *studium* sont, « pour le temps présent », transférés providentiellement en France. Pour comprendre le sens radical qu'ils donnent au mot « moderne », il faut garder en mémoire non seulement le sentiment de supériorité chrétienne que les théologiens du Moyen-Age avaient déjà sur la science païenne (science de géants, qui voyaient cependant moins loin que les nains modernes juchés sur leurs épaules, car ceux-ci bénéficient des lumières de la Révélation), mais aussi les efforts proprement français pour dénier toute dette de la France envers l'Antiquité gréco-romaine (la vieille thèse des origines troyennes de la monarchie a été radicalisée, au XVI^e siècle, sur les traces du faussaire Annius de Viterbe, par le mythe des origines gauloises, qui réduit la Grèce et Rome au rang de colonies émancipées des rois gaulois, et qui donne aux Francs, cousins des gaulois, le rôle de vengeurs)³. Les « Modernes » sous Louis XIV sont donc les héritiers d'une double tradition chrétienne et monarchique de polémi-

1. On lira aussi avec fruit A.G. Jonckes « Translatio studii : les avatars d'un thème médiéval », dans *Miscellanea medievalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, 1967, p. 41-51.

2. « Les rois de France candidats à l'Empire », *R.H.*, 173(1934), p. 273-311. Voir aussi Werner Goetz, *Translatio imperii : ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der Politischen Theorien im Mittelalter und der Neuzeit*, Tübingen, 1958, Mireille Schmidt-Chazan, « Histoire et sentiment national chez Robert Gaguin », dans le recueil *Le métier d'historien au Moyen-Age, études d'historiographie médiévales*, Paris, 1977, p. 240 et ss., et les importantes remarques de Frances A. Yates, dans « Charles Quint et l'idée d'empire » (*Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, Paris, 1960, p. 92-93).

3. On se reportera au livre de C.G. Dubois, *Celtes et gaulois*, Genève, édition Droz, 1960.

que contre l'Antiquité gréco-romaine. Ils poussent à leurs conséquences extrêmes la thèse d'une *translatio imperii et studii ad Francos*. « L'empire et les mots » sont bien maintenant attribués aux Français, mais en *rupture* avec l'erreur gréco-latine et païenne. Celle-ci a trop longtemps occulté la tradition religieuse et linguistique gauloise qui, dès le Déluge, avait vocation au christianisme. La France Très-Chrétienne, son régime, sa foi, sa langue sont à la fois les plus originels, et les plus modernes. La Providence les appelle à fermer la parenthèse gréco-latine et païenne.

Cette « modernité » qu'un Chrétien de Troyes réclamait déjà pour la « Clergie » française ne convenait ni à la Curie romaine, ni aux Italiens qui, comme Dante, étaient pourtant hostiles à celle-ci. Elle convenait tout aussi peu à Pétrarque. En 1365, le pape Urbain V décide de regagner Rome. Pétrarque lui écrit pour l'encourager, et Charles V lui envoie au contraire une ambassade, conduite par Anselme Chocquart, pour l'en dissuader. Le principal argument de l'orateur du roi de France est tiré de la *translatio* : les hautes études ont pour patrie la France ; et c'est en France que le sacerdoce est à sa place avec elles. En octobre 1367, le pape est rentré à Rome, et pour combattre les efforts des cardinaux français qui incitent Urbain V à regagner Avignon, Pétrarque lui adresse une nouvelle lettre qui peut à bien des égards être tenue pour le manifeste de l'humanisme italien renaissant. Il contient en particulier cette phrase assassine qui va désormais hanter la « Clergie » française : « Hors d'Italie, il ne faut pas chercher d'orateurs ni de poètes, je parle des latins, car ou bien ils y sont nés, ou bien ils y ont été éduqués ». L'idée de Renaissance, en germe dans cette lettre, prend le contrepied de celle de « Transfert » au sens où on l'entend à Paris, au XIV^e siècle, mais plus que jamais au XVII^e siècle. Renaissance (*Renovatio litterarum*) suppose en effet que le *studium*, même oublié par les invasions barbares et la grossièreté gothique, n'a jamais cessé, avec la pureté de la langue latine, d'avoir son site en Italie. C'est le printemps après l'hiver, mais sur les mêmes lieux et à partir des mêmes souches. Ce retour implique le sentiment d'une continuité. Il ne s'agit pas d'un commencement à un autre étage du temps eschatologique, mais d'un recommencement et d'une remémoration.

Les universitaires parisiens ne manquèrent pas de répondre à Pétrarque, Jean de Hesdin dès 1369, puis Nicolas de Clamanges, Jean de Montreuil, Robert Gaguin. Leurs arguments sont encore réutilisés au XVII^e siècle par l'érudit Charpentier, et plus sommairement par les « Modernes ». L'humanisme de la Renaissance, dont Pétrarque avait formulé le programme par sa vie et par son œuvre, avait entre-temps conquis la France, sans que pour autant celle-ci eût cessé d'interpréter son propre humanisme comme une preuve supplémentaire du « transfert » tout moderne et chrétien dont elle détenait l'élection. Mais dès le règne d'Henri IV, la prédication de Malherbe en faveur d'une langue et d'une poésie délivrées des latinismes et hellénismes du XVI^e siècle, est le symptôme indubitable d'une ferveur nouvelle pour l'idée

de « transfert » contre celle de « renaissance ». Même au XVI^e siècle, l'humanisme français de Dolet, de Rabelais et de Ronsard avait refusé de se concevoir, à l'italienne, comme un simple prolongement ou une reviviscence savante de l'Antiquité gréco-romaine. En 1586, pour prendre un exemple moins célèbre, Théodore Marcile (professeur d'éloquence latine à l'Université, puis professeur royal en 1602) publie quatre discours inauguraux à la louange de l'Université de Paris, et cinq consacrés à la langue latine. En 1584, il avait publié un discours à la gloire de la France. L'ensemble forme une méditation complète et cohérente sur le *studium* français après un siècle d'humanisme. L'idée de Renaissance en est pourtant complètement absente. Pour Marcile, la fondation du Collège royal par François 1^{er} est dans le droit fil de la *translatio studii* carolingienne (acte de naissance, selon la légende, de l'Université de Paris) et de la splendeur universitaire du XIII^e siècle parisien. Loin de renier la science scolastique, Marcile voit en elle la solidité des *res*, une *prudentia*, sans doute *indiserta*, mais qui est de beaucoup supérieure aux *verba* dont se contentent les Italiens, mais dont les Français sont redevenus maîtres à leur tour. La réconciliation des *res* et des *verba*, de la science et de l'éloquence, qui la répand auprès des non-doctes, a eu lieu à Paris. Elle confirme et parachève les titres de l'Université de Paris comme siège moderne du *studium* pour toute la chrétienté.

Marcile n'hésite pas (pas plus que ses contemporains Estienne Pasquier et Claude Fauchet) à rattacher la prééminence moderne de la France savante aux lumières du Moyen-Age français. Les origines gauloises de la France la libèrent à ses yeux de toute dette envers la Grèce et envers Rome, élèves et anciennes colonies de la Gaule. La science universitaire gothique, héritière de la *translatio* carolingienne, a été une manifestation originale du génie gaulois, qui ne doit rien à l'Antiquité gréco-latine ni à l'Italie. Cicéron, lui-même, dont les Italiens sont si fiers, tenait sa doctrine d'union des *res* et des *verba* de la tradition orale gauloise, qu'il s'est borné à fixer par écrit. Le cicéronisme français n'est donc pas une addition italienne à la scolastique gothique, elle-même toute française : c'est un bien dérobé qui est revenu à ses légitimes inventeurs et propriétaires.

Pour l'essentiel, Marcile est déjà un « moderne », au sens où le seront un Desmarets, un Le Laboureur ou un Perrault. Pour lui, la France ne doit rien à personne, elle détient depuis les plus lointaines origines les semences de la science et de l'éloquence, qui lui ont été empruntées en cours de route par les Grecs et les Latins. L'histoire du *studium* français est celle de la réappropriation par leurs légitimes détenteurs de la plénitude du savoir et de la parole. Mais Marcile ne va pas jusqu'au bout de sa propre apologétique ; il ne fait pas de la langue française le véhicule de cette science et de cette éloquence perdues et retrouvées. Il ne voit pas en elle cette parole, plus naïve et plus profonde que le latin et le grec, que célébreront ses apologistes du XVII^e siècle

fidèles à Chrétien de Troyes⁴. Pour lui, le latin cicéronien, propriété des Français et non des Italiens, est seul capable de diffuser universellement la science, tandis que le français, vulgaire comme le latin scolastique, est voué à rester un idiolecte utilitaire et local.

3) *La question du temps* :

Les questions liées au temps interviennent sans cesse dans la Querelle des Anciens et des Modernes. Les notions mêmes d'Anciens et de Modernes (d'origine scolastique), *Antiqui* et *Moderni*, prennent leur sens à l'intérieur d'une histoire de la révélation chrétienne. Les autres désignations, métaphoriques, des protagonistes de la Querelle (Nains modernes et Géants anciens, Jeunes anciens et Vieux modernes), se réfèrent à la taille (donc à l'optique dans le temps) ou bien à l'âge. On pourrait donc résumer la Querelle dans la question suivante : que devient l'esprit jeté dans le temps, quel ancrage peut-il y trouver ? Selon que cet ancrage est recherché dans une généalogie verticale de l'esprit, ou dans son assiette moderne et contemporaine, on se rangera dans le camp des Anciens ou dans celui des Modernes. Pour être loyal envers les Anciens, la première justice à leur rendre en effet est qu'aucun d'entre eux n'est passéiste, et ne peut être rangé parmi les *laudatores temporis acti*, ces nostalgiques romantiques du *passé* parce que *passé*. Les Anciens sont Anciens parce qu'ils accordent de l'autorité à des *maîtres*, à des *modèles*, à des *exemples*, parce que ces maîtres, ces modèles et ces exemples sont des médiateurs d'une vérité transcendant le temps, et non parce qu'ils sont parés du vain prestige du passé. Pour les Anciens, qui sont les héritiers les plus directs de la Renaissance humaniste, le passé, médiéval ou gothique, par exemple, n'offre aucun attrait. Les Anciens ne défendent pas non plus l'Antiquité *en bloc*, comme une totalité temporelle, stable, idéale et uniformément admirable, une utopie située dans un lointain passé. L'Antiquité elle-même a eu ses temps forts et ses temps faibles, elle a eu son Moyen Age primitif, et son Moyen Age corrompu. L'historicisation humaniste est passée par là, avec la science philologique appliquée aux textes : l'Antiquité, on le sait depuis le xv^e siècle, a eu ses « âges », ses « saisons », ses « siècles », et les Anciens qui l'admirent distinguent et choisissent parmi ces époques d'intensité différente. Ils privilégient âges, saisons et siècles de maturité et de plénitude au dépens de ceux qui tâtonnent ou qui déclinent. Ils sélectionnent ce que j'appellerai les « *moments classiques* ». Que faut-il entendre par là ? Un moment classique c'est, dans le développement d'une langue et d'une civilisation, celui où, en même temps, et dans une sorte d'émulation, les meilleurs esprits ont été capables de s'arracher à l'actualité pour s'élever à des formes et à une science transcendant le temps, le lieu, les circonstances, une

4. Sur le sentiment largement partagé en France, au xvii^e siècle d'une continuité avec le Moyen-Age chrétien, conséquence de la *translatio* carolingienne ; on se reportera, outre aux travaux de Franco Simone sur la Renaissance française, à l'ouvrage essentiel de Nathan Edelman, *Attitudes of Seventeenth Century France towards Middle-Ages*, New York, 1956.

acquisition pour toujours. En ce sens les Anciens du XVII^e siècle, héritiers des humanistes, voient dans l'Athènes de Périclès, avec ses sophistes, Platon, Aristote, le moment classique de la philosophie, et dans la Rome de Cicéron, d'Horace, de Virgile, d'Ovide, des élégiaques, le moment classique de la littérature. Dans les deux cas, une échelle de références a été dressée, un ensemble de questions toujours à reprendre ont été posées, une gamme de formes et de normes se proposent à la méditation et à la variation. Le moment classique coïncide avec la phase ascendante d'un cycle historique ; ses meilleurs esprits y ont trouvé un appui pour s'élever jusqu'aux formes qui durent. C'est pourquoi, aux yeux des Anciens, l'esprit jeté dans le temps, mais aspirant à l'éternité, n'a pas de tâche plus urgente que de s'ancrer dans ce qui lui est congénital et fraternel, c'est-à-dire les classiques de l'Antiquité grecque et romaine. Avec eux, dans leur langue, il est chez lui. Avec eux, par le commerce assidu, l'imitation, l'émulation, il trouve un point d'appui pour soulever sa propre époque chancelante, et pour se délivrer de sa pesanteur. Ce n'est pas un hasard si l'un des textes décisifs de la Querelle est la traduction par Boileau en 1674 du traité du *Sublime*, alors attribué à Longin, traduction que Boileau publiera de nouveau en 1694 avec de longues *Remarques* polémiques contre Perrault. Le *Traité du Sublime*, dont nous savons aujourd'hui qu'il a été composé à Alexandrie au I^{er} siècle, à l'époque augustéenne, est certainement le chef-d'œuvre de la critique littéraire antique, et de toute critique littéraire. Il oriente l'esprit vers la notion de « classique », même si aucun mot dans ce texte ne peut passer pour l'équivalent strict de cette notion : il cite en effet un petit nombre de chefs-d'œuvre de pensée et de beauté dont la méditation a le pouvoir de transporter l'esprit au-dessus des pesanteurs terrestres et de le rendre capable « d'engendrer dans la beauté ». Ces modèles, par la contagion et l'admiration qu'ils font naître, sont à même de susciter d'autres chefs-d'œuvre originaux. Le Pseudo-Longin, qui vivait dans le milieu savant et cosmopolite d'Alexandrie, ne se contente pas de citer Platon et Sophocle, Homère et Démosthène, Isocrate et Sapho, il cite et commente Moïse et la Genèse, dans la traduction grecque des Septante. La notion centrale du traité, le sublime, *to Upsilon*, signifie très exactement le mouvement ascensionnel, la lévitation, l'inspiration de l'esprit. Elle désigne à la fois l'élan auquel obéit l'écrivain ou le poète qui entre en émulation avec les modèles classiques, mais aussi le mouvement d'admiration et de révélation qui s'empare de l'esprit du lecteur ou de l'auditeur sous l'effet *énergique* d'un grand chef-d'œuvre. C'est l'exacte transposition à la critique et à l'invention littéraire de la réminiscence platonicienne, dont les chefs-d'œuvre classiques deviennent en quelque sorte les véhicules, vers le haut. Il est important de faire remarquer que le dernier chapitre du *Traité* est consacré à l'analyse des causes de la corruption de l'éloquence, posant ainsi pour la première fois le grand *topos* de la décadence, en d'autres termes de la rechute paresseuse de l'esprit dans le temps et la matière. Tous les temps ne sont donc pas propices au sublime. Le luxe, l'amollissement dans le confort, l'attachement aux

voluptés, énervent la vertu, et avec la vertu l'énergie capable de produire des chefs-d'œuvre classiques ou d'entrer en compétition avec eux. Cette analyse sera bientôt reprise par Tacite dans son *Dialogue des Orateurs* ; elle réapparaîtra à la Renaissance, avant d'être magnifiquement amplifiée par Rousseau dans le *Discours sur les Lettres et les Arts*, et prendre des proportions saisissantes au XIX^e siècle dans la *Démocratie en Amérique* de Tocqueville. Quand Tocqueville écrit : « Les républiques démocratiques mettent l'esprit de cour à la portée du grand nombre et le font pénétrer dans toutes les classes à la fois, c'est un des principaux reproches qu'on peut leur faire », ce qu'il entend par « esprit de cour » est exactement ce que le Pseudo-Longin et Tacite entendent par « corruption de l'éloquence », une combinaison de sophistique et d'utilitarisme à courte vue qui rend l'atmosphère irrespirable pour l'esprit, le contracte, le détermine, et le rend impropre au sublime.

La traduction de Longin par Boileau est sa plus profonde et décisive contribution à la Querelle. Avec cette grande citation antique, il en posait le véritable enjeu. Contre l'esprit de cour, tout occupé par l'actualité, il dressait pour recours à l'esprit littéraire la transcendance contagieuse des classiques grecs et latins, l'oxygène du sublime dont ils alimentent généreusement une aspiration qui, sans ce souffle, resterait étouffée dans l'immédiat. Dans ses *Remarques* en 1694, Boileau opposera à l'esprit de cour de Perrault, qui fait de Louis XIV une idole toute moderne, non pas la vertu républicaine, que l'humanisme français depuis La Boétie et Montaigne a reconnue contradictoire avec le principe monarchique, mais son équivalent littéraire, l'élan intègre vers le sublime, dont le roi participe dans l'ordre de l'action, et que seuls peuvent soutenir l'admiration et l'imitation des modèles classiques de l'Antiquité. L'ascension vers la beauté et la vérité littéraires, comme la gloire véritable, tiennent donc lieu de l'enthousiasme et du courage civiques républicains ; ils sont, en régime monarchique, l'hygiène appropriée de l'esprit, sa chance de victoire sur les petitesse de l'esprit de cour.

Pour les Anciens, les grandes époques, les époques classiques, sont celles, rares dans le temps, qui ne passent jamais, soit qu'elles aient donné lieu à des chefs-d'œuvre exemplaires, soit qu'elles aient trouvé la force de s'inspirer de ces chefs-d'œuvre et de les continuer sous d'autres formes. Le passé n'est donc pas, pour les Anciens, un reflux sur le présent d'un *nervermore* dont on serait nostalgique, et qui nous servirait d'alibi pour nous affaïsser un peu plus. Ce qui les retient dans le passé, c'est l'énergie libératrice dont il est dépositaire, et qui seule peut animer ses disciples à vaincre les pesanteurs du présent, à rendre celui-ci fertile et ascensionnel. Il y aurait une aristocratie du passé. Les Anciens s'appuient en effet sur une théorie cyclique du temps historique : âge d'or, d'argent, de fer, de plomb, ou saisons d'une civilisation : printemps, été, automne, hiver. Dans un âge de fer ou d'hiver, l'esprit ne trouve la liberté d'échapper à ses déterminismes qu'en s'abreuvant aux ressources que lui ont laissées les âges d'or et printaniers.

Cela suppose que l'esprit jeté dans le temps, outre les chefs-d'œuvre produits en des temps meilleurs, retrouve par leur intermédiaire une structure verticale, musicale, immuable, que les Anciens gréco-romains appelaient « cosmos », et sur lequel les grands esprits de toutes les époques ont pris appui pour s'élever soit avec leur temps, soit contre lui. Le *Timée* de Platon est la plus complète description de cette « échelle » cosmologique qui permet d'échapper au temps terrestre, et dont les chefs-d'œuvres classiques, dans l'ordre qui est le leur, rappellent l'existence et enseignent l'usage. Outre le *Timée* de Platon, le *De Republica* de Cicéron propose la plus célèbre description de cette échelle libératrice. Au Livre VI, chapitres X à XXVI, Cicéron fait raconter à Scipion, le second Africain, un songe qu'il fait à son arrivée en Afrique : ce songe, seul fragment du *De Republica* qu'ait connu le Moyen Age et la Renaissance, est un des textes-mères les plus féconds de toute la littérature occidentale. Il reste vivant pour Boileau.

Dans ce texte, il est dit que l'animal politique, l'homme, est par là-même un animal doué de parole, et la parole, le logos, est d'abord un lien vertical qui nous rattache tous à l'ordre cosmique, nous donnant vocation à entendre la musique des sphères. Le lien social est dans son origine et son essence un lien de l'homme au divin, il n'est jamais si fort et si contagieux que lorsqu'il est aussi nourri et rechargé en hauteur par la contemplation et la méditation des choses divines. L'économie politique et la sociologie des Anciens sont inséparables d'une théologie, ou à tout le moins d'une philosophie de l'esprit. Aussi leur sociologie littéraire est-elle elle-même inséparable d'une dimension verticale et spirituelle. Boileau l'a admirablement compris, dans un passage de ses *Réflexions critiques sur Longin* :

« Au reste [écrit-il], il ne faut pas s'imaginer que dans ce nombre d'écrivains approuvez de tous les siècles, je veuille ici comprendre ces Auteurs, à la vérité anciens, mais qui ne se sont acquis qu'une médiocre estime, comme Lycophron, Nonnus, Silius Italicus, l'auteur des *Tragédies* attribuées à Sénèque, et plusieurs autres, à qui l'on peut non seulement comparer, mais à qui l'on peut, à mon avis, justement préférer, beaucoup d'écrivains Modernes. Je n'admets dans ce haut rang que ce petit nombre d'Écrivains merveilleux, dont le seul nom fait l'éloge, comme Homère, Platon, Cicéron, Virgile, etc. Et je ne règle point l'estime que je fais d'eux par le tems qu'il y a que leurs ouvrages durent : mais par le tems qu'il y a qu'on les admire. C'est de quoi il est bon d'avertir beaucoup de gens, qui pourroient mal à propos croire ce que veut insinuer notre Censeur, qu'on ne loue les Anciens que parce qu'ils sont Anciens, et qu'on ne blâme les Modernes que parce qu'ils sont modernes. Ce qui n'est pas du tout véritable, y ayant beaucoup d'Anciens qu'on n'admire point et beaucoup de Modernes que tout le monde loue. L'antiquité d'un écrivain n'est pas un titre certain de son mérite, mais l'antique et constante admiration qu'on a toujours eue pour ses Ouvrages, est une preuve sûre et infailible qu'on les doit admirer ».

La définition des classiques que donne ici Boileau lave définitivement les Anciens de tout passéisme culturel, qui d'ailleurs serait à leurs yeux, s'ils en avaient eu l'idée, une forme de la décadence, une chute de vertu et d'énergie, une lâcheté de l'esprit, un alibi pour biaiser avec la vraie tâche, qui est de recommencer l'ascension. Mais la position de Boileau, héritier de l'humanisme, est strictement littéraire : elle postule une séparation complète entre la fiction littéraire et la vérité religieuse.

Le débat entre Anciens et Modernes, malgré les efforts de Boileau pour le maintenir sur le strict terrain de l'exégèse des grands textes littéraires hérités de l'Antiquité classique, suppose néanmoins une autre source, théologique celle-là, essentielle à toute la tradition chrétienne occidentale : le Livre XI des *Confessions* de saint Augustin.

*
**

Parmi les épigrammes dont Boileau a été fertile, au cours de la Querelle, l'une porte directement sur la question du temps. Elle s'intitule l'*Amateur d'horloges* :

Sans cesse autour de six pendules
De deux montres, de trois cadrans,
Lubin, depuis trente et quatre ans,
Occupe ses soins ridicules.
Mais à ce métier, s'il vous plaît,
A-t-il acquis quelque science ?
Sans doute, et c'est l'Homme de France
Qui sait le mieux l'heure qu'il est.

Ce bref « caractère » digne de La Bruyère nous donne une idée de la passion qui s'était emparée des physiciens au XVII^e siècle, mais aussi des gens du monde et de cour, pour les progrès de l'horlogerie et pour les objets d'art portatifs que commencent alors à devenir les montres. Les montres sont à la mode sous Louis XIV. Les Modernes portent des montres et savent l'heure qu'il est. En cela, ils sont, à leur manière paradoxale, plus chrétiens que Boileau. Le Catholicisme ne règle pas en effet le temps des prières et des actes liturgiques sur le cycle solaire, il ne se fie pas au rythme cosmique ni à l'impression des fidèles réglant d'eux-mêmes, sur le mouvement des astres, le moment du jour ou de l'année où il faut prier et participer au service divin. Plutôt que le cadran solaire, la clepsydre, l'horloge hydraulique mesurent le temps du salut indépendamment du rythme cosmique et de ses cycles. Cette exigence fut un stimulant efficace aux inventions techniques destinées à occuper et rythmer le plus exactement l'usage d'un temps proprement chrétien, différent du temps cosmique et naturel. Les règles monastiques allaient

dans le même sens : elles supposaient chez les Bénédictins, dès le v^e siècle, six services de jour (laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies) et une de nuit (vigiles ou matines). Toutes étaient fixées par le temps moyen arbitraire des horloges hydrauliques. D'où les expressions « heures canoniques » ou « réciter les heures », ou « livre d'heures ».

Jean de Salisbury, à qui nous devons le mot de Bernard de Chartres sur les Nains et les Géants, pouvait écrire au XII^e siècle :

« Quoi de plus indigne que le gaspilleur de temps, de ce temps donné d'une main si légère à proportion des besoins de la vie, de cette seule chose que l'on ne peut retrouver [...] Quoi de plus indigne que le dissipateur de sa propre vie ? »

La ponctualité, dans les cercles ecclésiastiques, devient une vertu cardinale et un exercice spirituel. Comput et division des heures en *points*, construction d'horloge perfectionnées, répondirent à ces demandes disciplinaires. Est-ce un hasard si la seule grande religion dans le sein de laquelle ait pu se développer le progrès scientifique et technologique est le christianisme occidental ? Il doit cette conséquence très profane et apparemment paradoxale à l'autorité sans rivale qu'exercent en Occident chrétien la pensée de saint Augustin et notamment sa réflexion sur le temps. Celle-ci suppose à la fois une critique radicale du temps humain et cosmique, et une célébration du présent dans la mesure où ce point du temps est le seul qui puisse entrer en coïncidence avec la verticale de la pensée de l'éternité et du salut.

Commençons par la critique du temps. Saint Augustin écrit au Livre XI des *Confessions* :

« Voici le temps présent, le seul que nous trouvions digne du nom de long, contracté dans l'espace à peine d'un jour. Mais regardons-y encore et de près : il n'y a pas non plus de jour présent en bloc. »

Et successivement, par l'analyse, le passé et le futur sont réduits à des parasites du présent dont ils annulent entièrement la substance : il ne reste au temps humain qu'un présent où il s'agit du passé, un présent où il s'agit du futur, et jamais un présent où il s'agit du présent. Et saint Augustin conclut :

« Voici ma vie : un étirement. Mais ta dextre m'a pris et remonté en mon Seigneur, le Fils de l'Homme. Médiateur, par plus d'un moyen et à plus d'une fin, entre toi, l'Unité, et nous, les plus d'un, afin que, saisi par lui, par lui aussi je saisisse et que, me ramassant hors des jours anciens, je tende, en l'oubli du passé, à l'unité, — non pas étiré, mais détiré et non pas vers ce qui est en avant, — mais appelé d'en haut, je puisse entendre le bruit de ta louange et contempler ton délice, lequel ne vient ni ne passe ».

Le seul présent qui subsiste est donc celui qui, oubliant le passé, indifférent au futur, trouve sa stabilité dans la dimension verticale qui le reconduit à Dieu, à l'éternité, au vrai bonheur et repos de l'esprit.

Corneille a fait de Polyeucte un fidèle disciple d'Augustin. A Pauline, qui veut le retenir auprès d'elle dans l'anxiété du temps, le néophyte chrétien répond en excellent lecteur des *Confessions* :

J'ai de l'ambition, mais plus noble et plus belle :
 Cette grandeur périt, j'en veux une immortelle,
 Un bonheur assuré, sans mesure et sans fin,
 Au-dessus de l'Envie, au-dessus du Destin.
 Est-ce trop l'acheter que d'une triste vie,
 Qui tantôt, qui soudain, me peut être ravie,
 Qui ne me fait jouir que d'un instant qui fuit
 Et ne peut m'assurer de celui qui le suit.

(*Polyeucte*, IV, Acte IX, 3, 1191-1199)

La trouée de l'esprit vers le haut puise son énergie dans le désir, poussé jusqu'au sublime, d'une béatitude parfaite en présence de Dieu, bien au-delà du mouvement cosmique des astres.

On a qualifié à juste titre le XVII^e siècle de « siècle de saint Augustin ». Il n'est pas surprenant qu'après Corneille, nous trouvions dans les *Pensées* de Pascal (80) une fidèle paraphrase du Livre XI des *Confessions* :

« Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion au seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver. Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais ».

L'évidement du présent par obsession du passé ou de l'avenir, l'ennui qui ronge l'homme naturel, sont la conséquence de notre oubli de Dieu, reniement de la fin véritable à laquelle nous porte notre désir de bonheur. Au

contraire, la prééminence du présent, son caractère relativement subsistant, pourraient nous être rendus si nous avions la force de le faire coïncider avec la pensée du salut et la prière à Dieu. Tous les moyens qui favorisent cette conjonction sont salvateurs pour l'âme. Parmi ces moyens figurent, outre les techniques de la prière, les techniques du travail intellectuel et manuel. Dans un autre passage des *Pensées* (685), Pascal écrit :

« Notre imagination nous grossit si fort le temps présent à force d'y faire réflexion continuelle, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant, et du néant une éternité. Et tout cela a des racines si vives en nous que toute notre raison ne nous en peut défendre... »

Au bon usage salutaire du présent, s'oppose donc son mauvais usage anxieux et préoccupé de soi qui est au rebours de l'éternité, et qui nous détourne de notre vocation au bonheur en Dieu.

Et nous en revenons maintenant aux horloges et aux montres. Pascal écrit, en effet, toujours dans les *Pensées* :

« Ceux qui jugent d'un ouvrage sans règle sont à l'égard des autres comme ceux qui ont une montre à l'égard des autres. L'un dit : "Il y a deux heures". L'autre dit : "Il n'y a que trois quarts d'heures". Je regarde ma montre, et je dis à l'un : "Vous vous ennuyez" et à l'autre "Le temps ne vous dure guère". Car il y a une heure et demie. Et je me moque de ceux qui disent que le temps me dure à moi, et que j'en juge par fantaisie. Ils ne savent pas que j'ai une montre ».

La montre est pour Pascal ce que le chapelet est pour d'autres, et ce que les horloges des cathédrales et des couvents sont pour les paroisses et monastères depuis la fin de l'Antiquité : la référence d'un temps arraché au rythme cosmique, aux affections du cœur corrompu, et rattaché par une discipline objective au travail du salut, dans l'Eglise. La succession de présents minutés pour la prière en fait autant d'actes de présence à soi-même et à Dieu. Leur accumulation persévérante est la voie ascensionnelle du salut. Transmise à toute la communauté chrétienne, cette discipline du temps réglée par l'horloge et la montre est elle-même source d'un sentiment d'accumulation salutaire, qui est la version originelle, toute eschatologique, de l'idée de progrès : *Veritas filia temporis* est une des maximes les plus profondément chrétiennes de la Renaissance. Elle suppose d'humbles nains peut-être, portés sur les épaules de géants, mais en progrès sur eux comme la révélation chrétienne est elle-même un progrès radical sur la Synagogue et sur le Paganisme.

La philosophie augustinienne du temps annulait les uns les autres les moments qui se suivent et qui se détruisent l'un l'autre, sauf dans le recours vertical et persévérant du présent à Dieu. La discipline chrétienne du temps a

rendu urgente et socialisé cette méditation de l'éternité dans l'instant présent, et elle a fait de cette chaîne d'instantanés médités et remédités une sorte de temps de grâce qui autorise sinon le progrès, du moins une chaîne ascensionnelle et salvatrice.

Tout cela prenait son sens à l'intérieur de l'Église, et pour ses clercs. Qu'en advient-il dans les cours des princes laïcs ? On assiste là à une sorte de laïcisation de la conscience et de la discipline augustinienne du temps, qui donne naissance d'une part à la mode, cette euphorie de l'actualité, et d'autre part à la science moderne et à ses progrès. La mode, c'est bien la conscience anxieuse, augustinienne, de la fuite du temps et de sa vanité, mais renversée en délectation victorieuse de l'éphémère même. La montre devient au XVII^e siècle la mesure du temps à la mode. La science, quant à elle, transposition laïque de la discipline chrétienne de méditation méthodique, ouvre dans la dimension horizontale la même possibilité cumulatrice et ascensionnelle que le chrétien augustinien trouve dans la dimension verticale. Avec Huygens, la science perfectionne le mécanisme et l'exactitude de l'horloge et de la montre à des fins de domination rationnelle de la nature. L'écart entre le temps naturel et le temps moyen, entre le cosmos antique et l'acosmisme augustinien, qui ont rendu possibles les techniques de salut, fonde maintenant l'art à la mode et la science en progrès, l'un et l'autre vainqueurs de l'expérience *naturelle* du temps. C'est au XVII^e siècle et tout spécialement à Paris que s'opère ce renversement du temps augustinien en un temps proprement moderne, propice à la mode et à la science. L'agent, en grande partie involontaire, de ce passage, c'est le roi, son administration, sa cour, qui ont en effet pour partage non le salut éternel des âmes, mais la bonne administration des hommes dans le temps terrestre, présent et à venir. Rien ne résume mieux l'alliance de la mode et de la science à la fin du XVII^e siècle que les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle. La montre y joue évidemment un rôle capital. Fontenelle compare la mécanique du monde à celle de l'opéra, genre familier à son interlocutrice, une jeune marquise à la mode :

« Supposons qu'ils voyoient le Vol du Phaëton que les Vents enlevent, qu'ils ne pouvoient découvrir les cordes, et qu'ils ne sçavoient point comment le derrière du Théâtre étoit disposé. L'un d'eux disoit : "C'est une certaine Vertu secrette qui enleve Phaëton". L'autre, "Phaëton est composé de certains nombres qui le font monter". L'autre, "Phaëton a une certaine amitié pour le haut du Théâtre ; il n'est point à son aise quand il n'y est pas". L'autre, "Phaëton n'est pas fait pour voler, mais il aime mieux voler, que de laisser le haut du Théâtre vuide" ; et cent autres rêveries que je m'étonne qui n'ayent perdu de réputation toute l'Antiquité. A la fin Descartes, et quelqu'autres Modernes sont venus, qui ont dit : "Phaëton monte, parce qu'il est tiré par des cordes, et qu'un poids plus pesant que lui descend". Ainsi on ne croit plus qu'un corps se

remue, s'il n'est tiré, ou plutôt poussé par un autre corps ; on ne croit plus qu'il monte ou qu'il descende, si ce n'est pas l'effet d'un contrepoids ou d'un ressort ; et qui verroit la Nature telle qu'elle est, ne verroit que le derrière du Théâtre de l'Opera. A ce conte, dit la Marquise, la philosophie est devenue bien mécanique ? Si mécanique, répondis-je, que je crains qu'on en ait bientôt honte. On veut que l'Univers ne soit en grand que ce qu'une Montre est en petit, et que tout s'y conduise par des mouvements réglés qui dépendent de l'arrangement des parties. Avoués la vérité. N'avez-vous pas eu quelquefois une idée plus sublime de l'Univers, ne ne lui avez-vous point fait plus d'honneur qu'il ne méritoit ? J'ai vu des gens qui l'en estimoient moins, depuis qu'ils l'avoient connu. Et moi, repliqua-t-elle, je l'en estime beaucoup plus, depuis que je sçai qu'il ressemble à une Montre. Il est surprenant que l'ordre de la Nature, tout admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples ».

On trouve face à face au XVII^e siècle, dans un combat dramatique, à la fois la tradition augustinienne, ecclésiastique et cléricale, réaffirmée pour toute la société chrétienne par le concile de Trente, et cette même tradition augustinienne transposée et finalisée selon ses propres buts par la société de cour des monarchies laïques. D'un côté, la volonté d'exercer une emprise disciplinaire sur le temps des laïcs, aussi bien que des ecclésiastiques, pour les arracher au monde naturel, et les ancrer dans la prière, les exercices de piété, le temps propre au salut. De l'autre, et en miroir, une discipline aussi rigoureuse, mais mise au service du « Dieu sur terre », le roi, ou du bonheur sur terre, le progrès technique par la connaissance méthodique de la nature. Autour des grandes cours monarchiques, et surtout de la Très-Chrétienne, se développent à la fois le phénomène de mode et la nouvelle science. Celle-ci, encouragée par les autorités laïques pour son utilité, devient elle-même l'objet de modes intellectuelles.

Il ne faut pas oublier qu'au XVII^e siècle, *moderne* en français signifie « à la mode », et se relie toujours au « monde », au sens chrétien, c'est-à-dire à la société laïque attachée vainement à son seul bonheur éphémère et rebelle à la discipline du salut. *Mode*, *monde*, *moderne* deviennent ainsi la triple définition de ce que l'Eglise redoute, le renversement méthodique de son propre modèle à des fins opposées au salut. Les Anciens, aussi, en invoquant l'admiration et l'imitation des classiques, en élevant la pensée vers l'ordre cosmique, se proposaient de se soustraire et de soustraire leur époque à la fascination de l'immédiat, au vertige de l'actualité, et en somme à l'amour propre du temps présent désacré de l'éternité. Mais c'était, nous l'avons vu, une discipline littéraire, appuyée sur une *fiction* cosmologique qu'attestaient seules désormais la poésie et l'éloquence antiques. Les Anciens de la *Querelle* se rattachent à cette fiction soutenue par l'assentiment d'une élite d'érudits. Les Modernes en revanche sont beaucoup plus radicalement chrétiens (et augustinien) qu'eux.

Hors de France, l'Europe catholique a connu ce jeu de miroirs entre augustinisme pieux et augustinisme profane, sinon profanateur. Prédicateurs et poètes laïcs, spirituels et libertins, frères jumeaux et asymétriques, se sont disputés sur le même terrain, sur le même texte des *Confessions*, sur la même conception structurelle du temps, quoique ils l'aient interprétée de façon radicalement contradictoire. C'est une des définitions possibles du « baroque », celle qui a eu les préférences de Jean Rousset. Dans les deux camps, laïc et ecclésiastique, on est hanté par la mélancolie que font naître les défauts du temps, l'inconstance, l'éphémère, la métamorphose, la vanité, l'absence, la mort. Mais d'un côté, on en sort en se livrant à une sorte de course de vitesse étourdissante de l'esprit avec le temps, course que résume fort bien le mythe tout moderne de Don Juan. De l'autre on en fait un objet de méditation méthodique et d'éveil à l'éternité qui libère du temps. Marie-Madeleine est l'exacte antithèse de Don Juan. Elle est comme lui une héroïne augustinienne. L'image de la bulle est commune aux deux familles d'esprits : pour les uns, cette sphère légère et irisée qui n'a qu'un instant de vie est la métaphore de l'instant présent, illusion pure au bord du néant ; pour d'autres la fragilité même de la bulle est le miroir de ce que la beauté et la volupté, qui se dissipent quand on les saisit dans le temps, ont de plus cruel et délicieusement « décevant » (adjectif cher à Racine) pour le cœur humain, emblème donc de l'intensité d'un *carpe diem* épicurien qui, paradoxalement, est stimulé par l'analyse chrétienne du temps due à saint Augustin. La nouvelle science est une solution acceptable pour les deux parties dans ce débat entre frères jumeaux et ennemis. Elle introduit dans la sphère même du temps profane et fugace un principe d'attention méthodique, emprunté et détourné des techniques de la prière, qui sait rendre l'instant présent *productif* au service du bonheur terrestre, supérieur au passé, et riche de la promesse d'un avenir plus heureux. La jouissance du moment présent, inséparable d'une cruelle mélancolie pour le chrétien, s'en trouve purifiée par l'exercice de la science, qui lui ouvre l'horizon immanent d'un avenir plus lumineux ici bas. L'argument le plus souvent répété par les modernes depuis la fin du XVI^e siècle est l'absolue supériorité de leur époque sur l'Antiquité et le Moyen Age *du fait des inventions techniques* : poudre à canon, moulin à eau, sextant maritime (qui a permis les grandes découvertes), imprimerie (qui a permis la diffusion du savoir parmi les laïcs), puis au XVII^e siècle, le microscope et la lunette astronomique, sans compter les perfectionnements de l'horlogerie. Les modes vestimentaires et littéraires, artistiques et musicales, sont présentées elles aussi comme autant d'attestations de la supériorité des modernes, la science et le luxe pénétrant l'instant présent d'une intensité curieuse qui ne prend toute sa saveur que sur fond de l'analyse négative d'Augustin.

En 1623, paraît en Italie, sous la signature d'un abbé olivétain, Secundo Lancelotti, un essai intitulé *L'Aujourd'hui, ou le Monde actuel n'est pas pire ni plus calamiteux que le passé*. Ce n'est pas un ouvrage très profond, mais c'est un indice de ce renversement à la fois épicurien et scientifique de la spiritua-

lité proprement augustinienne du temps qui est la grande découverte du XVII^e siècle. En apparence, l'abbé Lancelotti se contente de faire la satire des poncifs que rabâchent les esprits chagrins, qu'il nomme les aujourd'huiistes, les *oggiadiani* : ces héritiers du paganisme déplorent perpétuellement la décadence contemporaine pour l'opposer à un passé meilleur. Ils déclinent les lieux communs du *Dialogue des orateurs* et du traité *Du Sublime* sur la corruption moderne de la vertu et donc de l'éloquence. Point après point, le spirituel abbé, anticipant d'un siècle sur le Voltaire du poème *Le Mondain*, établit que le monde n'est ni plus vicieux, ni plus mal gouverné, ni plus malheureux, aujourd'hui, qu'il ne le fut aux époques précédentes, et que le fameux âge d'or postulé par les poètes et même par les philosophes païens n'a jamais été qu'une rêverie d'idolâtres, rabâchée par leurs héritiers qui se croient chrétiens. La conclusion, implicite et ambiguë, est que ce monde, ni meilleur, ni pire qu'autrefois, avec la même proportion de biens et de maux, doit être pris dans son actualité comme le moins mauvais des mondes possibles, puisque c'est le nôtre, et qu'il faut en tirer le meilleur parti. En 1623, la même année que l'*Hoggidi*, paraissait, cette fois à Paris, le vaste poème italien de Giambattista Marino, l'*Adone* qui est sans doute, depuis Lucrèce et le *De Natura rerum*, le plus grand poème épicurien de la littérature européenne. La narration des amours de Vénus et d'Adonis dans l'île de Chypre est l'occasion pour Marino de célébrer l'instant qui passe, et que remplissent fugitivement mais méthodiquement, les plaisirs des sens, ceux de la nature, et surtout ceux des arts et du luxe, qu'intensifie encore l'ombre de tout ce qui les menace et les détruit : l'absence, la fuite du temps, les accidents, la mort. C'est le grand retournement de l'image, si chère à l'imagination de l'époque, de la bulle de savon irisée par la lumière, et qui, chez les poètes dévots, signifie le vide illusoire de l'instant présent, alors que chez Marino cette fugacité même est le principe de sa beauté déchirante et de la volupté qu'elle fait naître. Peu après, en 1624, Pierre Gassendi publie son premier essai anti-aristotélécien. Cet essai inaugure une longue vie érudite consacrée à réhabiliter la philosophie épicurienne du plaisir, dont la somme, le *Syntagma*, sera publiée en 1658.

Mais il faut s'arrêter sur un ouvrage français, publié en 1642 par François de Grenaille et intitulé *La Mode, ou Caractère de la vie, de la conversation, de la solitude, des compliments, des habits et de la religion et du style du temps*, qui me paraît décrire avec honnêteté cette « croisée des chemins » de l'Hercule chrétien du XVII^e siècle. Historiographe de Gaston d'Orléans, auteur de traités de civilité (*L'Honnête fille, l'Honnête garçon*), François de Grenaille est un augustinien alarmé par les progrès de l'esprit de cour, et par les philosophies qui le létigiment. Dans son traité de *La Mode*, il prend le contrepied du point de vue de l'abbé Lancelotti, mais pour constater que celui-ci est le plus répandu. Il le combat. Mais en le combattant, il l'analyse et le décrit avec une intelligence qui préfigure la profondeur des *Pensées* de

Pascal. Qu'est-ce que la mode, se demande-t-il ? Et il découvre que la mode est le substantif qui est à l'origine de l'adjectif *moderne*, l'un et l'autre mot prenant à rebours la description augustinienne du temps, *quoiqu'ils la supposent*. Mode, substantif féminin en français, est en effet une transposition vulgaire d'un terme technique de la philosophie scolastique. Les *modi* s'opposent à la *substantia*, ce sont des accidents qui tombent sous les sens, tandis que les substances nous échappent.

« Il y a d'autres choses [poursuit Grenaille] dont l'essence nous semble être inconcevable, non pas qu'elle soit sensible en quelque façon, mais pour ce qu'elle ne touche les sens que pour les abuser insensiblement et se soustraire à leur connaissance, en faisant semblant de s'y soumettre. C'est de cet ordre que sont les sujets, comme le temps, qui changent toujours, qui n'ont point d'arrêt dans l'inconstance, et qui ne sont jamais les mêmes que pour estre toujours autres qu'ils n'étoient auparavant. C'est ainsi qu'on dit que les mouvements du cœur de l'homme sont incompréhensibles aux hommes, pour ce qu'il n'a pas sitôt un désir qu'il en conçoit soudain un autre : on croit qu'il a de l'amour, il s'emporte à la haine, il n'a que trois angles différents, mais il a mille transports opposés. C'est pour la même raison que saint Augustin dit qu'il comprend bien la nature du temps quand personne ne lui en demande l'explication, mais elle lui devient inintelligible sitôt qu'il la veut faire entendre aux autres. En effet, quelle difficulté n'y a-t-il pas à développer une chose qui se perd quand on la tient et se rend invisible au point même qu'on la regarde. Peut-on dire ce que c'est que le passé, vu que le passé n'est plus ? Peut-on déclarer la nature de l'avenir vu que l'avenir n'est pas encore en nature, enfin peut-on parler du présent alors qu'il cesse d'être présent à l'heure même qu'on en parle ? ».

Attestant l'évidence universelle de la pensée augustinienne pour le vaste public cultivé auquel il s'adresse, Grenaille commente aussi la philosophie d'Augustin sur le mouvement, aussi insaisissable et inconsistant que le temps :

« En effet l'un et l'autre [écrit-il] étant successifs, une partie s'éclipse quand l'autre se manifeste, et un sujet ne peut commencer d'être en un lieu qu'il ne cesse d'être en l'autre ».

Il cite à ce propos le paradoxe de Zénon, qui prouve que la tortue qui avance n'est pas plus lente que le rapide Achille qui court, car l'un et l'autre ne peuvent occuper à la fois qu'un seul point d'espace et de temps. Et il conclut :

« Je veux dire seulement que les choses changeantes n'étant jamais semblables à elles-mêmes, et étant nécessaire que les sujets aient quelque consistance et quelque uniformité substantielle, pour ainsi dire, afin d'être définis, de là vient qu'on dit qu'elles sont inconcevables. Or si les sujets

qui sont, comme j'ay dit, dans une vicissitude perpétuelle, sont si difficiles à décrire, comment pourray-je définir la Mode qui est la même vicissitude, et qui semble être l'effet formel de tous les autres changements ? Si le temps qui est la mesure de notre vie nous paraît inconcevable, tant que nous vivons sur la terre, la Mode tient sans doute de ses propriétés, puisqu'elle est maintenant autre qu'elle ne sera bientôt, et quoy qu'elle règne toujours dans le monde, elle n'y règne jamais de la même façon ? On la voit toujours en vogue, et puis en décry, on la détruit après l'avoir établie, et néanmoins il y a toujours des modes, quoique les modes changent toujours. Outre qu'elle dépend du mouvement continuel des jours et des siècles, elle se trouve presque en toutes nos agitations artificieuses et naturelles ».

La Mode est donc une donnée morale *déduite* d'une donnée métaphysique, l'instabilité du cœur humain acceptant de se mettre à l'heure de l'instabilité illusoire du monde où l'homme est jeté. D'où les modes, attributs qui semblent attachés à une substance, alors qu'ils révèlent l'absence de toute substance dans la temporalité naturelle de l'homme :

« Comme les modes sont attachés aux choses qu'ils modifient, les modes semblent s'incorporer aux personnes qui les ayment. Et nous en avons rendu le nom féminin, pource que la Mode est une maladie des femmes, si c'est une simple passion des hommes. Nous estimons les façons qui ont de la vogue, mais elles en sont idolâtres ».

Cette féminisation du mot mode en français n'est évidemment pas sans rapport avec le sexe de la France, nation féminine.

De cette définition de la Mode, Grenaille passe à l'adjectif Moderne :

« Disons maintenant que la Mode est un usage particulier au commencement, et puis communément, et qui est bon ou mauvais suivant qu'il est approuvé des fols ou des sages, et qu'il regarde des sujets défendus ou indifférents. J'ay avancé que c'est un usage, pour ce qu'en effet il n'y a rien qu'on puisse appeler proprement Moderne, qui ne passe en quelque sorte de coutume, et qui du caprice ou de l'invention de quelqu'un, ne tombe après sous l'expérience de tout le monde [...]. Ne nous soucions pas de déplaire au monde, pourvu que nous plaisons au Maître du monde. Après tout, songeons aux façons du temps, mais n'oublions pas l'Etat de l'Eternité ».

Monde, mode, moderne : telle est la trinité dont Grenaille constate la nouvelle puissance qui semble avoir grandi du même pas que s'approfondissait la prédication augustinienne de l'Eglise tridentine. Ces trois notions placent les choses humaines sous le le signe du changement, mais ce changement n'a pas toujours la même valeur :

« Quand on voit un nouvel usage détruire un vieil abus on ne doit pas estre marry de consentir au change, pour passer du détour du vice au droit chemin de la vertu. Le change qui va au rebours de la mode, c'est par exemple le passage du paganisme au christianisme. La revanche de la mode, c'est la « créance à la Mode » qui s'est répandue et qui n'est autre que l'Athéisme. Mais ce sont ausi les attraits de la nouveauté pour elle-même qui se sont répandus jusque dans la religion, les Mystères à la mode, les Sacrements à la mode, les Docteurs à la mode, l'Eglise à la mode, la dévotion à la mode, et d'autres mots religieux qui comme nous verrons à la suite de cet ouvrage, ne sont proprement que des sacrilèges déguisés. Les vrays Chrétiens croient au contraire qu'il n'y a qu'un seul fondement de la vérité, hors duquel tout n'est qu'erreur. Tout ce qu'ils font dans le temps a quelque rapport à l'Eternité... S'ils quittent certaines façons de procéder, c'est pour en prendre de meilleures et ils ne changent de vie que pour la sanctifier de plus en plus. Et si de la Religion, nous passons maintenant à un état purement moral, nous trouverons presque autant de Modes que de personnes, nous découvrirons la Vie à la mode, les Compliments à la mode, les Entretiens à la mode, les armes à la mode, les logis à la mode et les vêtements à la mode, en un mot nous remarquerons plus de diversités dans les vies d'un mesme siècle, que dans celles de tous les siècles passez. Dans l'ordre des Sciences, vous trouverez la Théologie à la mode, la Philosophie à la mode, la Jurisprudence à la mode, l'Eloquence à la mode, la Poésie à la mode, et bien que toutes les sciences soient des résultats de tous les meilleurs esprits de l'Antiquité, vous diriez que ce ne sont que des productions de notre temps ».

Comme l'*Hoggidi* de l'abbé Lancelotti, vingt ans plus tôt, la *Mode* de Grenaille, quoique dans l'autre camp, est un excellent témoin de la puissance du sentiment *moderne* du temps au XVII^e siècle, sentiment qui, comme saint Augustin, privilégie l'instant présent, mais pour mieux l'arrimer maintenant à tout ce qui est en *convenance* horizontale avec lui-même. Ce privilège d'intensité accordé à l'instant présent réhabilite par contagion le temps profane dans son ensemble : le passé devient l'argument *a contrario* pour exalter le présent, ou l'argument généalogique qui justifie sa supériorité ; l'avenir devient une tâche dont le présent est investi, et sur laquelle il a, par la science, plein pouvoir. Grenaille va citer le philosophe anglais Francis Bacon comme le premier théoricien à la mode de cette conception conquérante et activiste du temps propre à la science nouvelle.

Il cite longuement les propos du chancelier de Jacques I^{er}, qu'il a connu à Oxford. Il en fait le porte-parole le plus décisif de la philosophie des modernes :

« Nous ressemblons à des enfants que les Géants porteraient sur leurs épaules, car c'est par leur force que nous avons acquis des choses dont ils n'ont pu recevoir des fruicts que par expérience ou par conjecture ».

« La nature est une mère libérale à la vérité, mais qui n'est pas si prodigue que de donner à un siècle seul ce qu'elle destine à l'avantage de tous. D'ailleurs elle n'est pas si chiche qu'elle envie à chaque âge du monde la perfection qui lui est propre, ou qu'elle en veuille honorer un en particulier par le déshonneur des autres en général. Or la Philosophie estant de même temps et de même durée que la nature, ne peut avoir de fin qu'avec le monde, encor peut-on dire qu'elle trouvera un parfait séjour dans le ciel, quand elle quittera les ombrages de la terre [...] »

Ainsi donc si de nos jours nous voyons des productions plus abondantes qu'au temps du passé, ce n'est pas que notre siècle le mérite mieux, ou qu'on y travaille plus qu'aux autres, mais c'est qu'il est mieux instruit et plus éclairé ayant ses lumières avec celles des anciens. Il n'est pas plus fécond, pour ce qu'il est le premier en excellence en la bonté des esprits, mais pour ce qu'il est le dernier en âge. Car comme l'adolescence du monde fut mieux pourvue d'esprit que sa vieillesse, on peut dire que celle-ci est mieux pourvue d'expérience, vu qu'elle a ajouté l'usage et la pratique des modernes aux mânes des anciens et égalé son savoir à la diligence de ses pères. Ça a été un beau trait de la bonté aussi bien que de la sagesse de Dieu que d'avoir récompensé dans les principes du genre humain le manquement d'expérience, et la disette des livres par la longueur de leur vie, et la brièveté de la nôtre par l'abondance des livres et des preuves démonstratives qu'on peut faire de chaque chose [...] Il faut que l'industrie des modernes s'évertue de plus en plus ».

Pour Grenaille, cette philosophie moderne de l'industrie et de la science est une philosophie à la mode, qui au lieu de faire contre-poids par le haut à l'appétit de changement et à l'instabilité du cœur humain, l'encourage et l'exalte à transformer en méthode sa pente volubile vers l'avenir ici-bas. Si ces vues sont si bien reçues en France, c'est que l'esprit général de la nation va dans leur sens. Reprenant un lieu commun universellement admis alors, Grenaille qualifie la France de changeante, et il est embarrassé entre son propre dédain chrétien pour les modes, et son amour-propre national qui lui fait admirer les « nouveautés » dont la « gentillesse » des Français est fertile et qui sont imitées partout. L'amour de la nouveauté envahit tout en France, depuis les mots nouveaux et les auteurs nouveaux, jusqu'aux dévotions nouvelles et aux habits. Il est frappant toutefois d'observer que seul l'orgueil national permet à Grenaille de tempérer son *augustinisme foncier*. L'instant présent n'a de valeur pour lui que comme soupirail de l'éternité.

Le centre des modes, c'est la Cour, en dépit des édits somptuaires que multiplie Louis XIII. Ces édits disparaissent sous Louis XIV, qui fait de la mode un instrument de gouvernement. On peut observer le résultat en lisant la description de la cour de France que publia à Venise le voyageur Michel-Ange Mariani, en 1673 : *Il piu curioso e memorabile della Francia*. C'est bien le roi qui, dans cette relation, est à la tête et à la source de la mode française :

« La Mode se divise en Mode, et grande Mode. La grande Mode n'est autre que la dernière trouvaille mise en circulation par le Roi, à l'exemple duquel tous les autres à la Cour se plient. La grande Mode dure aussi longtemps que n'est pas apparue une autre nouvelle trouvaille de l'ingéniosité du Roi, et alors la grande Mode cesse de l'être, et devient Mode : elle passe de Paris dans les provinces ».

La prose de Mariani, comme celle de Grenaille, mérite le qualificatif de « baroque » non seulement par le brio rhétorique, mais par sa référence constante à l'éloquence sacrée catholique. C'est la description de la Cour de France du point de vue d'un catholique italien, comme l'exacte inversion de la société chrétienne et de son modèle monastique. Alors que Grenaille était retenu dans sa critique augustinienne du « changement » français par son amour-propre national, Mariani, en bon Italien fier d'être bon catholique, peut se permettre d'aller au fond des choses, non sans une réelle fascination. Au lieu de Dieu, ou de ses représentants sacerdotaux, le centre de cette société est un roi terrestre, un roi microcosmique, roi des apparences, du temps et du mouvement illusoire. Le culte minuté rendu à ce roi est l'envers minutieux du culte chrétien : il suppose une discipline du temps aussi rigoureuse et sévère que celle d'un couvent réformé, mais à des fins exactement inverses, qui sont la parade des vanités et des divertissements, aussi réglés toutefois que les exercices de piété monastiques, et par le même mouvement des horloges. La vie morale des courtisans est exactement parallèle, quoique sur un tout autre plan, à celle des mystiques dans un couvent de carmélites : elle est suspendue à un signe du roi comme celle des mystiques à la grâce divine, elle est exaltée ou déprimée, elle a son paradis et son enfer comme l'autre. Les femmes, mêlées aux hommes, sont en quelque sorte les auxiliaires du roi, ses médiatrices quasi sacerdotales dans le royaume de la mode. On ne peut se retenir de croire que seul un pays, et même une ville, aussi intensément et savamment chrétienne, voire théologique, comme Paris, pouvait aller aussi loin dans l'inversion du modèle monastique et médiéval de la vie chrétienne, dans son entière réorganisation toute profane autour d'un Roi aussi absolu dans l'ordre des apparences mondaines que le Dieu chrétien peut l'être dans l'ordre du salut. Pour retrouver un sentiment aussi profondément augustinien de la mode et du moderne, il faudra attendre le Paris de la fête du Second Empire et Baudelaire. Mode et Moderne sont alors repris sur de nouveaux frais par Baudelaire, théoricien de la modernité : « dégager de la mode ce qu'elle a pu consentir de poétique dans l'historique, tirer de l'éternel du transitoire ». La modernité selon Baudelaire est elle aussi la perversion d'une spiritualité augustinienne : au lieu de s'écarter de la mode, qui est jouissance méthodique du changement, pour se rallier à ce qui est éternel, elle invite à se plonger dans la mode pour lui arracher ce qui en elle est la monnaie de l'absolu. Au mouvement transcendant de séparation ascétique et mystique, Baudelaire substitue un mouvement de fusion immanent, voire

transcendant, une extase infernale. Mais le problème posé est encore une fois en termes augustiniens celui du temps et de l'éternité, et de leur rapport au salut.

*

**

En 1683, quatre ans avant la fameuse séance à l'Académie où Perrault lira le poème du *Siècle de Louis le Grand*, Fontenelle publie ses *Nouveaux Dialogues des morts* (nouveaux parce que renouvelés de Lucien). Fontenelle répartit ses dialogues en trois catégories d'interlocuteurs : des Anciens avec les Anciens (Alexandre et Phryné, Homère et Esope), des Anciens avec des Modernes (Socrate et Montaigne, l'Empereur Hadrien et Marguerite d'Autriche), des Modernes entre eux (Charles V et Erasme, Elizabeth d'Angleterre et le Duc d'Alençon). Cette série de pas de deux abolit, dans des Champs Elysées imaginaires, toute différence de stature et toute différence de rapport à l'absolu entre les Anciens et les Modernes. Les vieux morts et les anciens morts sont tous en réalité des citoyens d'un même temps, leur mort n'est pas un passage à l'éternité, mais un passage à un temps remémoré, aussi infirme et même plus infirme que le temps vécu des vivants. En ce sens, Fontenelle est bien le Moderne, par excellence, l'allié de Perrault. Mais il l'est sans l'enthousiasme naïvement moderne de Perrault. Il l'est à la manière de ses propres morts, du point de vue d'un spectateur mort, qui s'amuse de la comédie que l'esprit des vivants, et qui se croient tels, se joue pour trouver quelque point fixe et quelque certitude dans le flux trompeur et ironique du temps. Socrate déclare à Montaigne :

« Les habits changent, mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l'ignorance, le plus ou moins d'une certaine naïveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que les dehors de l'homme, et tout cela change, mais le cœur ne change point, et tout l'homme est dans le cœur. On est ignorant dans un siècle, mais la mode d'être savant peut venir ; on est intéressé, mais la mode d'être désintéressé ne viendra point. Sur ce nombre prodigieux d'hommes assez déraisonnables qui naissent en cent ans, la Nature en a peut-être deux ou trois douzaines de raisonnables, qu'il faut bien qu'elle répande par toute la terre, et vous jugez bien qu'ils ne se trouvent nulle part en assez grande quantité pour y faire une mode de vertu et de droiture ».

Ainsi le monde, la mode, et les modernes avaient trouvé en Fontenelle leur sage, sceptique, amusé, ne s'étonnant de rien, n'attendant rien, trouvant le ressort de son extraordinaire vitalité et longévité, comparable à celle de Voltaire, dans l'intensité uniforme du plaisir détaché qu'il prend au spectacle du monde. Il redécouvre le calcul pré-chrétien de la philosophie du plaisir épicurienne, et anticipe sur la joie qui rajeunit chez Nietzsche la conscience éprise de l'*Eternel retour*.

SÉMINAIRE

Points de repère et de méthode dans l'histoire de la rhétorique.

Sont intervenus :

Alain MICHEL, Professeur à la Sorbonne (De la rhétorique médiévale à la rhétorique humaniste).

M^{me} GALAND-HALLYN, Professeur à l'Université de Rouen (Philosophie de l'éloquence chez Politien).

Michel MAGNIEN, Professeur à l'Université de Pau (L'éloquence à la croisée des chemins [1535-1572]).

Christian MOUCHEL, Professeur à l'Université de Besançon (Eloquence et beauté dans la première centurie des Annales ecclésiastiques de Cesare Baronio).

Jean-Louis FOURNEL, Maître-Assistant à l'Université de Paris VIII (Rhétorique et langue vulgaire en Italie au XVI^e siècle).

Alain PONS, Professeur à l'Université de Nanterre (La rhétorique des manières dans les traités italiens du XVI^e siècle).

Jean-Paul SERMAIN, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille (Les Lumières face aux modèles de la conversation).

Florence VUILLEUMIER, Chargée de recherches au C.N.R.S. (Le Père Dominique Bouhours et les rhétoriques de la pointe).

Gilles DECLERCO, Maître-Assistant à Paris IV (Milton et la Royal Academy, la situation de la rhétorique au temps de Cromwell et de Charles II).

Michel DELON, Professeur à l'Université de Paris-Nanterre (Parole privée, parole publique. Eloquence et conversation de l'Ancien régime à la Révolution).

Pierre LAURENS, Professeur à la Sorbonne (Gérard Vossius et la rhétorique de l'Université de Leyde [1600-1625]).

Françoise DOUAY, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille (Liberté et institutions rhétoriques au Nouveau Monde : de la Déclaration d'Indépendance au Manuel Pratique Parlementaire de Thomas Jefferson).

Jean-Marie VALENTIN, Professeur à la Sorbonne (Restriction, fonctionnalisation et restauration de la rhétorique : de Weise à Vico).

Jeanine BASSO, Professeur à l'Université de Lille, Alain PONS, Professeur à l'Université de Nanterre (La troisième personne de politesse et les titres honorifiques au XVI^e siècle en Italie).

Jean-Claude MARGOLIN, Directeur honoraire du C.E.S.R. de Tours (La rhétorique, de Rodolphe Agricola à Erasme de Rotterdam [1500-1525]).

PUBLICATIONS

L'Etat culturel, Paris, éditions de Fallois, 1991, 270 p.

« La querelle de la moralité du théâtre au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, année 84, n^o 3 (1990), p. 65-97.

« La conversation », *Les lieux de mémoire*, tome V, Paris, Gallimard, 1991, à paraître.

« L'allégorie du Parnasse dans la Querelle des Anciens et des Modernes », *Mélanges Roger Duchêne*, à paraître.

« Le genre des genres littéraires français : la conversation », *Zarahoff Lecture*, à paraître.

« Littérature et conversation : la querelle Sainte-Beuve — Proust », *Cassal Lecture*, à paraître.

« Mozart et le Paris de 1778 », *Catalogue de l'exposition Mozart*, Musée Carnavalet, Paris, Editions Van de Velde, 1991.

PARTICIPATION À LA VIE SCIENTIFIQUE

Direction de l'U.R.A. 96, unité associée Paris-Sorbonne-C.N.R.S., Centre d'étude de la langue et de la littérature française du XVII^e et du XVIII^e siècles.

Présidence du Conseil scientifique de la Bibliothèque Nationale.

Consultant (pour la section « littéraire française » de l'Ecole Normale Supérieure) du Conseil National d'Evaluation.

Membre du Conseil scientifique de l'Ecole Nationale des Chartes.

COLLOQUES ET CONFÉRENCES

12-14 juillet 1990 : Johns Hopkins University, colloque d'été, Villa Spielman, Florence.

Septembre-octobre 1990 : Columbia University, New York, Lurcy Visiting Professor of French and Romance Literature.

7-8 février 1991 : Zaharoff Lecture, Oxford.

8 mars 1991 : Conférence au Prytanée Militaire de la Flèche.

27-28-29 mars 1991 : Colloque « Médecine et Culture », Paris.

16-23-30 avril, 7-14-21 mai 1991 : Université libre de Bruxelles, titulaire de la Chaire Perelman.

30 avril-4 mai 1991 : Cassal Lecture, Senate House, Université de Londres.

22-26 mai 1991 : Séminaire à l'Istituto di Studi Filosofici, Naples.

14-15 juin 1991 : Warburg Institute, Londres, Colloque sur les Académies en Italie au XVI^e siècle.

17-20 juin 1991 : Colloque « Les Jésuites et la civilisation du Baroque », Chantilly.

25-26 juin 1991 : Colloque « Les grandes bibliothèques de l'avenir », Paris.