

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Revue de l'Université de Bruxelles, 1977/3-4, Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 1977.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1977_3_4_000.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Franc-Maçonnerie Symboles, Figures, Histoire

Les Constitutions d'Anderson et la Franc-Maçonnerie continentale
par John Bartier 28

L'image de Voltaire dans l'historiographie maçonnique de langue française
par Jacques Lemaire 31

La place de Lessing dans la Franc-Maçonnerie allemande de son temps
par Henri Plard 34

Le symbole du phénix dans la pensée maçonnique
par Jacques Marx 37

Examen du problème de l'émancipation de la femme par la Loge "Les Amis Philanthropes" vers 1860
par Roger Desmedt 38

Pour une Histoire de la Première Loge Maçonnique en Iran
par Paul Sabatiennes 41

Varia

Le motif des frères ennemis
par Alain Préaux 44

La Chute, récit de Camus
par Adolphe Nysenholz 44

Heidegger pris au mot
par Daniel Giovannangeli 45

Comptes rendus 47

deuxième tirage

1977/3-4



éditions de l'université de Bruxelles

Revue publiée avec l'aide financière du Ministère

Comité de rédaction de la Revue de l'Université

Directeur M. Charles Delvoye

Administrateur
Secrétaire de
rédaction

M. Jacques Sojcher

Membres

Messieurs John
J. P. Boon, M
Monsieur Jacq
Messieurs Mic
Pierre Rijlant

ertelson, Jean Blankoff,
ia de Brouckère,
Docteur Jacques Dumont,
Robert Pirson,
ts, R. Vanhauwermeiren

Abonnements

4 numéros par
Abonnement

Prix du numé
Prix du num

environ :
gique : 500 FB
anger : 650 FB
165 FB
330 FB

Prière d'adresser les souscriptions aux

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Téléphone : 02/735.01.86

— au CCP 000-0749231-03 des Éditions de l'Université de Bruxelles ou

— à la Société Générale de Banque pour le compte 210-0377218-37 des Éditions
de l'Université de Bruxelles.

Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Les manuscrits non publiés ne seront pas renvoyés.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

1977 · 3-4

Rédaction Avenue des Ortolans 76
 1170 Bruxelles Belgique

Administration Parc Léopold
 1040 Bruxelles Belgique

Éditions de l'Université de Bruxelles

Les Constitutions d'Anderson et la Franc-Maçonnerie continentale

par John Bartier

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

En 1717, à Londres, naît la franc-maçonnerie spéculative. A l'instigation d'hommes tel que Desaguliers, la nouvelle organisation élabore une charte et charge un de ses membres, James Anderson de la mettre en forme. Publiées en 1723, les «Constitutions d'Anderson» seront, du reste plus qu'un recueil de dispositions réglementaires. On y énoncera les principes qui constituent l'idéal de la franc-maçonnerie moderne, et on y incorporera un historique qui, fondé principalement sur les traditions corporatives, dote l'Ordre d'un passé prestigieux, mais en grande partie légendaire.

Ainsi l'impulsion est donnée à un mouvement qui multipliera les loges dans le monde et particulièrement dans les pays européens.

Si on raisonnait par analogie avec l'époque contemporaine où l'on voit, par exemple, les démocrates chrétiens invoquer en connaissance de cause *Rerum Novarum*, les marxistes, le *Manifeste communiste*, et les membres de syndicats, de partis ou d'autres associations se référer volontiers à leurs statuts et affirmer leur fidélité à leurs traditions, on pourrait croire que les maçons du continent suivaient scrupuleusement les Constitutions. En réalité, il en a été autrement, non que les obédiences européennes aient renié explicitement la charte fondamentale de l'Ordre, mais parce que très vite, elles ne l'ont plus considéré comme une loi impérative, mais comme un modèle que l'on ne devait pas reproduire servilement.

* * *

Divers facteurs ont favorisé cette mentalité. Nous reviendrons sur ce point, mais indiquons tout de suite que la plupart des frères n'ont pas eu

accès à l'original des Constitutions. Même dans les Provinces-Unies, où la connaissance de l'anglais était meilleure que dans d'autres pays, on atteint surtout Anderson à travers des traductions néerlandaise ... ou française et le succès de ces dernières s'étendit à de nombreux Etats. En outre les premières versions françaises furent manuscrites, ce qui favorisa évidemment les déformations. Il faut attendre 1736 pour que le Hollandais Kuenen fasse imprimer, outre une version néerlandaise (1), une première traduction française. Rééditée en 1741, elle connaîtra moins de succès (2) que celle que La Tierce publiera en 1742 à Francfort-sur-le-Main. De même la première traduction allemande ne remonte qu'à 1741, et s'inspire non de l'original mais de Kuenen (3). Il faut du reste remarquer que si Kuenen était un des dignitaires de la maçonnerie hollandaise, on ne sait pratiquement rien «du frère La Tierce» (4) si ce n'est que lui-même prétendait que sa version, composée en Angleterre dès 1733, avait été approuvée par les loges de Londres et par toutes les «Grandes Loges» (5), assertion qui concorde mal avec l'obscurité de son auteur. Quoi qu'il en soit, La Tierce n'avait pas entendu se borner au rôle ingrat d'un traducteur. Ne le voit-on pas écrire : «Le Recueil qu'on met aujourd'hui au jour en Langue Françoisse comme une de celles qui est le plus universellement entendue, sans s'écarter de ce qui a été publié par le Docteur Anderson, contient une multitude de faits historiques, dont ce savant Frère n'avoit fait aucune mention». Aussi, sans fausse modestie n'hésitait-il pas à ajouter : «On voit clairement, par ce qui vient d'être dit que cette Histoire en François est beaucoup plus complete et infiniment plus curieuse que celle qui a paru en Anglois». Il ajoutait pourtant qu'il allait donner «telles qu'elles sont en Anglois (...) les obligations d'un franc-maçon et les statuts et règlement à cause de l'uni-

(1) Cette traduction a été rééditée avec un avant-propos de B. CROISSET VAN UCHELEN sous le titre de *Het Constitutieboek van James Anderson (Eerste Nederlandse vertaling)*. *Thot.* 1954, supplém. aux n°s 3 à 6.

(2) La diffusion fut considérablement gênée par l'ordre donné en 1736 par le procureur général de La Haye de détruire cette traduction ainsi que la néerlandaise. (Nous devons ce renseignement à M. H. De Schamphelleire qui, après avoir consacré un excellent travail aux loges anversoises du XVIII^e siècle, prépare une thèse relative à l'histoire maçonnique de cette période).

(3) WOLFSTIEG. A., *Bibliographie der Freimaurerischen Literatur*, t. 2, p. 19, n° 20412.

(4) LIGOU. D., *Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1974 p. 1297.

(5) *Histoire, obligations et statuts de la très vénérable confraternité des francs-maçons* ..., Francfort-sur-M., 1742. Titre et Discours préliminaire, p. 3, et 21.

formité qui se rencontre à cet égard parmi tous les Francs-Maçons répandus sur la Surface de la Terre» (6). Cette affirmation de La Tierce ne doit du reste pas être prise au pied de la lettre. Dès son époque les règlements anglais commençaient à ne plus être suivis fidèlement (7) ; par la suite les obédiences continentales modifieront encore plus carrément le texte des Constitutions. Ainsi en 1757, La Grande Loge des Provinces-Unies estime que les règlements sont mal présentés chez Anderson, aussi bien dans l'édition originale que dans la révision de 1738, et que la traduction de La Tierce est souvent inexacte. «On s'est plaint longtems et avec raison, constate-t-elle, de l'inconvénient qu'il y avoit de recourir à des Règlemens souvent contradictoires, quelquefois assez mal digérés, et où les matières, en général, se trouvoient pêle-mêle et sans ordre» (8). Comme l'édition donnée à Londres en 1756 par Entinck est mieux ordonnée, la Grande Loge charge un de ses membres, J. P. J. Du Bois de l'utiliser, ainsi que La Tierce, pour doter enfin, en français comme en néerlandais ses ateliers d'une charte adaptée aux circonstance locales et à la mentalité hollandaise. Le «Code de Du Bois», insère, par exemple, dans les statuts la permission de fumer dans la Grande Loge à l'issue des réunions et fixe le nombre des chants maçonniques qui, accompagnés «des meilleurs instrumens de Musique», alterneront dans les banquets avec «les santés publiques» (9). D'autre part, Du Bois élimine «diverses explications purement historiques mais par là même superfluës dans un Recueil de Loix» (10) et supprime non seulement ce qu'Anderson rapportait des traditions de l'Ordre, mais aussi les données qu'il fournissait sur les activités de la Grande Loge d'Angleterre depuis 1717. Poussé sans doute par la même horreur du «superflu», Du Bois condensait plusieurs passages des «Obligations» (11). Mais dans un cas, il allait

(6) *Ibid.* Discours préliminaire. p. 17-18.

(7) «On ne lit jamais dans nos Loges les beaux Règlemens de celles d'Angleterre. qui seroient si capables de nous réformer ; ne seroit-ce pas que cette lecture seroit trop humiliante pour nous ? » (MADAME * * * : *La Franc-Maçonne ou Révélation des mystères des Francs-Maçons*. Bruxelles, 1744, p. 65).

(8) *Les Devoirs, Statuts ou Règlemens généraux des Francs Maçons ; mis dans un nouvel ordre, et approuvés par la Grande Loge des Sept Provinces Unies des Païs-Bas*. La Haye 1761 — *fac simile* avec introduction *Thot*, 1959, n° 1, p. III.

(9) *Ibid.*, p. XXXV et XXVII.

(10) *Ibid.*, p. VII.

(11) Ainsi le célèbre article 1^{er} est libellé comme suit chez Anderson : *Un Maçon* est obligé de par sa Tenure d'obéir à la loi morale ; et s'il comprend bien l'Art, il ne sera jamais *Athée* stupide, ni *Libertin* irrégulier. Mais quoique dans les Temps anciens les

beaucoup plus loin. Chez Anderson, l'article 2, tout en affirmant qu'«un Maçon est un paisible Sujet des puissances civiles» qui «ne trempe jamais dans les Complots» ajoutait cependant que si un Frère s'écartait de cette règle sans «être convaincu d'aucun autre Crime, il ne pourrait point être exclu de la Loge» car il fallait en avoir pitié «comme d'une homme malheureux». Or cette clause «par la fausse interprétation de Personnes ignorantes» (12) avait provoqué en Hollande de vives critiques. Pour y échapper, la Grande Loge des Provinces-Unies disait au contraire qu'elle excluerait impitoyablement tout rebelle «ne pouvant reconnoître pour Frère celui qui pèche contre la principale Règle fondamentale de notre Société, qui est l'Obéissance et la Fidélité envers ses légitimes Souverains» (13). Cette franche altération du texte primitif est d'autant plus remarquable qu'elle émane d'une obéissance qui dépendra jusqu'en 1770 de la Grande Loge d'Angleterre.

A la différence de J. P. J. Du Bois, les maçons français n'éprouvèrent pas le besoin de signaler les modifications qu'ils apportèrent très tôt à la rédaction d'Anderson. Ne rencontrant pas comme les maçons «modernes» d'Angleterre la résistance des vieilles loges opératives, les Français n'hésitèrent pas notamment à faire disparaître des «Obligations» tout ce qui chez Anderson sentait trop l'artisan de métier. Ainsi la traduction française de 1735 résume en une phrase le long article 5 qui expliquait entre autres choses que les Frères «ne feront point à la tâche l'Ouvrage qui a coutume d'être fait la Journée» et qu'ils ne collaboreront pas avec les «Laboureurs ... sans une pressante nécessité». De même, là où Anderson ouvrait les portes des temples aux hommes d'honneur et de

Maçons fussent tenus dans chaque Pays d'être de la Religion, quelle qu'elle fût, de ce Pays ou de cette Nation, néanmoins il est maintenant considéré plus expédient de seulement les astreindre à cette Religion sur laquelle tous les Hommes sont d'accord, laissant à chacun ses propres opinions : c'est-à-dire d'être *Homme de bien et loyaux*, ou Homme d'Honneur et de Probité, quelles que soient les Dénominations ou Confessions qui aident à les distinguer : par suite de quoi la Maçonnerie devient le *Centre d'Union*, et le moyen de nouer une amitié sincère entre des personnes qui n'auraient pu que rester perpétuellement étrangères». Chez Du Bois l'article devient : «Un Franc Maçon est obligé d'obéir à la Loi Morale et s'il entend bien l'Art, il se sera ni Athée stupide, ni Libertin impie, mais honnête Homme, bon, sincère et fidèle, par quelque Dénomination ou Croyance qu'il puisse être distingué : d'où il s'ensuit que la Maçonnerie est le Centre de l'Union, et devient le moyen de concilier une vraye Amitié entre des Personnes, qui, sans cela, n'auraient jamais pu lier Commerce ensemble».

(12) *Ibid.*, p. IX.

(13) *Ibid.*, p. XIII.

probité, sans tenir compte de leur «croyance particulière», l'adaptation française ne mentionne que les chrétiens (14). On reviendra plus loin sur le sens de cette modification (15). En 1783, la loge «du Moria», s'inspirant tacitement d'Anderson, affirme dans son règlement que les frères ne sont plus obligés, comme par le passé, «de professer la religion de leur patrie», mais uniquement la «religion ordinaire» qu'elle définit d'une part comme n'obligeant qu'à «être bon, sincère, modeste et homme d'honneur», mais de l'autre à «être baptisé au nom du Père du Fils et du Saint Esprit». D'autre part, les frères manceaux, simplifiant à l'extrême les articles primitifs, ne mentionnent plus l'indulgence à laquelle ont droit les maçons persécutés pour des délits politiques et font disparaître toute référence symbolique à l'art de bâtir (16).

Dans d'autres cas, on s'écarte plus nettement du modèle anglais. La Tierce a beau prétendre que les Statuts «en usage à présent dans les Loges de France» renferment «en substance l'essentiel» du texte d'Anderson, ils s'en éloignent pourtant par l'accent mis sur les «sacrés dogmes de l'ancienne foi des Croisés» et par le souci d'exclure en même temps que les incrédules, les hypocrites «en dévotion» et en «morale sévère» (17).

Mais la tolérance maçonnique est davantage maltraitée par le chevalier Pierre de Sicard. Ne lit-on pas dans le règlement que ce Français donne à «l'Union des Cœurs» qu'il fonde à Liège en 1774, «les Juifs, mahométans, Goths, et autres nations qui n'ont que la circoncision pour baptême, ne pourront pas entrer chez nous qu'au temps qu'ils se laveront des eaux du St Baptême et que leurs vies et mœurs seront sans tache, et comme des loges anglaises et hollandaises ont eu la faiblesse soit par l'avidité de l'argent ou autrement de recevoir les Juifs, nous déclarons non seulement de fermer notre loge à cette nation infâme, réprouvée de Dieu et des Chrétiens, mais encore de n'avoir qu'un mépris pour ceux qui les ont reçus». En outre l'*Union des Cœurs* se faisait du christianisme une

(14) MARCY, H-F., *Essai sur l'origine de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France*. Paris 1949-1956, 2 v., t. 1, pp. 161-165 ; sur une variante de cette version, cf. MELLOR, A., *La Charte inconnue de la franc-maçonnerie chrétienne*, Tours, 1965, pp. 49-54.

(15) Cf. p. 22, n. 3.

(16) BOUTON, A., *Les Francs-Maçons manceaux et la Révolution française (1741-1815)*, Le Mans, 1958, pp. 81-82.

(17) *Histoire, Obligations et statuts...* p. 141 et sqq.

conception très restrictive puisqu'elle n'acceptait comme «Chevaliers de l'Aigle» que les catholiques (18). Enfin, on voit, vers la même époque, un atelier bruxellois d'une obédience irrégulière accompagner les Constitutions d'un commentaire très critique (19).

D'un autre côté, des obédiences continentales, même lorsqu'elles restent fidèles à l'esprit des Constitutions, ne se réfèrent plus à elles. Ainsi, pendant les dix-neuf séances que la Grande Loge Nationale consacre en 1773 à l'élaboration de sa charte, personne ne fait la moindre allusion à Anderson, pas plus qu'il n'en est question dans les «Statuts de l'Ordre Royal de la Franc-Maçonnerie en France», fruit de ces réunions (20).

Les écrivains qui s'occupèrent de la maçonnerie traitent souvent de leur côté les Constitutions avec désinvolture, ainsi Lessing voulant expliquer les origines de l'Ordre non par les sociétés de maçons constructeurs mais en partant du mot allemand «Masoney» qui désigne une «société fermée réunie familièrement autour d'une table» parle de la «pâle rapsodie d'Anderson» et se demande comment on peut établir le passé de l'institution «sur ce fondement fangeux» (21). De même le «frère Enoch» (22) dédaigne les Constitutions car «quelle apparence y a-t-il qu'un Grand Maître de l'Ordre aille révéler tous les secrets de sa Société?» Allant plus loin, il va même jusqu'à soutenir qu'en matière maçonnique «on ne doit faire aucun fond» sur «les livres anglois» (23). Nicolas de Bonneville, pour sa part, est tellement obsédé par le rôle qu'il attribue aux Jésuites qu'il soutient que les constitutions obligent tout maçon à «être de la Religion catholique», ce qui lui semble étrange — et pour cause — puisque, note-t-il, «les Anglois anti-catholiques sont les

(18) DWELSHAUWERS-DERY, V., *Histoire de la Franc-Maçonnerie à Liège avant 1830*, Bruxelles, 1879, pp. 80-84 ; cf. aussi sur Sicard ; FROIDCOURT, G. de : *François-Charles, comte de Velbruck, prince-évêque de Liège, franc-maçon*, Liège 1936, p. 71 et passim.

(19) Par exemple : «Un maçon est obligé d'obéir à la loi morale. — Je demande qu'elle est cette loi morale et en quoi consiste cette obéissance» (Communication de M. H. De Schampheleire).

(20) GROUSSIER, A. : *Constitution du Grand Orient de France par la Grande Loge Nationale*, Paris 1931.

(21) *Ernest et Falk — Entretiens pour les Francs-Maçons, 1778-1780*, Liège 1929, pp. 47 et 65.

(22) Identifié par M. H. De Schampheleire avec Dom Thomas Lefebvre, religieux de l'abbaye St. Martin, à Tournai, et membre des *Frères réunis* de la même ville.

(23) *Le vrai Franc-Maçon qui donne l'origine et le but de la Franc-Maçonnerie ...*, Liège, 1773, pp. 14 et 15.

maçons les plus zélés» (24). Enfin on est surpris du nombre d'ouvrages du XVIII^e siècle, consacrés spécialement à la maçonnerie, qui ne mentionnent pas les Constitutions. Il ne s'agit pas évidemment d'une marque d'ignorance. Ainsi Tschoudy qui déplore que les Français aient abandonné depuis 1743 les «lois supérieures» que s'étaient données les Anglais en 1721, n'éprouve cependant pas le besoin, lorsqu'il examine la «variété des opinions» sur les origines maçonniques d'aborder de front le problème des Constitutions (25). Aussi curieux que la chose puisse paraître, on ne trouve rien à leur sujet ni chez Naudot (26), ni chez l'abbé Perau (27), ni chez l'abbé Larudan (28), ni chez l'auteur de *l'Essai sur les Mystères et le véritable objet de la Confrérie des Francs-Maçons* (29), ni chez Guillemain de Saint Victor (30). De même Beyerlé, si intéressant au point de vue de la philosophie maçonnique, ne se soucie pas de l'histoire authentique de l'Ordre (31), pas plus que l'Auteur de *La Franc-Maçonne* (32), et le grand Joseph de Maistre, dans son *Mémoire au duc de Brunswick*, ne cite pas Anderson (33).

Le même mutisme se retrouve dans d'importants ouvrages d'information générale. Ainsi, le grand traité des *Cérémonie et Coutumes religieuses de tous les Peuples*, encore célèbre de nos jours pour les illustrations de Bernard Picard, dédie à la Franc-Maçonnerie un article bien documenté, mais il ne dit rien d'Anderson (34). De même Feller, qui combat la Franc-Maçonnerie dans son *Journal historique et littéraire* (35), ne consacre dans son *Dictionnaire historique* aucune notice à Anderson, ni à la plupart des hommes mêlés à la naissance de la maçonnerie spécu-

(24) *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les maçons.*, Orient de Londres, 1788, 2 v., t. 2, pp. 77-78.

(25) *L'Etoile flamboyante ou la Société des Francs-Maçons considérée sous tous les aspects.* s.d. (1766), 2 v., t. 1, p. 244 et passim.

(26) *Apologie pour l'Ordre des Francs-Maçons.* La Haye et Dresde, 1742.

(27) *Le secret des Francs-Maçons* Genève 1742.

(28) Dans *Les Francs-Maçons écrasés* ... (Amsterdam 1747), il attribue comme on le sait à Cromwell, la fondation de l'Ordre. Dans une telle perspective les événements de 1717 ne présentent évidemment pas d'intérêt.

(29) Dans *L'Abrégé de l'histoire de la Franc-Maçonnerie*, Lausanne, 1779, pp. 35-55.

(31) *Essai sur la franc-maçonnerie*, 1782, 2 v.

(32) Cf. pl. h. p. 3 n. 1.

(33) *La franc-maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, Paris, 1925.

(34) T. 4, 1736 ; pp. 163-169 et 251.

(35) FERRER BENIMELI, J. A., *Masoneria, Iglesia e Ilustracion, Un conflicto ideologico-politico-religioso*, Madrid, 1976-1977, 3 v., t. 3, p. 554 et sqq.

lative. Il traite, il est vrai, de Desaguliers, mais sans mentionner sa qualité maçonnique. Ajoutons que, s'il parle longuement de Ramsay, en témoignant une indulgence quelque peu gênée aux aspects hétérodoxes de sa pensée, il passe pourtant sous silence son fameux discours. Il en va sans doute autrement dans l'*Encyclopédie*, si souvent représentée dans une légende dont de bons érudits ont fait justice, comme d'une entreprise maçonnique⁽³⁶⁾. On aboutit aux mêmes conclusions négatives en examinant les articles que l'*Encyclopédie* a consacrés à quelques sujets connexes et à la franc-maçonnerie proprement dite. Les Rose-Croix sont «une société imaginaire et néanmoins célèbre par les fausses conjectures qu'elle a fait naître». Les théosophes sont dénoncés comme des ennemis de la philosophie⁽³⁷⁾. Quant aux maçons, l'*Encyclopédie* leur accorde quelques lignes aimables inspirées par Chambers, mais ce texte est accompagné d'une note fort critique dont l'auteur décrit l'Ordre comme «une confrérie fort ancienne entre des gens de toutes sortes de rangs (...) dont le principal caractère est un secret inviolable sur le fond de leurs engagements. Cette société, ajoute l'auteur de la note, tire son origine de l'Angleterre et a perdu beaucoup de la considération dont elle jouissait en s'étendant hors de bornes de cette île : elle a été condamnée par une bulle de Clément XII et les édits de plusieurs princes pour de bonnes raisons»⁽³⁸⁾. Sans doute l'*Encyclopédie* viendra à recipiscence et insérera la notice longue et laudative consacrée à l'Ordre par un de ses membres les plus illustres, le savant Jérôme de Lalande. On sait combien cet article est encore précieux pour ceux qui étudient les débuts de la maçonnerie française. Il a aussi le mérite de mentionner les activités déployées par la Grande Loge d'Angleterre de 1717 à 1723 et de ne pas oublier Anderson. La notice n'était pourtant pas exempte de défauts. En ce qui concerne la période antérieure au XVIII^e siècle, elle aussi donnait le pas à la

(36) LUQUET, G. H. : *L'Encyclopédie fut-elle une entreprise maçonnique?* Rev. d'hist. lit. de la Fr., 1954, pp. 23-31. Depuis R. SHACKELTON a montré que sur les 272 collaborateurs de l'*Encyclopédie*, 26 seulement étaient maçons. La plupart n'ont donné du reste qu'un concours occasionnel, tel Willermoz, à qui on ne doit que l'article «Phosphore». Les maçons ont apporté plus, il est vrai, au *Supplément*. Mais il est à remarquer qu'à l'époque de sa rédaction, le nombre de frères avait considérablement augmenté et qu'en outre, le *Supplément* est beaucoup plus sage que l'*Encyclopédie* elle-même. (*The Encyclopédie and Freemasonry* dans *The Age of the Enlightenment-Studies ...* Theodore Besterman, Edimbourg et Londres, 1967, p. 223 et sqq.)

(37) T. 14, pp. 366-367.

(38) T. 7, p. 297.

légende sur l'histoire et elle ne permettait pas de comprendre le passage de l'Ordre du stade opératif au spéculatif. Il faut aussi observer qu'elle n'a été publiée qu'en 1777, c'est-à-dire trop tardivement pour redresser les préjugés qui s'étaient répandus sur le passé de l'Art Royal (39).

D'autres indices montrent aussi avec quelle force le mythe s'était substitué à la vérité. Ainsi vers 1785, un frère lyonnais combat pour faire respecter l'égalité dans les loges. Or il ne paraît pas se douter qu'il trouverait d'excellents arguments en faveur de sa thèse chez Anderson (40). Joseph de Maistre répugne à croire à la fable templière, mais il voudrait pourtant faire sortir la maçonnerie «d'une tige ancienne et respectable». Aussi n'ose-t-il suivre l'historien anglais Robert Henri qui le mettait pourtant sur la bonne voie en rattachant l'Ordre aux bâtisseurs des cathédrales du moyen âge (41). Quant au marquis de Chefdebien, qui joua un rôle si actif dans l'organisation des hauts grades, ce n'est qu'au terme d'une longue expérience qu'il en vint à cet aveu significatif. «*Le Livre des Constitutions* imprimé par les soins de la Grande-Loge de Londres, mes recherches continuelles depuis quinze ans, et la conversation des plus zélés maçons des différentes parties de l'Europe, m'ont forcé de renoncer à l'opinion que je nourrissais avec fanatisme sur l'antiquité prodigieuse de la Maçonnerie. Enfin, j'ai dû voir le vide des illusions dont je m'étais bercé à cet égard et aujourd'hui je suis intimement et de *bonne foi* convaincu que l'Ordre des Francs-Maçons est d'institution très moderne» et que ce n'est qu'en 1721 que grâce à Desaguliers, Anderson «et autres gens de lettres» qu'il «sortit naturellement et se sépara toujours davantage de la fraternité des ouvriers mécaniques, tout en conservant une partie des formes» de l'ancienne corporation (42).

L'attitude de certains profanes n'est pas moins révélatrice. En 1788, le marquis de Luchet, étudiant les Illuminés en arrive à se demander si «l'Ordre des Francs-Maçons (...) n'est pas moins ancien qu'on ne le croit» (43) et invoque à ce propos un travail de l'abbé Grandidier. Cet ecclésiastique, qui ne connaissait les Loges que de l'extérieur, avait été frappé par les analogies qui existaient entre les usages maçonniques et

(39) *Supplément*. t. 3, pp. 132-135.

(40) AGRNY-YRNY UN. : *Le Franc-Maçon tel qu'il doit être* Jérusalem 2901 (sic).

(41) *La franc-maçonnerie ...* p. 56-61.

(42) FABRE, B. : *Un Initié des Sociétés Secrètes supérieures «Franciscus Eques a Capite Galeato» 1753-1814*, Paris, 1913, p. 124.

(43) *Essai sur l'Ordre des Illuminés*. Paris, 1792, 3^e éd., p. 163.

ceux des anciens constructeurs de cathédrales et que perpétuaient à Strasbourg les artisans dont il avait pu consulter les archives. Il en avait conclu que «cette société tant vantée des Francs-Maçons n'est qu'une imitation servile d'une ancienne et utile confrérie de vrais Maçons dont le chef-lieu fut autrefois Strasbourg». Constatant que «la plupart des personnes de cette ville ignorent cette anecdote» il ajoutait que «nos Loges strasbourgeoises ne seront pas fâchées de la connaître» (44). On le voit, l'abbé a fort bien discerné les liens qui unissent les maçons de son temps aux associations médiévales, mais cet observateur perspicace ignore manifestement, qu'en Angleterre aussi, l'Ordre tirait son origine des anciens bâtisseurs. De même, Mounier manifeste la plus grande méfiance à propos de ce que l'on racontait de son temps sur le passé de la maçonnerie. Il constate «que les loges du continent ont toutes une origine récente» et que par exemple «il n'y en avoit point en Allemagne avant 1735» (45) mais il paraît tout ignorer d'Anderson.

* * *

Comment expliquer cette méconnaissance, si répandue, du rôle de la Grande Loge de Londres? Ses causes sont multiples. Il faut sûrement y ranger un facteur matériel, à savoir la façon dont les maçons continentaux ont pris connaissance des textes publiés par Anderson. Comme on l'a vu, ils se sont généralement servis non de l'original, mais de traductions. Ces dernières ont commencé par être manuscrites et elles ont continué à être fort utilisées, même lorsqu'on put disposer de versions imprimées. Or ces manuscrits avaient pour but essentiel d'aider les dignitaires des ateliers à procéder aux diverses initiations. Aussi se bornait-on à l'indispensable. Le plus souvent on n'y reproduisait — du reste anonymement — que le rituel de la cérémonie, le catéchisme du grade et parfois son historique légendaire, sans indiquer la source de ces renseignements (46). Comment pouvait-il en aller autrement puisque les ateliers, faute de locaux permanents, ne possédaient qu'une documentation dérisoire? Ne voit-on pas dès 1783 le vénérable de la loge d'Alost

(44) *Ibid.* pp. 236-243 (*Lettre de l'abbé Grandidier à Madame de ... sur l'origine des Francs-Maçons*). Strasbourg, 24 novembre 1778.

(45) *De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Francs-Maçons et aux Illuminés sur la Révolution française*. Tubingue, 1801, p. 143, n. 1.

(46) Cf. p. ex. Bibl. royale (Bruxelles) Ms. 21761, II-560, II-1556 et II-2970 ; sur ce genre de manuscrits, cf. ENOCH : *Le vrai Franc-Maçon...* pp. 5 et 6.

demander à un frère tournaisien de lui venir en aide au sujet d'une initiation et son correspondant lui répondre : «Je me souviens fort peu moi-même de la réception de compagnon n'ayant fait aucun usage depuis trois ans» (47). Les maçons français ne paraissent pas avoir été mieux lotis que leurs frères flamands. En 1745, la police, faisant irruption dans une loge parisienne, ne trouve guère à y saisir, outre un Nouveau Testament, qu'«un carton dans lequel s'est trouvé plusieurs petits livrets concernant les cérémonies des frai maçons», livrets du reste «en partie déchirés tant imprimés que burinez» et des «discours et chansons en l'honneur de l'Ordre» (48). D'un autre côté, la «Vertu» de Leyde, atelier bien organisé pourtant, utilise pour son rituel des écrits inattendus, puisqu'ils émanent d'adversaires de l'Ordre, tels le livre du renégat Thomas Wolson et *L'Ordre des francs-maçons trahi* (49). Soit dit en passant, toutes ces données posent un problème qui n'a pas été étudié jusqu'à présent autant qu'il le mériterait, à savoir la diffusion de la littérature maçonnique. On a, en tout cas, l'impression que les ateliers n'ont disposé que tardivement de bibliothèques dignes de ce nom (50) et que les collections privées n'abondaient pas en ouvrages relatifs à l'Art

(47) VAN DER SCHELDEN, B. : *La Franc-Maçonnerie belge sous le Régime Autrichien (1721-1795)*, Louvain, 1923, p. 124. — En 1773, un autre vénérable d'Alost explique rapidement à un néophyte l'importance du symbolisme, en le renvoyant pour l'histoire de l'Ordre aux Livres Saints. (*Ibid.*, p. 137).

(48) CHEVALLIER, P. : *La première profanation du temple maçonnique ou Louis XV et la Fraternité, 1737-1755.*, Paris, 1968, pp. 103 et 188-190.

(49) POTT, P. H. : *De Achtbare Loge La Vertu in het Oosten Leiden 1757-1957*, Thot, 1957, pp. 110 et 117 ; même utilisation de *l'Ordre des Francs-maçons trahi* à la «Philantropie» de Middelbourg (CROISET VAN UCHELEN, B. : *Het rituaal Herault.* ... Thot, 1965 p. 56) ; tandis que dans les loges picardes on se sert dans les initiations d'un catéchisme qui emprunte à La Tierce l'histoire fabuleuse de l'Ordre (*La Franc-Maçonnerie en Picardie aux XVIII^e et XIX^e siècles* — *Bullet. Centre documentat. du G.O.F.*, n° 51, mai-juin, 1965, p. 14).

(50) A Bruxelles, les Amis Philanthropes, fondés en 1798, ne possèdent jusqu'en 1832 «ni collections, ni livres, sauf quelques dons sans importance» (LARTIGUE, L. : *Loge des Amis Philanthropes à l'Orient de Bruxelles, Précis historique*, Bruxelles 1892 2 v., t. 1, p. 92). En revanche à Paris en 1781, «le Rit primitif» a sûrement une bibliothèque (FABRE, B. : *Un initié* ..., p. 92). Un des membres de cette obédience était Thory, qui finit par rassembler pour le compte des associations du «rite philosophique» une collection de manuscrits, d'imprimés et d'objets maçonniques si considérable qu'un de ses contemporains la qualifie de «plus riche et peut-être l'unique recueil de matériaux propres à faire écrire l'histoire de la maçonnerie». Seulement, à la mort de Thory, sa collection, au grand dépit des Loges, passa à sa veuve. (B[ESUCHET], J. C. : *Précis historique de l'Ordre de la Franc-Maçonnerie* ..., Paris 1829, 2 v., t. 2, pp. 272-275).

Royal⁽⁵¹⁾. Cette situation ne devait évidemment pas faciliter, au profane ni à l'initié, la connaissance de l'évolution maçonnique. Ainsi le jeune frère qui défend, en 1775, l'Ordre contre un théologien de Louvain, invoque pour réfuter ses arguments le «Code de Du Bois», sans paraître se douter que la charte hollandaise modifiait sur un point important le texte des Constitutions⁽⁵²⁾.

Des facteurs très différents ont joué dans le même sens. On observera que le texte d'Anderson a été plusieurs fois revu, ce qui a nui au prestige de la première version. On notera aussi que les Constitutions, loin de faire l'unanimité des maçons britanniques, opposèrent les anciens et les modernes⁽⁵³⁾.

D'autres part, il faut remarquer qu'Anderson diminuait lui-même son autorité en prétendant n'être que le compilateur «des anciennes archives des Loges» et en insérant dans son recueil une histoire mythique de l'Ordre. Dès lors, il était tentant pour d'autres maçons de le battre sur son terrain en rattachant l'art royal à une tradition plus ancienne et plus fascinante que celle qu'il invoquait. Il était évidemment plus flatteur de donner aux initiés pour ancêtres, comme le fera Ramsay, les Croisés que d'obscurs artisans. L'auteur de la «*Relation apologique et historique*» manifeste clairement cette mentalité lorsqu'il écrit : «On a ajouté l'épithète de Franc. au mot, Maçon, pour distinguer la Société qui porte ce nom, du Corps des simples Maçons, qui exerçant un métier vil, objet et mécanique, sont très-au-dessous des Francs-Maçons, qui ne font que des exercices nobles, libéraux, et qui n'ont d'autre objet, ni d'autre vuë que de recréer et cultiver l'esprit»⁽⁵⁴⁾. D'autre part, lorsque la franc-ma-

(51) La «Concorde» de Dijon compte parmi ses membres plusieurs bibliophiles, mais leur historienne ne mentionne pas dans leurs collections d'ouvrages maçonniques (ROBIN, R. : *La Loge «La Concorde» à l'Orient de Dijon*, Annales hist. Rev. fr., n° 197, juillet-sept. 1969, pp. 439-440). Il en va de même au Mans (BOUTON, A. : *op. cit.*, pp. 20 et sqq. En ce qui concerne les Pays-Bas Autrichiens et particulièrement Anvers, 245 catalogues de bibliothèques privées donnent 8 exemplaires de La Tierce. L'un figurait chez le frère Van Schorel. Ce grand amateur de livres possédait encore quatre autres ouvrages maçonniques. Au total la récolte est maigre, mais la recherche est compliquée par le fait que des héritiers dévots ont dû parfois épurer les bibliothèques qui leur avaient été léguées. (De SCHAMPHELEIRE H. : *De Antwerpse Vrijmetselaars in de XVIII^e eeuw*, Anvers 1969, pp. 38, 39, 92 et sqq., et la thèse inédite du même auteur).

(52) FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 3, p. 525.

(53) Cf. p. ex. SADLER : *Faits et fables maçonniques (1887)*, éd. CORNELOUP, Paris, 1973 passim.

(54) Nous citons d'après la *Clef du Cabinet des Princes*, avril 1738, p. 349 ; sur la *Relation*. cf. FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 1, pp. 233-234.

çonnerie était apparue sur le continent, nombre d'observateurs avaient vu là un des aspects de l'anglomanie qui régnait à l'époque⁽⁵⁵⁾. Mais devenus les propagateurs de l'Ordre, les Français n'apprécièrent guère ses origines insulaires et voulurent, consciemment ou non, les faire oublier. Aussi Ramsay, tout en avouant que «des Isles Britanniques l'art Roial commence à repasser dans la France», affirme que l'Ordre a débuté sur le continent, a gagné de là l'Ecosse et, après seulement, l'Irlande et l'Angleterre⁽⁵⁶⁾. De même La Tierce fait naître la maçonnerie anglaise sous l'impulsion de «Charles Martel, roi de France»⁽⁵⁷⁾. Cette légende, et bien d'autres qui allaient dans le même sens, auront tant de succès, que le 12 juillet 1773, le Grand Orateur La Chevalerie pourra, au Grand Orient de France, se donner les gants de l'impartialité en déclarant «Les uns vous ont dit que l'Art Royal est né chez les Anglais et nous aurait été transmis par ces insulaires ; d'autres, qu'il avait pris naissance parmi nous et que nous l'avions transmis aux Etrangers», en rejetant ces deux assertions, pour conclure que «l'Art Royal est aussi ancien que le monde»⁽⁵⁸⁾. En parlant de la sorte, il se montrait plus modéré que son obédience, puisqu'à la même époque le Grand Orient annonçait à ses loges la publication de deux ouvrages qui visaient notamment «à dissuader ceux de nos Frères qui croient que nous ne tenons la maçonnerie que des Anglais, erreur qui est la source des abus qui se sont introduits dans l'Ordre»⁽⁵⁹⁾. Quant au «Souverain Conseil» il ira jusqu'à soutenir en 1783 que les Anglais eux-mêmes reconnaissaient l'antériorité de la maçonnerie française⁽⁶⁰⁾.

Ainsi la légende l'emporta sur l'histoire. Quoi d'étonnant à cela puisque la fable était beaucoup plus flatteuse pour l'amour-propre, individuel ou national, que la réalité? En outre, il faut bien constater que si l'homme est toujours attiré par la fiction, — ce penchant est encore grand de nos jours — il l'était plus encore à une époque où la critique textuelle n'était pas encore très développée. A se prétendre les héritiers

(55) LUQUET, G. H. : *La Franc-Maçonnerie et l'Etat en France au XVIII^e siècle*, Paris 1963, pp. 153, 160, 192, 206 et 213 ; LARUDAN : *L'Ordre des Francs-Maçons trahi ...*, Amsterdam 1763, pp. 14-15.

(56) LA TIERCE : *Histoire, Obligations et Statuts ...*, pp. 139 et 141.

(57) *Ibid.*, p. 190.

(58) GROUSSIER, *op. cit.*, p. 212.

(59) CHEVALLIER, P. : *Les Ducs sous l'acacia*, Paris 1964, p. 9.

(60) LUQUET : *La Franc-Maçonnerie et l'Etat ...*, pp. 138-139, col. 4

des prêtres de l'ancienne Egypte, les maçons du xviii^e siècle étaient-ils plus naïfs que les Carmes, leurs contemporains, qui, malgré les coups portés à leurs traditions dès le siècle précédent par les Bollandistes, n'en continuaient pas moins à ranger parmi leurs ancêtres Pythagore et les sages qui, longtemps avant la venue du Christ, auraient peuplé le Mont Carmel? (61). Il faut ajouter que certains maçons créaient des légendes en toute sérénité, pensant comme le disait un de ces falsificateurs qu'«il suffit qu'une croyance honnête anoblisse le principe de notre association pour s'y arrêter avec plaisir» (62).

* * *

Avant 1789 déjà, plusieurs auteurs avaient affirmé que la maçonnerie voulait détruire l'Ordre établi (63). La révolution française donna une prodigieuse expansion à ce mythe. Les partisans de l'Ancien Régime attribuèrent la chute de la monarchie à un complot maçonnique. La thèse finira par séduire nombre de frères qui, se réclamant des principes de 1789, furent heureux d'en attribuer le triomphe à leurs devanciers. Aussi, adversaires et apologistes de l'Ordre mettront l'accent sur les textes qui semblaient prouver le complot et écarteront ceux qui le démentaient. Parmi ces derniers, figuraient évidemment les Constitutions puisqu'elles imposaient la neutralité politique aux initiés. Ainsi, par exemple, en 1800, l'abbé Proyart ne les mentionne pas dans son «Louis XVI détrôné avant d'être roi». Leur omission est encore plus significative chez Cadet-Gassicourt. Rationaliste, ennemi du jésuitisme comme des doctrines ésotériques, cet auteur d'un autre côté condamnait la I^{re} République. Se refusant à expliquer son avènement par le jeu des causes politiques et sociales, il en vint à considérer la mort de Louis XVI comme la revanche de celle de Jacques Molay et à soutenir que les Templiers avaient juré, après l'exécution de leur Grand Maître «d'exterminer tous les rois et la race des Capétiens, de détruire la puissance du pape, de prêcher la liberté

(61) PERDRIZET, P. : *La Vierge de Miséricorde*, Bibl. de Ec. fr. d'Ath. et de Rome, fasc. 101, Paris, 1908, p. 53-54. — Du reste le thème du Carmel a été exploité dans la maçonnerie des hauts grades au xviii^e siècle et même de nos jours ; cf. TOURNIAC, J. : *Principes et problèmes spirituels du Rite Ecossais rectifié et de sa chevalerie templière.*, Paris, 1969 pp. 190 et sqq et p. 198, n. 13.

(62) B. R., Ms II-1556, p. 341.

(63) ROBERTS, J. M. : *The mythology of the Secret Societies*, Londres, 1972 pp. 58-145.

des peuples et de fonder une république universelle» (64). Or, Cadet-Gassicourt, ayant lu Luchet et l'abbé Grandidier, connaissait les liens qui reliaient la maçonnerie aux corporations médiévales, mais comme ils s'accordaient mal avec la thèse du complot, il prétend qu'il s'agit, non d'une filiation mais de simples analogies qui avaient du reste servi «de voile» aux Templiers. Mais les apologistes de l'Ordre, qui affirment qu'il n'a rien à voir avec la révolution française, n'invoquent pas davantage contre Cadet-Gassicourt ou Barruel les Constitutions (65).

Il en ira de même à l'époque romantique chez les historiens qui se sont occupés de la chute de la monarchie. Il est vrai que certains d'entre eux, qui ne prenaient pas la thèse du complot au sérieux, n'avaient pas à se soucier des sociétés secrètes. C'est notamment le cas de Sismondi (66), de Mignet, de Thiers, de Michelet (67) et de quelques autres (68). Mais les auteurs qui croient à l'influence maçonnique sur la révolution, tels Esquiros (69), Louis Blanc (70) et Henri Martin (71), ne commentent pas davantage Anderson.

* * *

(64) *Le Tombeau de Jacques Molai, ou Histoire secrète et abrégée des Initiés ...*, Paris, An V, 2^e éd. p. 28.

(65) Un Membre de la L .°. Ecos .°. de la Parfaite-Union à Douai (= F. J. MANGON) : *Défense et Apologie de la F .°. — Maçonnerie, ou Réfutation des accusations dirigées contre elle à différentes époques et par divers auteurs*. Paris, 1814.

(66) Dans son *Histoire des Français*, il ne cite Ramsay qu'à propos du club de l'Entresol et narre les aventures de Cagliostro et de Mesmer, sans mentionner leur qualité maçonnique (t. 16, p. 436 et t. 17 passim).

(67) Rien sur le sujet dans l'*Histoire de la Révolution française* ; dans celle de *France*, quelques mots, à propos de l'Affaire du Collier, sur les activités de Cagliostro dans l'Ordre. Du reste Michelet semble avoir peu apprécié la maçonnerie. C'est en tout cas l'impression que donne sa préface de 1855 au t. 3 de l'*Histoire de France*, où il montre dans les francs-maçons du moyen âge «une espèce d'Eglise d'art, cliente de l'Eglise théologique» contre laquelle, Brunelleschi «bâtit la durable hérésie qui maintenant est la foi de l'art».

(68) Notamment celui de Lamartine dans l'*Histoire des Girondins* et de Dulaure dans l'*Histoire de Paris*.

(69) Pour lui l'Ordre «fut une des filières souterraines par lesquelles passa l'esprit révolutionnaire» (*Histoire des Montagnards*, Paris, 1847, 2 v., t. 1, pp. 37 et sqq.).

(70) Il examine longuement le problème, citant des auteurs aussi opposés que Barruel et Mounier, mais s'intéresse surtout à Saint-Martin et à Weishaupt. (*Histoire de la Révolution française*, t. 2, Paris 1869, pp. 62-102).

(71) Il consacre à la maçonnerie un exposé étendu, où l'on rencontre à côté d'idées fausses, quelques vues intéressantes, notamment sur les rapports du martinisme et du saint-simonisme. Il met aussi l'accent sur la tolérance et le cosmopolitisme de l'Ordre, mais les attribue à Ramsay. (*Histoire de France*, Paris, 1855-1865, 17 v. t. 15, pp. 399-400 et t. 16, 526-535).

Pendant une grande partie du XIX^e siècle, les francs-maçons du continent continueront à se désintéresser des Constitutions. Prenons les *Annales maçonniques*, recueil que Caillot publiait à Paris sous la protection de Cambacérés au temps de Napoléon, et qui traduit la mentalité qui régnait dans les loges françaises. On y manifeste un grand loyalisme pour le gouvernement impérial qu'on magnifiait au détriment de l'Ancien Régime comme de celui de la I^{re} République. Aussi les collaborateurs des *Annales* sont unanimes à condamner, comme calomnieuses, les thèses des Barruel et des Cadet-Gassicourt⁽⁷²⁾. En revanche, les rédacteurs polémiquent courtoisement entre eux au sujet de l'utilité des hauts grades. Il va de soi que les tenants de l'écossisme croient aux origines chevaleresques de l'Ordre. Leurs adversaires, en revanche, blâment Ramsay d'avoir rattaché la maçonnerie au Temple⁽⁷³⁾. Mais qu'on ne s'y trompe pas, on ne l'accuse pas d'avoir escamoté les événements décisifs qui s'étaient produits dans les loges londoniennes de 1717 à 1723, mais bien d'avoir accordé aux Templiers «la suprématie sur les successeurs des sages de l'Égypte», eux-mêmes héritiers de ceux de l'Inde⁽⁷⁴⁾.

On est frappé aussi par la faible place que tiennent les Constitutions dans les almanachs maçonniques qui se multiplient dans la première moitié du XIX^e siècle. Ces publications contenaient souvent des éphémérides relatives à l'histoire de l'Ordre. Clavel en fournit pour chaque jour et parvient même à les renouveler partiellement d'année en année. Dans le premier volume de sa série, il mentionne bien le remplacement de Wharton par Montagu à la tête de la Grande Loge d'Angleterre et la décision prise par cette dernière de faire imprimer ses Constitutions. Mais dans les tomes suivants, le fait n'est plus repris et le nom d'Anderson n'est pas plus cité dans les éphémérides que dans les articles qui les suivent⁽⁷⁵⁾.

En Belgique l'*Almanach des Francs-Maçons* invite les adeptes à célébrer chaque jour la mémoire d'un frère illustre, mais parfois légendaire. «Desaguillers» et plusieurs dirigeants de la Grande Loge londonienne, ses contemporains, figurent sur la liste, mais non Anderson. Le volume renferme aussi, sous le titre singulier de «Décombres», un

(72) T. 3, 1807, pp. 125 et sqq., 137, 140, 157 et passim.

(73) *Ibid.*, p. 45 et sqq.

(74) *Ibid.*, p. 47 et sqq.

(75) *Almanach pittoresque de la franc-maçonnerie*, de 5844 à 5848 (Nous n'avons pu consulter la l'année 5847).

historique de l'Ordre. On y distingue trois périodes ou «Temples». La première est celle des initiés antiques parmi lesquels apparaît Prométhée ; la seconde celle des Templiers, la troisième commence avec le XVIII^e siècle, mais le rôle joué par les Anglais dans la réforme et la diffusion de l'Ordre n'est pas mentionnée (76). Quant à l'*Annuaire maçonnique du Grand Orient de Belgique pour 5848*, il ne cite pas les Constitutions alors qu'il relève des faits aussi secondaires que la fondation à Bruxelles de la loge de l'*Espérance*.

Les almanachs hollandais font plus de place à l'Angleterre mais sans insister beaucoup sur l'action novatrice de la Grande Loge de Londres (77). Seuls les almanachs allemands présentent une vision plus sérieuse du passé maçonnique (78).

* * *

Dans les ouvrages maçonniques plus étendus que les almanachs, la Grande Loge de Londres et les Constitutions continuent à ne tenir qu'une place étonnamment étroite. Rien par exemple chez Pierre de Joux (79). Chapperon se contente de signaler de l'Angleterre ... qu'elle est voisine de l'Ecosse «qui fut le berceau de la Maçonnerie»! (80). Des Etangs passe Anderson sous silence (81). Boubée le cite parfois comme un

(76) Heredom (Bruxelles) 5833 — *L'Almanach* est l'œuvre de Constant Van der Elst.

(77) Le *Vrij-Metzelaars Almanach voor het Jaar 1802* (Rotterdam 1802) doit être écarté de la recherche, car il ne touche aucunement à l'histoire de l'Ordre. Plus tard cette publication insérera des éphémérides. On y mentionne en 1811, non seulement les Constitutions, mais encore leur nouvelle édition en 1738. (pp. 38-39). En revanche on ne trouve plus rien à leur sujet en 1819. D'autre part, ce dernier volume contient un discours prononcé à «l'Inséparable» de Berg-op-Zoom à l'occasion du cinquantenaire de cet atelier en 1817. Le fait que 1817 soit aussi l'année du centenaire de la maçonnerie moderne n'inspira aucune réflexion à l'orateur qui évoque longuement les Templiers. (*Nederlandsche Vrij Metzelaars Almanak* ..., passim et pp. 45 à 60). Une trentaine d'années plus tard, un «Nécessaire» renferme un historique mentionnant les origines anglaises de l'Ordre, mais non sa transformation au XVIII^e siècle. En revanche l'auteur s'intéresse beaucoup à Ramsay et à la France, créatrice des hauts grades. (*Onmisbaar Zakboekje voor Vrijmetzelaars*, Amsterdam, s.d., pp. 26 à 28 et 44).

(78) Un almanach de 1802 qui ne contient ni éphémérides, ni historique, mentionne pourtant plusieurs fois les Constitutions et surtout décrit fort bien, en rendant compte d'ouvrages récents, la transformation de l'Ordre au temps d'Anderson. (*Taschenbuch für Freimaurer* ... Göthen, 1802, pp. 161, 374, 386, 401, 419).

(79) *Ce que c'est que la franc-maçonnerie*, Genève 1802.

(80) *Nécessaire maçonnique*, Paris 1817, 2^e éd., p. 37.

(81) *Le véritable lien des peuples ou la Franc-Maçonnerie rendue à ses vrais principes*, Paris 1829 (publié sous le pseudonyme : Un Européen) ; Des Etangs observe la même attitude dans sa réfutation de Barruel (*Œuvres maçonniques*, Paris 1848, pp. 269 et sq.).

«célèbre historien» et lui emprunte des traditions légendaires, mais n'indique pas son rôle dans la mutation maçonnique ⁽⁸²⁾.

D'autres auteurs, n'observant pas le même mutisme, sont embarrassés, il est vrai, par les Constitutions qui démentent l'image qu'ils veulent donner du passé maçonnique. Ainsi, Reghellini de Schio, qui se réclame de la tradition templière mais en l'interprétant dans un sens libéral et anticatholique ⁽⁸³⁾, se refuse de rattacher, comme Anderson, l'Ordre moderne aux corporations médiévales «de maçons de pratique» car «elles ne suivaient pas un dogme différent des autres confréries chrétiennes et moins encore les doctrines égyptiennes» ⁽⁸⁴⁾. Plus tard il concédera que les Templiers persécutés avaient pu se dissimuler parmi les maçons opératifs mais en déduira que la publication des Constitutions avait été une erreur car elle avait donné «l'alarme aux souverains et au clergé» ⁽⁸⁵⁾.

En revanche, Ragon, hostile aux hauts grades, est conduit par là à célébrer l'«existence publique et régulière» que la Grande Loge d'Angleterre a donnée depuis 1717 à la «Maçonnerie morale». Il la loue même d'avoir fait disparaître les archives des maçons opératifs car de tels documents lui semblaient sans intérêt pour «l'architecture morale». Mais comme il était favorable à l'occultisme et qu'il se réclamait des traditions de l'Inde et de l'Égypte, le texte d'Anderson le gênait, aussi oublie-t-il de s'y référer ⁽⁸⁶⁾. Sans doute Clavel, dans son *Histoire* commence à donner, malgré bien des erreurs, une vue plus satisfaisante des choses, mais il n'éprouve le besoin, ni de reproduire, ni même d'analyser longuement les Constitutions ⁽⁸⁷⁾ et il en va de même chez Goffin ⁽⁸⁸⁾.

Enfin, les querelles d'obédiences n'aident pas à la compréhension du passé. Rien de plus caractéristique à cet égard que la notice historique rédigée pour le compte du Suprême Conseil de Belgique. Son auteur con-

⁽⁸²⁾ *Études historiques et philosophiques sur la franc-maçonnerie ancienne et moderne*, s.l., 1854, pp. 69 et 72 et sq.

⁽⁸³⁾ Sur Reghellini, cf. BARTIER, J. : *Francs-maçons italiens et français à Bruxelles à l'époque du roi Guillaume*, Risorgimento, 1964, pp. 24-48.

⁽⁸⁴⁾ *Esprit du dogme de la Franche-Maçonnerie*, Bruxelles 1825, p. 169.

⁽⁸⁵⁾ *Précis historique de l'Ordre du Temple ...* 5840, pp. 49-53.

⁽⁸⁶⁾ *Orthodoxie maçonnique*, Paris, 1972, pp. 5, 35 et 292 ; *De la Maçonnerie occulte et de l'Initiation hermétique*, édit. Virth, Paris 1920, p. 42.

⁽⁸⁷⁾ *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie ...*, Paris 1844. Clavel est sur ce point imité par A. Cordier (*Histoire de l'Ordre maçonnique en Belgique*, Mons 1854, pp. 137-138).

⁽⁸⁸⁾ *Histoire populaire de la Franc-Maçonnerie*, Spa 1862, pp. 265-268.

fesse que l'histoire de la franc-maçonnerie est difficile à écrire, qu'elle «exigerait un Bossuet pour en donner un précis, et un abbé Fleury pour en présenter une analyse raisonnée» et qu'elle obligerait à «consulter coordonner et mettre en œuvre» une documentation énorme. Mais après avoir posé ces sages principes, l'auteur les oublie et parvient à éliminer complètement du passé de l'Ordre l'Angleterre au profit de l'Ecosse⁽⁸⁹⁾. Bien plus, le catalogue déjà abondant de faux maçonnes continue à s'enrichir de quelques pièces, et pour n'en citer qu'une, de cette «charte de Cologne» qui en décrivant un Ordre fort actif sur le continent, dès le xvi^e siècle, augmente encore la confusion⁽⁹⁰⁾.

Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant que les grands dictionnaires et les principaux recueils biographiques aient continué à donner du passé maçonnes une image incertaine. Ni le *Dictionnaire de la Conversation*, ni le *Nouveau Dictionnaire de la Conversation*, ni l'*Encyclopédie du XIX^e siècle*, ni le *Grand Larousse* dans sa première mouture ne mentionnent les événements de 1717 ou les Constitutions. Bien que le *Larousse* fournisse à ses lecteurs une liste copieuse des maçons célèbres, il n'y cite ni Anderson, ni Desaguliers. Au surplus le premier n'a droit à une notice personnelle, fort brève du reste, que dans le *Didot*. Lord Montagu reçoit quelques lignes dans le *Larousse* mais sans que soient indiquées ses activités maçonnes. De même le *Dictionnaire de la Conversation* est seul à parler de celles de Desaguliers. En revanche, celles de Ramsay sont un peu mieux connues grâce à MICHAUD et à DIDOT que démarquera Larousse.

* * *

Depuis un siècle environ, l'optique s'est entièrement modifiée. Pour nous borner à quelques exemples, pris entre mille, ni un érudit hostile à la franc-maçonnerie, B. Fay⁽⁹¹⁾, ni un écrivain qui se veut neutre, M.

⁽⁸⁹⁾ *Constitutions, statuts et réglemens généraux du Rit Ecossais...* Bruxelles 5841, pp. I-III. En France, les ateliers supérieurs n'accordent guère plus d'importance à l'Angleterre et évitent toute référence aux maçons londoniens du xviii^e siècle. (*Instructions des H... G... tels qu'ils se confèrent dans les Chapitres de la correspondance du G... O... de France ... 1806*, pp. 52 et passim).

⁽⁹⁰⁾ CORDIER, *op. cit.*, pp. 149-162 ; sur les conclusions erronées tirées de la pseudo-chartre, cf. p. ex. : VERVIER, C., *Mémoire en réponse à la question ... proposée par ... La Parfaite Union*. Douai, 1843, pp. 4-6.

⁽⁹¹⁾ *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris, 1961, n. édit., pp. 66 et sqq.

Priouret ⁽⁹²⁾, ni un ami de l'Ordre, Serge Hutin ⁽⁹³⁾ ne négligent l'examen minutieux des événements survenus dans les ateliers anglais au temps d'Anderson.

Ce changement d'attitude est dû notamment aux progrès de la recherche. Sans doute, ils n'ont pu détruire entièrement les vieilles légendes, ni même empêcher l'apparition de nouvelles comme celle de la «judéo-maçonnerie» et les mirifiques inventions de Léo Taxil répétées inaperturbablement jusqu'à notre époque ⁽⁹⁴⁾. Malgré cela, les méthodes plus rigoureuses qu'utilisera l'histoire au XIX^e siècle, finiront par atteindre le champ des études maçonniques grâce à notamment Findel ⁽⁹⁵⁾. Désormais des maçons, comme Gould, ou des contempteurs de l'Ordre, tels Bord ou le P. Van der Schelden témoignent de plus d'esprit critique qu'un Ragon ou qu'un Barruel.

D'un autre côté, au milieu du XIX^e siècle, disparaît une des principales sources des légendes, à savoir la multiplication anarchique des hauts grades, et leur rivalité avec les autres ateliers. Comme désormais ces obédiences supérieures se disciplinent et parviennent à établir avec les loges bleues une alliance, comme en Belgique, ou un *modus vivendi*, comme en France, elles n'éprouvent plus le besoin de se forger un passé mythique pour mieux asseoir leur autorité. Du reste, avec l'écoulement du temps, les débuts du XVIII^e siècle acquièrent le prestige qui s'attache aux époques révolues.

Un autre événement contribua à fixer l'attention des initiés sur les Constitutions. Les maçonneries dites latines, et en particulier la française et la belge, se recrutèrent, à partir du milieu du XIX^e siècle, surtout dans des cercles où prévalaient l'agnosticisme et l'athéisme et renoncèrent à l'invocation du Grand Architecte de l'Univers et aux symboles qui en découlaient. Cette décision conduira les obédiences qui se réclamaient de Londres à cesser toutes relations avec celles qui suivaient Paris. D'un côté comme de l'autre, on chercha dans le passé des arguments en faveur de l'attitude qu'on adoptait, comme l'avaient déjà fait les frères allemands lorsqu'ils voulaient justifier ou combattre l'admission des Juifs dans les ateliers ⁽⁹⁶⁾. Comme le conflit entre la maçonnerie anglo-

⁽⁹²⁾ *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris 1953, pp. 8 et sqq.

⁽⁹³⁾ *Les Francs-Maçons*. Paris 1960, pp. 62 et sqq.

⁽⁹⁴⁾ WEBER, E. : *Satan franc-maçon*, Paris, 1964.

⁽⁹⁵⁾ *Geschichte der Freimaurerei von der Zeit ihres Entstehens bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1861 ; trad. fr. 1866.

⁽⁹⁶⁾ KATZ, J. : *Jews and Freemasons in Europe, 1723-1939*, Cambridge, Mas., 1970.

saxonne et la latine a duré jusqu'à nos jours, la controverse autour des Constitutions s'est également perpétuée. Elle s'est même compliquée par l'entrée en lice, d'une part, de ceux qui mettent l'accent sur l'aspect initiatique de l'Ordre et de l'autre, de ceux qui souhaitent sa réconciliation avec l'Eglise romaine.

* * *

Pour mieux comprendre cette querelle il faut se souvenir du 1^{er} article des Constitutions (97).

Sans prétendre citer tous les auteurs qui l'ont commenté ni vouloir exposer les divergences secondaires qui les opposent individuellement, on les rangera dans quatre groupes.

Pour le premier, la maçonnerie opérative n'était pas seulement une corporation artisanale tenant secrètes des recettes de métier, mais une association détentrice d'une tradition initiatique très ancienne. Aussi les réformes réalisées par les contemporains d'Anderson ont signifié pour l'Ordre une véritable régression (98). La deuxième école voit dans les Constitutions le fruit d'une manœuvre protestante. Comme la maçonnerie, institution médiévale avait été profondément marquée par l'Eglise romaine, Desaguliers et Anderson avaient voulu débarrasser les règlements ou «old charges» du parfum catholique dont elles demeuraient imprégnées. Cette première opération ayant réussi en 1723, on alla plus loin. On imprimera aux Constitutions une allure protestante dans le remaniement de 1738 et, dans le même esprit, on imposera à tous les adeptes un serment sur la Bible. Ainsi, conclut Lantoine «Anderson, Desaguliers, Payne et leurs frères ont bien servi leur Religion» (99).

Pour les tenants de la troisième opinion, la sincérité de la Grande Loge de Londres est hors de doute. Ses membres ont voulu de tout leur cœur, faire régner la tolérance. Pourtant leur esprit d'union ne s'étendait pas à tous, mais uniquement aux chrétiens. Si l'on peut, à la rigueur, se demander quelle place ils réservaient, dans leurs préoccupations, aux sectateurs d'autres cultes, il est certain qu'ils rejetaient fermement tous ceux

(97) Cf. pl. ht., p. 3, n. 5.

(98) Cette thèse avait été défendue par René Guénon. Elle a été nuancée par J. Palou qui a mis en valeur les aspects symboliques de l'historique joint aux Constitutions. (*La Franc-Maçonnerie*, Paris 1964, pp. 91 et sq.

(99) *Les Lézardes du Temple*, Paris 1939, pp. 161-162 ; *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française : La Franc-Maçonnerie chez elle*, Paris, 1925 pp. 33-35.

qui ne se réclamaient d'aucune foi. Dans cette optique, la religion sur laquelle s'accordaient tous les gens de bien n'aurait signifié pour Anderson que «le fonds commun de toutes les variétés du christianisme»⁽¹⁰⁰⁾. Au contraire, pour la quatrième école, le message andersonien ne s'identifie pas au christianisme, mais bien à la «religion naturelle» acceptable pour tous les hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs origines⁽¹⁰¹⁾. Certains représentants de ce groupe vont jusqu'à soutenir qu'Anderson ouvrait même les portes de la maçonnerie aux athées de bonne foi⁽¹⁰²⁾.

* * *

Il faut reconnaître à la première interprétation le mérite de rappeler que les fondateurs de la maçonnerie moderne ont travaillé dans un cadre initiatique qui leur avait été légué par les opératifs. Mais pour le surplus, les champions de cette thèse sont évidemment dominés par l'idée d'une science secrète détenue depuis la plus haute antiquité par des sages mystérieux et transmise jusqu'à nous de génération en génération. Cette opinion étant matière de foi et ne se prêtant pas à la vérification historique, on la laissera ici de côté.

Lantoine et ses émules partent au contraire d'un fait facilement vérifiable, l'esprit bibliste dans lequel les Constitutions ont été remaniées en Angleterre pour aboutir à la version de 1815. Mais ils tirent d'une prémisse exacte, une conclusion inacceptable. Les transformations apportées au texte de 1723, n'ont pas résulté en effet de la volonté de ses auteurs, mais bien des résistances qu'ils rencontrèrent chez leurs contemporains et d'une pression sociale qui obligea en fin de compte Modernes et «Antients» à fusionner. Au surplus, il n'est pas raisonnable de considérer les protestants comme unanimes alors qu'ils se partageaient entre des Eglises rivales.

La thèse selon laquelle les Constitutions ont été dictées par une sorte d'œcuménisme chrétien, mérite plus d'attention. On ne peut en effet mettre en doute la sincérité de la foi réformée ni chez Anderson qui avait écrit contre les Juifs et les unitariens⁽¹⁰³⁾, ni chez Desaguliers qui, en

⁽¹⁰⁰⁾ PRIOURET, *op. cit.*, pp. 14 et sqq. Cf. aussi KNOOP, D. et JONES, G. P. : *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1949, p. 141.

⁽¹⁰¹⁾ PICK F. L. and KNIGHT, G. N. : *The Pocket History of Freemasonry*, Londres, 1953, p. 83.

⁽¹⁰²⁾ PAILLARD, M. : *Les Constitutions maçonniques anglaises et françaises*, Paris 1938, p. 25 ; *Les Trois Franc-Maçonneries ...* Londres 1954, pp. 9-10.

⁽¹⁰³⁾ KNOOP and JONES, *op. cit.*, p. 183.

1718, blâmait les théories impies et les moqueries blasphématoires des ennemis de la religion ⁽¹⁰⁴⁾. Mais si l'attachement des deux hommes au christianisme ne peut être mis en doute, il n'en résulte pas qu'ils aient voulu faire partager leur croyance à tous les maçons. Il semble plus probable que la religion qui devait selon eux unir tous les hommes, différerait de celle qu'ils professaient pour leur compte personnel. Elle se nommait religion naturelle et non christianisme. On peut, sans doute, suivre Clarke, lorsqu'il soutient que la façon dont cette doctrine était formulée dans les Constitutions représentait pour ses auteurs une sorte de compromis entre leur foi réformée et le pur déisme, si vigoureux, dans l'Angleterre du XVIII^e siècle, avec Toland et Shaftesbury. Mais Clarke admet lui-même que ce compromis, plus sensible du reste dans l'usage maçonnique dans le premier état des Constitutions se borne à ne pas reléguer Dieu au rôle d'une cause première, purement abstraite, ou en d'autres termes à passer du déisme au théisme. Il n'en reste pas moins que nous sommes ici en dehors du domaine chrétien. Nous le sommes aussi avec ce «Eugenius Philalethes Junior» qui, en 1722 invitait les maçons à suivre «la loi de la Nature qui est la loi de Dieu puisque Dieu est Nature» ⁽¹⁰⁵⁾. Comment ne pas observer aussi que les Constitutions ignorent les traditions chrétiennes de l'Ordre et que la pratique sera ici en accord avec la théorie? Très tôt, la Grande Loge d'Angleterre comptera parmi ses membres un israélite, le grand marchand Daniel Delavalle, que plusieurs autres rejoindront avant 1733. Anderson était d'ailleurs favorable à l'admission dans l'Ordre des musulmans, des Hindouistes et des Parsis et croyait du reste que ces derniers détenaient des traditions maçonniques ⁽¹⁰⁶⁾. Les ateliers de Hollande initièrent également les israélites ⁽¹⁰⁷⁾ et une loge des Pays-Bas méridionaux, celle d'Ostende, fera de même ⁽¹⁰⁸⁾. On notera aussi que le Grand-Orient de France, s'il n'eut pas l'occasion d'affilier des musulmans, fit pourtant le meilleur ac-

⁽¹⁰⁴⁾ PRIOURET. *op. cit.*, p. 14.

⁽¹⁰⁵⁾ CLARKE, H. G. M. : *Freemasonry and Religion*, dans Grand Lodge, 1717-1967, Oxford, 1967, pp. 206-210.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibid.*, p. 211 ; KNOOP and JONES, *op. cit.* p. 183.

⁽¹⁰⁷⁾ Larudan prétend avoir vu trois Juifs être initiés dans une loge d'Amsterdam en prêtant serment sur l'Evangile de St Jean, ce qui lui semble absurde. (*Les Francs-Maçons écrasés ... Amsterdam 1747*, p. XXIX) : cf. aussi pl. ht., p. 5.

⁽¹⁰⁸⁾ VANTOMME, R. M. : *La Loge et la Cité*, Humanisme, n° 111, juin 1976, p. 10 n. 5.

cueil à deux maçons mahométans qui séjournèrent à Paris (109). Des réactions de maçons et de profanes montrent, elles aussi, l'esprit de religion naturelle qui marque les Constitutions. C'est parce qu'ils estiment qu'elles ne font pas assez de place au christianisme, ni dans la version de 1723, ni dans celle de 1738 que des frères établissent le grade de «Royal Arch» (110). De même en 1753 les fondateurs de la Grande Loge des Anciens Maçons condamnent la déchristianisation du rituel pratiqué par les Modernes (111). En revanche, en 1738, le grand maître de la maçonnerie irlandaise répondant à *In Eminentibus* affirme que le maçon en adoptant pour règle fondamentale le «fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse», suit la «religion naturelle» (112). Plus tard, Gould, pour mieux faire comprendre les répugnances que suscitèrent les usages de la Grande Loge d'Angleterre dira qu'ils choquèrent autant les contemporains que ne le fit de son temps l'abandon de toute référence religieuse par la «prétendue» maçonnerie française (113). On notera aussi qu'en 1923, les frères anglais négligèrent de commémorer le deuxième centenaire des Constitutions alors que les Français le célébraient pour justifier leur agnosticisme (114). Tout aussi significatives sont, à notre époque, les réactions de prêtres catholiques favorables à un rapprochement entre l'Ordre et l'Eglise. Le P. Berteloot confesse que l'article I^{er} contient des «phrases ultra-libérales» (115) tandis que le P. Dierckx pense qu'Anderson n'accorde à Dieu qu'un rôle de monarque constitutionnel et insiste sur le contraste qu'oppose son texte à la prière fort chrétienne qu'insère, encore en 1730, une édition irlandaise des anciens statuts (116). Ces discussions passionnées autour de l'Article I^{er} ont eu le mérite d'attirer l'attention sur une période capitale de l'histoire maçonnique. Mais elles n'ont pas présenté que des avantages. A force de commenter âprement les premières lignes des Constitutions avec les préoccupations du xx^e siècle, on a oublié parfois d'examiner le sens que les initiés du continent donnaient au xviii^e à leur engagement. Nous avons vu du reste que très sou-

(109) BESUCHET, *op. cit.*, t. 2, p. 107-108.

(110) JONES, B. E. : *Fremasons' Book of the Royal Arch*, 1957, p. 28.

(111) PICK et KNIGHT, *op. cit.*, p. 93.

(112) FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 1, p. 236.

(113) *A concise history of Freemasonry*, Londres, 1903, p. 289.

(114) COLINON, M. : *L'Eglise en face de la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1954, p. 38.

(115) *Les Francs-Maçons devant l'histoire*, Paris, 1949, t. 1, p. 106.

(116) *De vrijmetselarij*, Anvers, 1967, p. 34.

vent ils n'eurent pas à accepter le 1^{er} article dans sa forme originale mais sous celle de versions remaniées. Les modifications apportées au texte primitif en changeaient-elles profondément l'esprit ? Peut-être dans certains cas, comme dans celui de «l'Union des Cœurs» (117), mais non en règle générale. Les obédiences qui prétendent n'ouvrir leurs portes qu'aux chrétiens se bornent en fait à exclure les musulmans, qui ne sont pas représentés en Europe occidentale, et les israélites qui, dans plusieurs pays et notamment en France et dans les Pays-Bas autrichiens, ne forment qu'une infime minorité. Là où ils sont plus nombreux, comme en Allemagne, ils constituent un groupe marginal, dont l'expulsion de la maçonnerie a des motifs plus sociaux que religieux (118). En revanche, l'emploi du mot «chrétien», précisé parfois par des expressions telles que «à quelque communion chrétienne, qu'ils appartiennent» (119), mettait sur le même pied catholiques et protestants, et par là même heurtait les conceptions qui prévalaient chez les autorités religieuses, voire civiles. Les dernières répugnaient à la tolérance maçonnique sans se soucier de savoir si elle découlait de la religion naturelle, d'une sorte d'irénisme chrétien ou d'une stricte neutralité en matière de foi. «Il a été donné avis, — écrit en 1743 le Secrétaire d'Etat, Amelot, à l'Intendant de Champagne — qu'il y a dans la ville de Charleville deux particuliers qui s'érigent en espèces de prédicans de francs-maçons. L'un réduit la religion au simple christianisme qui exclut seulement le Paganisme, le Judaïsme et le Mahométisme, l'autre ne demande de Religion que la Moralle qu'il fait consister à n'estre ny un athée stupide, ny un libertin sans religion, mais à estre précisément un honnête homme. Vous pouvés juger de quelle importance, il est pour la Religion et pour le bon ordre de prévenir le danger d'insinuation si pernicieuse» (120) ; tandis que l'année suivante un

(117) Cf. pl. ht., p. 5.

(118) La Loge de Berne affirme en 1744 que «La Vertu et l'Honneur se rencontrant dans toutes les Sectes», elle admettrait les Juifs et les Mahométans sans tenir compte de leur religion» si nous n'avions des Motifs indépendants de cet Objet qui nous forcent à les exclure» (FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 2, p. 490). KATZ observe qu'en Allemagne, les Juifs, qui aspirent à entrer dans la maçonnerie, se trouvent eux-mêmes en marge de leur communauté (*op. cit.*, p. 24).

(119) TOURNIAC, *op. cit.*, p. 30. Dans les règles établies par le convent de Wilhelmsbad en 1782, la référence à «la divine religion du Christ» (*ibid.*, p. 266) convient aux réformés comme aux catholiques, de même que l'obligation du baptême imposée par la loge du Mans (cf. pl. ht. p. 4).

(120) CHEVALLIER, P. : *La première profanation ...* p. 160.

magistrat d'Orléans reproche aux maçons, entre autres choses de n'avoir «aucun scrupule de s'associer l'hérétique, l'infidèle et l'idolâtre» (121). Bien que les frères de Dantzig se consacrent, en 1763 à «des actes de charité et d'humanité», la municipalité les suspecte pourtant de vouloir remplacer le christianisme «par la religion naturelle» (122). Quant à l'Eglise romaine, elle abhorre la maçonnerie sous toutes ses formes. Il va de soi qu'elle condamne ses aspects de religion naturelle. Ainsi en 1757 un inquisiteur d'Espagne trouve la notion de «Grand Architecte de l'Univers» incompatible avec la Sainte Trinité (123). Le symbolisme biblique des locaux, le serment prêté sur l'Evangile, la célébration de la St Jean, les prières que les maçons prononcent dans leurs réunions, loin de leur valoir de l'indulgence, plaident contre eux car il faut se demander, déclarent dans une consultation en 1748, six Docteurs de la Sorbonne, ce «que les colonnes mystérieuses du Temple auguste et sacré de l'ancienne Loi ont à faire ici et encore plus le livre adorable de l'Evangile au milieu de tout ce cérémonial comique et superstitieux» (124). Le même grief de superstition reviendra souvent dans les procès intentés aux initiés par l'Inquisition (125). Les six Docteurs reprochent aussi à l'Ordre d'admettre «tous ceux qui croient en Jésus Christ, de quelque secte qu'il soient» car il ouvre ainsi la voie aux «Déistes» et aux «Esprits forts» (126). C'est sans doute là le grief capital. On le sait, parmi les accusations portées contre la maçonnerie par Clément XII, figurait déjà son ouverture à des hommes de toutes religions. Le même blâme sera formulé par Benoît XIV qui déclare dans *Providas* que «dans les sociétés et les conventicules de cette sorte, des hommes de toute religion et de toute secte s'associent entre eux d'où l'on voit assez quelle grave altération peut recevoir la pureté de la religion catholique». Cette crainte de voir la foi abîmée chez les fidèles par des contacts avec d'autres hommes est si profonde qu'elle durera jusqu'au xx^e siècle en s'étendant à des associations qui n'avaient rien de philosophique. En 1912, les évêques canadiens soutenaient, à

(121) *Ibid.*, p. 162.

(122) FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 3, p. 500-501.

(123) *Ibid.*, t. 3, p. 472.

(124) *Ibid.*, t. 2, p. 503. — La même idée se retrouve sous la plume d'un magistrat milanais (*ibid.*, t. 3, p. 176) et en 1775 un théologien de Louvain estime le texte des six Docteurs si judicieux qu'il le démarque (VAN DER SCHELDEN, *op. cit.*, p. 409).

(125) FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 3, p. 473-474.

(126) *Ibid.*, t. 2, p. 503.

propos d'organisations de secours mutuel qu'«à côté des sociétés formellement condamnées par l'Eglise, il en existe d'autres sur qui ne pèse pas une pareille condamnation mais qui doivent être tenues pour suspectes par des catholiques. Ce sont toutes les sociétés d'ordre économique ou moral qui font profession de neutralité religieuse». Et les évêques justifiaient leur opinion en se référant à une encyclique dans laquelle Léon XIII affirmait qu'il était important pour la sauvegarde de la foi que les catholiques, sauf cas de nécessité, ne s'associent qu'à des catholiques⁽¹²⁷⁾. Au contraire les maçons du XVIII^e siècle trouvent naturel ce contact avec des hommes d'autres religions. On le voit bien par les réponses qu'en pays d'inquisition, ils feront à leurs interrogateurs⁽¹²⁸⁾. Sans doute s'agit-il, la plupart du temps, de laïcs qui ne soupçonnent même pas le problème doctrinal que pose leur attitude. Mais cette difficulté n'échappe pas à des maçons lettrés, voire hommes d'Eglise, et pourtant, eux aussi, se refusent de prendre sur ce point, les condamnations romaines au sérieux. Ainsi le frère Enoch, qui est un religieux, admet qu'à première vue «la société avec les Hérétiques» qu'on fait en loge peut paraître une «objection assez considérable». Il ne craint pourtant pas de la rejeter en constatant que des évêques, et même des papes, ne se font pas scrupule d'entretenir des relations avec «des personnes d'un dogme tout à fait contraire» et aussi parce que Jésus n'a jamais défendu d'avoir avec les pécheurs «une société innocente, charitable et vertueuse, telle qu'est celle des Francs-Maçons»⁽¹²⁹⁾. L'orateur qui, en 1784, stigmatise à Paris, à la «Réunion des Etrangers» «les calomnies de l'ignorance et du fanatisme» qui frappe la maçonnerie, n'est autre que l'abbé Pierre Denis⁽¹³⁰⁾. Sur d'autres points encore les défenseurs de la maçonnerie, tout en protestant de leur parfaite orthodoxie, n'hésitent pas à rejeter, et parfois en termes violents, les reproches faits à l'Ordre par l'Eglise⁽¹³¹⁾. Que faut-il conclure sur ce point sinon qu'à une époque où l'immense majorité des hommes adhère au catholicisme, non par une

⁽¹²⁷⁾ *Bulletin Antimaçonique*, 2^e a., 1912, p. 45-48 (article repris à *La Franc-Maçonnerie démasquée*, 25 février 1912).

⁽¹²⁸⁾ FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 1, p. 204, 207 ; t. 2, p. 146, 186 ; t. 3, p. 155, 772, 474.

⁽¹²⁹⁾ *Le Vrai Franc-Maçon* ..., p. 89-97.

⁽¹³⁰⁾ BESUCHET, *op. cit.*, t. 2, p. 86.

⁽¹³¹⁾ Cf. p. ex. *Le Vrai Franc-Maçon*, p. 68 et sq., et FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 3, p. 617.

libre décision, mais sous la pression séculaire de l'organisation sociale cette appartenance, même quand elle est affichée, ne doit pas être jugée comme à notre époque? En France notamment, le maçon du xviii^e siècle appartenait sans doute à la communauté catholique, mais il en interprétait les obligations fort librement et n'hésitait pas à préférer à ses préceptes ceux de l'Ordre. Il arrivera un jour à Ramsay, dans une lettre privée, d'opposer les maçons catholiques «royalistes et jacobites» à leurs frères «hérétiques, apostats et républicains». Mais lorsqu'on confronte cette déclaration avec d'autres lettres de l'Ecossais et avec ses écrits imprimés, on doit conclure que ses principes religieux fleurissaient l'hétérodoxie et ne pouvaient qu'effrayer les théologiens⁽¹³²⁾. Au surplus, leur conflit avec l'Eglise n'est qu'un des problèmes que leur participation à l'Art Royal posa aux initiés au xviii^e siècle et on peut même se demander si d'autres ne leur causèrent pas plus de difficultés. Sans doute, le cosmopolitisme maçonnique fut-il admis aisément. On ne le conteste pas dans les polémiques et assez de témoignages montrent que les maçons étaient si favorablement accueillis dans les loges à l'étranger que le fait fut à l'origine de l'entrée en maçonnerie de bien des profanes⁽¹³³⁾. En revanche, le secret inquiéta fort le pouvoir civil, dans les nations protestantes comme dans les catholiques. Aussi, un des aspects essentiels de l'histoire de l'Ordre réside dans sa réussite progressive à persuader les autorités publiques que la nature clandestine de ses activités ne présentait aucun danger pour l'Etat. Ce succès, comme l'a bien montré M. Pierre Chevallier⁽¹³⁴⁾, constitue un apport essentiel de la maçonnerie au triomphe de la liberté d'association. Cette réussite n'a été possible que parce que les loges démontrèrent leur neutralité politique notamment en rayant des statuts, en Hollande, comme au Mans, le passage relatif à l'indulgence accordée aux frères condamnés pour rébellion. Mais l'aspect de la charte fondamentale qui offrait le plus de difficulté réelle était sans doute celui qui établissait l'égalité entre les initiés, quels qu'aient été leurs statuts respectifs dans le monde profane. D'une part, les maçons considéraient ce principe comme primordial, mais de l'autre, ils ne pouvaient ignorer entièrement la hiérarchie qui régnait à l'extérieur des

⁽¹³²⁾ CHEVALIER, *Les Ducs sous l'Acacia*, p. 216 ; *La première profanation*, pp. 134 et 143 et sqq.

⁽¹³³⁾ FERRER BENIMELI, *op. cit.*, t. 3, p. 474 et passim.

⁽¹³⁴⁾ *La première profanation.*, p. 75.

temples. «Tous les hommes sont égaux dans les loges, chacun est apte à devenir maçon, l'état-civil des personnes, la naissance, le rang ne sont ni un mérite, ni un obstacle» constate un apologiste des hauts grades, mais il ajoute immédiatement qu'il ne faut pas abuser de l'égalité car elle aboutit à créer des maçons qui «nous déshonorent et nous affligent par leur manque d'éducation et de lumières». Il en conclut que, sauf cas exceptionnel, il ne faut jamais admettre un «homme exerçant une profession roturière ou trop commune» (135).

On ne peut songer à décrire ici tous les procédés que les maçons mirent en œuvre pour surmonter cette contradiction. On se contentera de rappeler le principal, c'est-à-dire l'existence d'ateliers réservés, non en droit mais en fait, à des groupes sociaux différents.

* * *

En résumé, le texte de 1723 contenait un idéal neuf pour l'époque dont les traits principaux étaient le cosmopolitisme, la tolérance et l'égalité de principe entre les hommes. La formulation de ces idées avait été établie en fonction de l'Angleterre et de l'existence des anciennes organisations de maçons opératifs. C'est ce qui explique pourquoi les frères du continent, tout en restant fidèles, pour l'essentiel, au message andersonien, n'hésitèrent pas à lui faire subir quelques modifications. Bien plus, le désir d'accorder à l'Ordre un passé plus prestigieux que celui que lui donnaient les traditions britanniques, ainsi que la volonté d'attribuer à la France un rôle capital, ont conduit les maçons d'Europe à oublier pendant longtemps ce qu'ils devaient à Anderson, à Desaguliers et à ceux qui les aidèrent à élaborer les Constitutions.

(135) BR, Ms — II, 1556, p. 66.

L'image de Voltaire dans l'historiographie maçonnique de langue française

A Fernand V. Borné et Hugo De Schampheleire,
hommage reconnaissant.

par Jacques Lemaire
Assistant à l'Université Libre de Bruxelles

1. Voltaire, un franc-maçon sur le tard. — 2. L'image du Voltaire franc-maçon à la fin du XVIII^e siècle. — 3. Voltaire oublié (1800-1850). — 4. Le siècle mythologique (1850-1950). — 5. Le retour à l'histoire.

L'appartenance de Voltaire à la franc-maçonnerie est un fait notoirement établi. Dénoncée comme une preuve indubitable du satanisme des loges par le clan catholique ennemi des « philosophes », célébrée et magnifiée par leurs partisans et par la grande majorité des francs-maçons eux-mêmes, elle constitue historiquement le type même du phénomène qui ne laisse aucun esprit indifférent. D'aucuns ont considéré l'adhésion tardive du patriarche de Ferney à la plus célèbre loge française du XVIII^e siècle, les *Neuf Sœurs*, comme une approbation des ateliers maçonniques à l'égard de l'*Aufklärung* ; d'autres ⁽¹⁾ ont cru devoir y déceler une

(1) Gaston MARTIN, l'un des premiers historiens français (au sens scientifique du terme) de la franc-maçonnerie, écrit : « Avec l'initiation de Voltaire, la Franc-Maçonnerie et les travaux des loges ont l'allure de véritables manifestations « philosophiques » (...). A la veille de la Révolution, la Franc-Maçonnerie française est une grande puissance spirituelle. Ses nombreux ateliers groupent à peu près toute l'élite intellectuelle et tous ceux qu'a séduits la propagande philosophique. Mais la plupart de ses membres sont plus des théoriciens que des hommes d'action ». (cf. *Manuel d'Histoire de la Franc-Maçonnerie française*. Paris, P.U.F., 1929, pp. 119-120). L'opinion de Martin, pour qui « la Révolution a bénéficié du travail philosophique des Loges », a été vivement combattue par Albert MATHIEZ dans les *Annales historiques de la Révolution française*, III, 1926.

collusion d'idéaux et d'intérêts entre l'Ordre des francs-maçons et la philosophie des Lumières ; certains (2) sont même allés jusqu'à soutenir que la Révolution de 1789 a été forgée de toutes pièces par les loges, inspirées par Voltaire et ses amis. Une telle idée a longtemps prévalu, tant dans les milieux hostiles à la société maçonnique qu'au sein même de celle-ci. Les travaux (3) les plus récents — et les plus sérieux — sur l'histoire de la franc-maçonnerie dans ses rapports avec la Révolution ont démontré à suffisance la fausseté d'une pareille allégation. Nous n'y reviendrons donc pas. Notre propos consistera plutôt à étudier les raisons et la portée de l'initiation de Voltaire aux mystères maçonniques, à tenter (4) de préciser le portrait que les divers courants de pensée ont façonné du franc-maçon Voltaire au cours du temps et d'analyser les raisons de leur sympathie ou de leur aversion pour celui qui fut tenu, à tort, pendant très longtemps pour le héraut de la franc-maçonnerie française.

1. L'initiation de Voltaire au premier grade de la franc-maçonnerie a, en dépit du secret qui aurait dû protéger les activités des loges de l'indiscrétion profane, joui très tôt d'une étonnante publicité. L'événement se déroula le 7 avril 1778 : la *Correspondance littéraire* (5) et les *Mémoires*

pp. 498 et sv. La thèse d'une communauté de pensée entre Voltaire et les loges a aussi été défendue par Paul HAZARD : «Le 7 avril 1778 (...) entra dans la maçonnerie l'homme dont la Loge s'étonnait qu'ayant si longtemps travaillé avec elle, il ne lui eût pas encore appartenu» (cf. *La Pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing*. Paris, Boivin, 1946, t. I, pp. 368-369).

(2) C'est la fameuse thèse dite «du complot maçonnique» inaugurée par l'abbé Barruel. Nous y reviendrons.

(3) Voyez surtout Pierre CHEVALLIER, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. I. La Maçonnerie : Ecole de l'Égalité. 1725-1799*. Paris, Fayard, 1974 ; voir en outre Albert SOBOUL, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution française* dans les *Annales historiques de la Révolution française*, 1974, n° 125, pp. 76-88 et Alec MELLOR, *Les mythes maçonniques*. Paris, Payot, 1974, (coll. «Aux confins de la Science»), pp. 125-168.

(4) Il va de soi que les limites imposées au présent article et le temps dont nous disposons nous ont empêché de consulter tous les ouvrages relevant de la littérature maçonnique (ou antimaçonnique). Que l'on songe que la bibliographie, déjà fort ancienne, du savant allemand August WOLFSTIEG (*Bibliographie der freimaurerischen Literatur*. Leipzig, Karl V. Hiersemann, 1923, 3 vol.) recense plusieurs milliers de titres. Nous ne croyons néanmoins avoir négligé aucun des témoignages importants qui illustrent chacun des mouvements d'idées considérés.

(5) Cf. *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot, depuis 1753 jusqu'en 1790*. Paris, Furne, 1830, t. X, pp. 22-23 où l'événement est an-

secrets dits de Bachaumont⁽⁶⁾ s'en firent bien vite l'écho, en le considérant comme une circonstance singulière de la vie parisienne. Tous les chercheurs qui ont étudié l'entrée de Voltaire aux *Neuf Sœurs* se sont reportés à l'une au moins de ces deux sources⁽⁷⁾.

Rappelons brièvement les circonstances de cette mémorable initiation. Désireux de revoir la capitale, Voltaire, âgé de plus de quatre-vingts ans, quitte son refuge de Ferney au début de l'année 1778. Il parvient le 10 février à Paris où il est l'hôte du marquis de Villette. Dès l'annonce de cette signalée venue, un membre influent de la loge des *Neuf Sœurs*, Nicolas Bricaire de La Dixmerie⁽⁸⁾, adresse un compliment en vers à

noncé ; la cérémonie fait plus loin (pp. 124-128) l'objet d'une description intitulée : «Extrait de la Planche à tracer de la respectable Loge des Neuf-Sœurs, à l'Orient de Paris, le septième jour du quatrième mois de l'an de la vraie lumière 1778». Ce titre contient une erreur : il faut lire *deuxième mois* et non *quatrième mois* (l'année maçonnique commence le 1^{er} mars et Voltaire est initié au début d'avril), erreur qui a été répétée, à la suite de la *Correspondance littéraire*, par plusieurs historiens. THORY (*Annales Originis magni Galliarum O. . : ou Histoire de la fondation du Grand Orient de France*. Paris, P. Dufart, 1812, p. 372 note 1), Jean-Claude BÉSUCHET de SAUNOIS (*Précis historique de ordre de la Franc-Maçonnerie depuis son introduction en France jusqu'en 1829, suivie d'une biographie des membres de l'Ordre*. Paris, Rapilly, 1829, t. II, p. 289), KAUFFMANN et CHERPIN (*Histoire philosophique de la Franc-Maçonnerie. Ses principes, ses actes et ses tendances*. Lyon, J. Cherpin, 1850, p. 274) et JOUAUST (*Histoire du Grand-Orient de France*, Rennes-Paris, 1865, p. 193) font entrer Voltaire dans la franc-maçonnerie le 7 juin 1778, alors que le philosophe meurt le 30 mai. Preuve (s'il en était besoin) du souci de précision avec lequel on a écrit l'histoire maçonnique au siècle dernier !

(6) Cf. les *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ou Journal d'un Observateur*. Londres, John Adamson, t. XI, pp. 192-193.

(7) Voyez en particulier Jean-Claude Bésuchet de Saunois, *Précis historique de l'ordre de la Franc-Maçonnerie*, t. II, pp. 287-295 ; Edouard DAMILAVILLE, *Voltaire à Paris*. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878, p. 33 ; A. GERMAIN, *Initiation de Voltaire dans la Loge des Neuf Sœurs, précédée d'une notice sur Voltaire*. Les Neuf Sœurs, Les Trinosophes. Paris, Bureaux de la Chaîne d'Union, 1874 [B.N. Ye 43682] ; Louis AMIABLE, *Voltaire et les Neuf Sœurs*, dans *La Révolution française*, XXXI, 1896, pp. 54-78 et 97-122 (article repris comme deuxième chapitre dans l'ouvrage *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. . : L. . : Les Neuf Sœurs*. Paris, F. Alcan, 1897, p. 45-93) ; Armand CARPENTIER, *Voltaire et la Franc-Maçonnerie*, dans la *Nouvelle Revue*, t. XXI, mars-avril 1903, pp. 126-132 ; José A. FERRER BENIMELI, *Voltaire y la Masoneria*, dans *Cuadernos de Investigación (Geografía y Historia)*, Mayo 1975, pp. 65-89.

(8) Bricaire figure avec Le Changeux et l'abbé Remy comme Orateur de la loge dans le *Tableau des Frères de la Loge des Neuf Sœurs. A l'Orient de Paris L. . : D. . : L. . : V. . : L. . : 5778* reproduit dans Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. . : L. . : Les Neuf Sœurs*, p. 389.

l'illustre philosophe⁽⁹⁾. Le même Bricaire propose, au cours d'agapes maçonniques qui ont lieu le 10 mars, d'envoyer une députation de l'Atelier auprès du vieillard afin de «témoigner l'intérêt que la loge prenait à sa conservation»⁽¹⁰⁾ et de le féliciter pour son retour à Paris. Cette députation, composée de quarante membres environ et conduite par le Vénérable, Jérôme Lalande — qui était bien connu de Voltaire et qui avait été convié à Ferney⁽¹¹⁾ —, fut reçue le 21 mars. Lalande croyait que Voltaire avait déjà été initié à la franc-maçonnerie⁽¹²⁾ ; il fut néanmoins décidé à la suite de cette entrevue que les *Neuf Sœurs* accueilleraient solennellement celui qui, selon les *Mémoires secrets*, avait «affecté de n'avoir jamais été Frère»⁽¹³⁾. Le 31 mars, Roucher, le poète des *Mois*, donne dans la même loge lecture d'un chant de triomphe composé à la gloire de Voltaire quelques semaines auparavant⁽¹⁴⁾.

Une semaine plus tard, jour pour jour, le patriarche de Ferney est «créé, consacré et constitué» Apprenti franc-maçon aux *Neuf Sœurs*. La cérémonie — importante par le nombre de ses participants (le grand-maître du Grand Orient, le duc de Chartres, n'avait pu se déplacer, mais de nombreux représentants du pouvoir obédientiel étaient présents) et rendue particulièrement impressionnante par la qualité de celui qu'on initiait — ne fut pas très respectueuse des usages et des traditions maçonniques ordinaires. Voltaire se vit (c'est le cas de le dire!) dispensé de la plus grande partie des épreuves initiatiques, soit en raison de son grand âge, soit parce que d'aucuns présumaient qu'il avait déjà reçu la lumière. Il pénétra dans le temple *les yeux à découvert*, appuyé sur le bras de Benjamin Franklin d'un côté et, de l'autre, sur celui de Court de Gébelin. Après qu'il eut répondu à quelques questions de philosophie et de morale (un «passage sous le bandeau» sans bandeau en quelque sorte)

(9) Voltaire, qui estime l'épître «flatteuse», remercie son auteur le 19 février. Cf. *Voltaire's Correspondence*, éd. Theodore BESTERMAN. Genève, Institut et Musée Voltaire, 1964, lettre n° 19898, t. XCVIII, p. 98.

(10) Cf. *Mémoires secrets*, 21 mars 1779, t. XI, p. 192.

(11) Par une lettre du 25 septembre 1773, Voltaire invite Lalande à passer par Ferney à son retour de Béziers (où l'astronome s'était rendu pour observer «la disparition de l'anneau de Saturne sous le plus beau ciel de la France»). Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 17471, t. LXXXVI, p. 34.

(12) Cf. *Mémoires secrets*, 25 mars 1778, t. XI, p. 197.

(13) Cf. *ibid.*, p. 197.

(14) Cf. Antoine GUILLOIS, *Pendant la Terreur, le poète Roucher*. Paris, Calmann-Lévy, 1892, p. 98.

et fait l'admiration de l'assistance par la clarté et la profondeur de ses paroles, on posa une couronne de laurier sur sa tête et Lalande le ceignit du tablier (*du grade de Maître*) qui avait appartenu à Helvétius⁽¹⁵⁾, tablier que Voltaire porta vivement à ses lèvres pour rendre hommage au fondateur spirituel des *Neuf Sœurs*. Le nouvel Apprenti fut ensuite conduit à l'Orient (*au lieu de prendre place sur la Colonne du Septentrion*) pour entendre le discours du Vénérable Lalande⁽¹⁶⁾. Il se retira au cours du banquet qui suivit la cérémonie, après les santés d'obligation. Quelques jours plus tard, le 11 avril, le duc de Chartres, grand-maître du Grand Orient, et la duchesse lui firent l'honneur de le recevoir en audience dans leur résidence privée, malgré les anathèmes de plus en plus violents que le clergé lançait contre lui.

Avant d'aborder l'examen des raisons qui ont incité Voltaire à accepter de devenir un nouveau maillon de la grande chaîne d'union maçonnique, il convient de réfuter une fois encore — au moyen de témoignages nouveaux — la croyance de Lalande⁽¹⁷⁾ et l'affirmation contenue dans les *Mémoires secrets* de Bachaumont⁽¹⁸⁾ selon lesquels Voltaire aurait appartenu à la confrérie avant 1778, ce qui, aux yeux de certains, justifierait la « simplicité » (pour ne pas dire l'« irrégularité ») avec laquelle fut menée, sur le plan symbolique, la cérémonie initiatique⁽¹⁹⁾.

(15) Ce tablier est conservé et exposé au Musée du Grand Orient de France. Cf. le *Catalogue de l'exposition organisée à l'occasion du bi-centenaire du Grand Orient de France (12 mai-17 juin 1973)*, Paris, 1973, n° 54, p. 24 et planche n° VIII, p. 60.

(16) Ce discours très important — dont l'original est aujourd'hui perdu — est reproduit in extenso dans Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. : L. : Les Neuf Sœurs*, pp. 68-69.

(17) Lalande a pu croire que Voltaire avait été initié dans sa jeunesse, pendant son séjour en Angleterre, alors qu'il était en relation avec le duc de Richmond, grand-maître de la Grande Loge d'Angleterre. Aux dires de M. André Michel ROUSSEAU, « il est fort possible que Voltaire ait été invité par son ami le duc à une réunion sans cérémonie, à un banquet dans un « café », à quoi se bornait souvent une tenue ». (Cf. *L'Angleterre et Voltaire (1718-1789)*, dans les *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, t. CXLV, 1976, p. 109).

(18) Cf. *Mémoires secrets*, 21 mars 1778, t. XI, p. 192 : « Entre les Loges de cette capitale celle des *Neuf Sœurs* tient un rang distingué : comme elle est surtout composée de Gens de Lettres, que le Marquis de Villette est Franc-Maçon et que M. de Voltaire l'est aussi (...) ».

(19) Selon Alex de SAINT-ALBIN, *Les Francs-Maçons et les Sociétés secrètes*. Paris, F. Wattelier, 1867, p. 314, note 2 et Paul DUCHAINE, *La Franc-Maçonnerie belge au XVIII^e siècle*. Bruxelles, P. Van Fleteren, 1911, p. 216. Voltaire était franc-maçon avant 1778 puisqu'il aurait écrit le 28 octobre 1769 à d'Alembert la phrase suivante : « Grimm m'a appris que vous aviez initié l'Empereur à nos saints mystères ». Or, la lettre n'utilise pas

Les savants qui se sont jusqu'à présent penchés sur cette captivante question et qui ont tenté de repousser l'assertion soutenue dans les *Mémoires secrets* ont bâti leur argumentation sur trois faits : le témoignage direct de Wagnière, secrétaire de Voltaire et franc-maçon lui-même⁽²⁰⁾, l'absence de toute allusion à la franc-maçonnerie dans la *Correspondance* et les attaques antimaçonniques implicites à l'article *Initiation* du *Dictionnaire philosophique*.

Remarquons en premier lieu que le rédacteur des *Mémoires secrets* en 1778, Mathieu-François Pidansat de Maisrobert, est lui-même franc-maçon⁽²¹⁾. Il adhère, en cette année 1778, à la loge *La Fidélité*. Son information repose probablement sur des informations de première main, sur la foi de ses Frères ; mais cette foi — ce bruit qui « court entre les colonnes » — ne peut être tenue pour chose certifiée et ne correspond sans doute à aucune réalité authentique. Constatons aussi que la croyance de Lalande est une conviction peu assurée, qui s'effondre dès le moment où Voltaire consent à se rendre aux *Neuf Sœurs*. Evoquant dans son discours de réception l'amitié de Frédéric II pour le philosophe français, Lalande se félicite que celui-ci se soit résolu à ne demander son admission que dans une loge française⁽²²⁾.

du tout ces mots-là. Voltaire s'exprime exactement en ces termes : « Voici une chose intéressante. Grimm assure que l'empereur est des nôtres ; cela est heureux, car la duchesse de Parme, sa sœur, est contre nous. *Saepe, premente deo, fert deus alter opem* ». (Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 14988, t. LXXIII, p. 142). Le contexte n'indique par ailleurs en rien que *les nôtres* désigne la franc-maçonnerie (l'expression évoquerait plutôt les philosophes), société à laquelle ni d'Alembert, ni Grimm n'ont jamais appartenu.

⁽²⁰⁾ « M. de Lalande vint avec tous les francs-maçons prier M. de Voltaire de se faire recevoir de leur société, lui firent signer son nom sur leur registre, fixèrent le jour de sa réception. Je refusai (quoique franc-maçon moi-même) de l'accompagner à la loge (...) ». Cf. LONGCHAMP et WAGNIÈRE, *Mémoires sur Voltaire et sur ses ouvrages*. Paris, A. André, 1826, t. I, p. 149. Il n'est cependant pas fait mention de Wagnière dans l'ouvrage de M. Alain LE BIHAN, *Francs-Maçons parisiens du Grand Orient de France (fin du XVIII^e siècle)*. Paris, Bibliothèque nationale, 1966 (Coll. Mémoires et documents. Commission d'histoire économique et sociale de la Révolution française, XIX).

⁽²¹⁾ Sur la paternité des *Mémoires secrets*, voyez Robert S. TATE jr., *Petit de Bachaumont ; his circle and the Mémoires secrets*, dans les *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, t. LXV, 1968, p. 166 ; Pidansat de Maisrobert est responsable des *Mémoires secrets* jusqu'au volume XII inclus. Son appartenance maçonnique est relevée par A. Le Bihan, *Francs-Maçons parisiens du Grand Orient de France*, p. 395.

⁽²²⁾ Voir le texte du discours de Lalande aux *Neuf Sœurs* : « Un roi, dont vous êtes l'ami depuis longtemps, et qui s'est fait connaître pour le plus illustre protecteur de notre Ordre, avait dû vous inspirer le goût d'y entrer ; mais c'était à votre patrie que vous

Les arguments avancés par les opposants à la thèse de Bachaumont sont tout à fait solides. Dans l'*Examen des Mémoires secrets*, Wagnière insiste — comme si la chose lui avait paru capitale — sur l'erreur commise par Bauchaumont : il déclare *par trois fois* (23), non sans solennité, que Voltaire ne fut pas franc-maçon avant le 7 avril 1778. L'absence, dans l'abondante *Correspondance*, de tout texte qui puisse être interprété comme un message de caractère maçonnique adressé à l'un des membres de l'Ordre constitue une autre preuve sérieuse. Certes, le philosophe écrit à de nombreux maçons, mais les questions intéressant la franc-maçonnerie ne sont jamais évoquées. Au reste, il est infiniment probable que, dans la plupart des cas, Voltaire ignore la qualité maçonnique de son correspondant (24). En revanche, dans une lettre du 20 avril 1761 (25) à d'Alembert, il sort de sa réserve et trace un portrait de la franc-maçonnerie telle qu'il la conçoit. Ce portrait prouve de sa part une méconnaissance relative des réalités de la vie maçonnique de son temps et apporte un argument supplémentaire aux contradicteurs des *Mémoires secrets*. Voltaire recommande à d'Alembert la formation, sur le modèle des loges, d'un «clan des philosophes» qui aurait pour but de les prémunir contre leurs ennemis :

L'auteur de la nouvelle Aloisia n'est qu'un polisson malfaisant. Que les philosophes véritables fassent une confrairie comme les francs massons, qu'ils s'assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidèles à la confrairie, et alors je me fais brûler pour eux. Cette académie secrète vaudrait mieux que l'académie d'Athenes, et toutes celles de Paris. Mais chacun ne songe qu'à soy, et on oublie le premier des devoirs qui est d'anéantir l'infâme.

réservez la satisfaction de vous initier à nos mystères» (cf. L. Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. : L. : Les Neuf Sœurs*, p. 68).

(23) Cf. Wagnière, *Examen des Mémoires secrets, etc. dits de Bachaumont*, dans Longchamp et Wagnière, *Mémoires sur Voltaire et sur ses ouvrages*, t. I, pp. 463, 465 et 480.

(24) Il en va par exemple ainsi avec René Chauvin du Ponceau d'Oigny. Ce célèbre franc-maçon du Mans (cf. André BOUTON, *Les Francs-Maçons manceaux et la Révolution française (1741-1815)*. Le Mans, Monnoyer, p. 18), avait envoyé à Voltaire, au cours de 1773, une *Epître à un homme de lettres célibataire*. Voltaire lui répondit en le complimentant le 12 octobre de la même année. (Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 17458, t. LXXXVI, p. 18). En revanche, il faut se rappeler que quelques francs-maçons lettrés furent ses ennemis jurés (cf. Pierre CHEVALLIER, *Les adversaires francs-maçons de Voltaire : Fréron, l'abbé Destrées, Le Franc de Pompignan*, dans les *Annales de l'Est*, XXII, 1970, pp. 355-382).

(25) Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 8960, t. XLV, p. 289.

Dans l'esprit de l'épistolier de 1761, les francs-maçons composent donc une confraternité destinée à soutenir les intérêts des Frères, cimentée par une fidélité inébranlable et par la pratique du secret. Une telle «définition» de l'Ordre ne correspond pas totalement à la matérialité des choses ; elle marque cependant un progrès dans l'esprit de l'auteur de *Candide* qui, en 1756 ⁽²⁶⁾, dans l'*Essai sur les Mœurs*, avoue goûter peu (le terme *extravagantes* est révélateur) l'appareil symbolique de la tradition maçonnique ⁽²⁷⁾ :

Point de ville qui n'eût des confréries d'artisans, de bourgeois, de femmes : les plus extravagantes cérémonies y étaient érigées en mystères sacrés ; et c'est de là que vient la société des francs-maçons, échappée au temps, qui a détruit toutes les autres.

Cette attaque violente contre les «mystères sacrés» perpétués par les loges n'est pas unique : l'article *Initiation* du *Dictionnaire philosophique* ⁽²⁸⁾ a été cité à de multiples reprises comme témoignage de la répulsion voltairienne à l'égard du symbolisme ⁽²⁹⁾, ce qui, nous l'avons déjà signalé, a fourni un indice efficace de la non-appartenance de Voltaire à l'Ordre ⁽³⁰⁾. Beaucoup plus tard ⁽³¹⁾, dans le chapitre XXV (intitulé *Contradictions funestes*) de l'*Histoire de l'établissement du christianisme*, Voltaire n'hésite pas à comparer la secte des francs-maçons aux divers ordres religieux. Il relève entre la première et les seconds bien des points communs ; il juge sans indulgence l'*esprit de parti et d'association* qui

⁽²⁶⁾ Cf. Georges BENGESCO, *Voltaire, Bibliographie de ses œuvres*. Paris, Rouveyre et Blond, 1882, t. I, p. 327.

⁽²⁷⁾ Cf. Voltaire, *Oeuvres complètes*, éd. Moland, t. XII, pp. 64-65.

⁽²⁸⁾ Cf. Voltaire, *Oeuvres complètes*, éd. Moland, t. XIX, p. 487 : «Aujourd'hui même encore nos pauvres francs-maçons jurent de ne point parler de leurs mystères. Ces mystères sont bien plats, mais on ne se parjure presque jamais».

⁽²⁹⁾ Voltaire a évidemment pu apprendre ces mystères par d'autres voies que l'initiation. Dès 1735, de nombreux opuscules indiscrets avaient révélé au grand public les «secrets maçonniques», c'est-à-dire les rituels d'initiation, les «mots, signes et atouchements» des divers grades, etc. (Les ouvrages de Samuel PRITCHARD, *Masonry dissected*, London, J. Wilford, 1738 et de Gabriel PÉRAU, *L'ordre des francs-maçons trahi et leur secret révélé*, s.l. s.d., sont restés célèbres dans le genre).

⁽³⁰⁾ C'est notamment l'opinion réitérée de Me Alec Mellor, pour qui il n'est «rien de plus éloigné de l'esprit initiatique de l'Ordre que l'esprit voltairien» (cf. *Les mythes maçonniques*, p. 149), cet esprit caustique toujours prêt à tourner les maçons en dérision (cf. *La Franc-Maçonnerie à l'heure du choix*, Paris, Mame, p. 23).

⁽³¹⁾ En 1776, année de la première publication de l'*Histoire de l'établissement du christianisme* (cf. G. Bengesco, *Voltaire, Bibliographie de ses œuvres*, t. II, p. 354).

anime les membres de la maçonnerie, raille ses rites et ses symboles, l'accuse de fanatisme. Ce texte capital — qui, à notre connaissance, n'a jamais été rapporté à la question qui nous préoccupe — mérite qu'on l'examine de près ⁽³²⁾. A notre sens, il ruine définitivement l'affirmation de Bachaumont.

Il me semble que nous avons tous un penchant naturel à l'association, à l'esprit de parti. Nous cherchons en cela un appui à notre faiblesse. Cette inclination se remarque dans notre île, malgré le grand nombre de caractères particuliers dont elle abonde. De là viennent nos *clubs* et jusqu'à nos francs-maçons. L'Eglise romaine est une grande preuve de cette vérité. On voit en Italie beaucoup plus de différents ordres de moines que de régiments. C'est cet esprit d'association qui partagea l'antiquité en tant de sectes ; c'est ce qui produisit cette multitude d'initiations englouties enfin dans celle du christianisme. Il a fait naître de nos jours les moraves, les méthodistes, les piétistes, comme on avait eu auparavant des Syriens, des Egyptiens, des Juifs.

La religion est, après les jours de marchés, ce qui unit davantage les hommes ; le seul mot de religion l'indique : c'est ce qui lie. *quod religat*.

Il est arrivé en fait de religion la même chose que dans notre franc-maçonnerie : les cérémonies les plus extravagantes en ont partout fait la base. Joignez à la bizarrerie de toutes ces institutions l'esprit de partialité, de haine, de vengeance ; ajoutez-y l'avarice insatiable, le fanatisme qui éteint la raison, la cruauté qui détruit toute pitié, vous n'aurez encore qu'une faible image des maux que les associations religieuses ont apportés sur la terre.

Ainsi donc, deux ans seulement avant sa propre réception aux *Neuf Sœurs*, Voltaire lance encore contre ses futurs Frères les mêmes accusations que celles qu'il n'a cessé — et on sait avec quelle redoutable énergie — de prononcer contre les églises. Il considère la Loge comme une religion, soutenue par des rituels bizarres ou grotesques et fondée sur *l'esprit de partialité, de haine et de vengeance* qui, à ses yeux, engendrent tous les maux.

Il est dès lors indispensable de rechercher les mobiles d'ordre intellectuel qui l'ont engagé à se faire, ou plutôt, à se laisser initier dans la franc-maçonnerie, alors que sa présence à Paris l'occupe, d'après le

⁽³²⁾ Cf. Voltaire, *Oeuvres complètes*, éd. Moland, t. XXXI, p. 111. Nous devons cette précieuse référence à l'amicale attention de Madame Michèle Hasquin-Mat, qui voudra bien trouver ici l'expression de notre reconnaissance.

témoignage de Madame Denis, tout le jour et que, selon l'un de ses biographes francs-maçons, il aurait marqué quelque hésitation avant de se faire recevoir⁽³³⁾. A toutes les époques, de très nombreux auteurs, partisans ou adversaires de la philosophie des Lumières, ont vu dans le franchissement de ce pas une manifestation supplémentaire de la vanité voltairienne⁽³⁴⁾, incapable de se soustraire aux honneurs que tout un chacun désirait prodiguer au grand homme. Pour l'un des historiens les plus sérieux de la franc-maçonnerie, Pierre Chevallier, «Voltaire (...) dans l'enthousiasme public soulevé par son retour à Paris, céda volontiers aux demandes pressantes des Frères des Neuf Sœurs de le compter parmi leurs membres»⁽³⁵⁾. Ce serait de bonne grâce donc que Voltaire aurait répondu aux sollicitations des francs-maçons, sollicitations qui ont peu pour étonner puisqu'à l'époque de son retour à Paris, Voltaire était invité partout et révérend comme un demi-dieu. D'autres commentateurs, inspirés par des sentiments moins bienveillants, mettent cette entrée en loge sur le

(33) Voyez la lettre du 11 avril 1778 envoyée par Marie-Louise Denis à Henri Rieu : «J'ai été, monsieur, dans une agitation si grande depuis que je suis ici que je n'ai pas eu le temps de me reconnaître. J'ai commencé en arrivant par être obligée de recevoir toute la cour et toute la ville. Cela commençait à neuf heures du matin et ne finissait qu'à dix heures du soir. Mon oncle entra plusieurs fois dans la journée dans le salon et se retirait de temps en temps dans sa chambre. Il a été dix ou douze jours comme cela». (Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 19986, t. XCVIII, p. 186). De son côté, Jean-Claude Bésuchet de Saunois est persuadé que Voltaire manifesta quelque indécision devant la proposition qui lui était faite : «Mais bientôt la puissance du plus caustique des poètes va échouer devant la simplicité, la grandeur des vues maçonniques. Franklin, Court de Gébelin et Lalande le pressent avec une vivacité qui l'étonne ; néanmoins il refuse, il parle de son grand âge, il craint le ridicule». (cf. *Précis historique de l'ordre de la Franc-Maçonnerie*, p. 289).

(34) Dans son *Eloge de Voltaire* (Paris, Pissot, 1780, p. 79), La Harpe voit dans l'amour de la gloire le moteur de l'activité de Voltaire : «Cette ardente passion de la gloire, l'infatigable activité qui en est la suite nécessaire, un besoin toujours égal et du travail et de la louange, c'étoit-là le double ressort qui remuoit si puissamment l'ame de Voltaire : ce fut le mobile et le tourment de sa vie». Le F. .^e. Dorly, Orateur de la loge *La Parfaite Union* à l'Orient de Bastia, auteur d'un *Eloge de Voltaire* sur lequel nous aurons à revenir, ne se cache pas les défauts de l'homme et du maçon illustre dont il est chargé de faire le panégyrique : «Ce grand homme eut donc des défauts : il eut tous ceux que l'orgueil peut donner quand on sent sa supériorité sur tout ce qui vous environne. Quelquefois sa sensibilité aiguë porta trop loin son ressentiment ; quelquefois sans s'arrêter sur les bords de ces abîmes impénétrables au fond desquels il est défendu à la raison de descendre, il osa en mesurer la profondeur où, nouveau Prométhée, il tenta de dérober au ciel sa lumière». (Cf. *Eloge de Voltaire prononcé dans la Loge de la Parfaite Union à l'O. de Bastia le 20 juillet 1780 par le f. Orateur*, p. 231).

(35) Cf. P. CHEVALLIER, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, t. I, p. 271.

compte d'un orgueil démesuré ; c'est l'explication que donne le continuateur⁽³⁶⁾ de Fréron dans l'*Année littéraire* (37) :

Toujours avide de gloire, à mesure qu'il la sentait plus prête à lui échapper, ce vieillard, à l'âge de 84 ans, étouffé de visites, de compliments et de louanges, avait voulu joindre à ces marques réitérées d'admiration et de respect les honneurs d'une réception pompeuse dans la compagnie des Frères-Maçons.

Un biographe très hostile à Voltaire, Paillet de Warcy, estime en revanche que la volonté d'être initié procéda du philosophe lui-même et qu'elle atteste son ridicule et son esprit partisan⁽³⁸⁾ :

Enfin, comme pour épuiser tous les genres de ridicule et de singularité, ou plutôt, dirons-nous, pour essayer une nouvelle démarche qui n'était pas sans intention chez un *homme de parti*, suivant l'expression de M. Ch. Lacretelle, il n'est pas jusqu'à la Société franc-maçonne, où l'Entelle décrépit, chargé de quatre-vingt-quatre ans, ne voulut être reçu.

Du côté des maçons, on reconnaît volontiers que l'un des motifs qui incitèrent Voltaire à agir et à « demander la lumière » fut un acte inspiré par la vanité. Georges Guiffrey, Vénérable de la loge *Le Mont-Sinaï* (Grande Loge de France) en 1878, le déclare nettement⁽³⁹⁾ :

Cet homme pensa qu'il aurait encore manqué quelque chose à sa gloire, s'il n'avait demandé à être admis dans une association où l'on faisait profession d'observer la justice, de pratiquer la vertu et d'aimer ses semblables.

Le même auteur défend aussi l'idée selon laquelle Voltaire aurait

(36) Fréron étant mort le 10 mars 1776, *L'Année littéraire* fut continuée par Fréron fils, par l'abbé Grosier, l'abbé Royan, Geoffroy, Brottier, etc. (Cf. Eugène HATIN, *Bibliographie historique et critique de la presse périodique française*, Paris, F. Didot, 1866, p. 46 a).

(37) Cf. la *Lettre VII* à propos de l'*Eloge de M. de Voltaire, prononcé dans la L... maçonnique des neuf sœurs, dont il avoit été membre, par M. de la Dixmerie*. A Paris, chez Valleyre l'aîné, librairie, rue de la vieille Boucherie dans *L'Année littéraire. Année M.DCC.LXXIX*. Paris, Mérigot, 1779, t. I, p. 179.

(38) Cf. L. PAILLET de WARCY, *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire*. Paris, Dufriche, 1824, t. I, p. 375.

(39) Cf. *Centenaire de l'initiation maç. de Voltaire. 7 avril 1777 [sic] - 7 avril 1878. Relation de la fête solennelle célébrée le 7 avril 1878 par la R. L. n° 6, Le Mont-Sinaï, avec le concours de plusieurs autres At. Paris, Prissette, 1878, [B.N. 8°. H Pièce 2085], p. 11.*

recherché l'enseignement éthique de la franc-maçonnerie ⁽⁴⁰⁾. Cette vue des choses a été défendue plusieurs fois par Bricaire de La Dixmerie, le seul témoin direct des événements qui, avec Lalande, nous ait laissé quelque écrit. L'avis de La Dixmerie doit néanmoins être considéré avec prudence car, comme nous l'avons rappelé, c'est lui qui fut l'actif organisateur de la cérémonie d'initiation, c'est lui qui suggéra à ses Frères le projet de rendre visite à l'hôte du marquis de Villette et de l'inviter aux *Neuf Sœurs*. L'Orateur qu'il est se doit de fournir des raisons maçonniques tout à fait valables pour justifier ses propositions. Il les trouve en insistant sur l'intérêt que Voltaire porte à la morale maçonnique. Dans l'*Eloge de Voltaire*, texte à usage interne (mais qui sera très vite publié), il écrit ⁽⁴¹⁾ :

Il vient promettre, il vient jurer de secourir l'humanité souffrante, et de chérir la douce égalité, la concorde, l'union, qui font la base de notre morale, qui sont le charme de notre dévouement à la suivre.

Quelques mois plus tard, il rédige un plaidoyer contre les accusations prononcées par le Grand Orient à l'encontre de son Atelier. Chatouillé par l'esprit d'indépendance des *Neuf Sœurs*, choqué par les tenues peu orthodoxes organisées par la loge (comme la cérémonie funèbre en l'honneur de Voltaire), le Grand Orient cherchait à exclure celle-ci de son obéissance. Dans son *Mémoire pour la Loge des Neuf Sœurs*, Bricaire réplique hautement ⁽⁴²⁾ :

Quelle gloire, quel triomphe pour la L ... des Neuf-Sœurs ! Ce fut à l'âge de quatre-vingt-quatre ans que (...) cet homme unique vint puiser dans la L ... des Neuf-Sœurs un genre d'instruction que plus de soixante ans d'étude n'avoient pu lui procurer.

Si Bricaire exagère sans doute la portée réelle de l'événement pour présenter les *Neuf Sœurs* sous leur meilleur jour, il est certain que,

⁽⁴⁰⁾ Cf. *ibid.*, p. 12 : «[Il] donnait à tous une grande leçon en venant solliciter de nos devanciers le titre d'apprenti comme s'il eût voulu attester par son exemple que la véritable science est celle que l'on enseigne sur nos colonnes et qui se résume dans ces trois mots qui brillent sur chaque côté du triangle lumineux placé à l'Or .∴ : *Liberté, Egalité, Fraternité*».

⁽⁴¹⁾ Cf. Nicolas Bricaire de La Dixmerie, *Eloge de Voltaire prononcé dans la L ... Maçonnique des Neuf Sœurs, dont il avoit été Membre*. Genève-Paris, 1779 [B. N. Ln 27 2077], p. 83.

⁽⁴²⁾ Cf. Nicolas Bricaire de La Dixmerie, *Mémoire pour la Loge des Neuf Sœurs*, s.l., s.d. [B.N. Inventaire II 5588], p. 5.

comme l'ont remarqué plusieurs hommes de lettres (des contemporains comme Palissot ⁽⁴³⁾ ou Frédéric II ⁽⁴⁴⁾ aussi bien que des historiens modernes ⁽⁴⁵⁾), en s'agrégeant Voltaire, la loge a surtout profité de l'occasion qui lui était offerte de s'auréoler et de se donner du prestige. Ses constitutions et son règlement prévoyaient, selon le plan et le souhait d'Helvétius, de consacrer les travaux «aux sciences, aux lettres et aux arts» ⁽⁴⁶⁾. Quoi d'étonnant dès lors que tout fût mis en œuvre pour associer le plus célèbre écrivain du temps! Lalande avoue sans ambages cette intention non désintéressée dans l'allocution qu'il adresse au nouvel Apprenti ⁽⁴⁷⁾ :

Très cher frère, l'époque la plus flatteuse pour cette loge sera désormais marquée par le jour de votre admission. Il fallait un Apollon à la loge des Neuf Sœurs : elle le trouve dans un ami de l'humanité qui réunit tous les titres de gloire qu'elle pouvait désirer pour l'ornement de la Maçonnerie.

Ce calcul en faveur des *Neuf Sœurs* est confirmé par Wagnière, aux yeux de qui Lalande était très pressé de conquérir l'adhésion de Voltaire à sa loge ⁽⁴⁸⁾, alors que cette adhésion semble avoir eu peu de prix pour le philosophe lui-même :

Il [Voltaire] s'est laissé aller aux très-pressantes instances de M. de Lalande, qui était fort jaloux de faire une telle conquête ; il ne voulut point le désobliger pour une chose qu'il regardait comme très-indifférente.

Voltaire se serait ainsi laissé porter de plus ou moins bon gré par la vague de curiosité et de popularité qui l'entraînait. L'opinion excessive du père Elie voudrait même qu'il devînt le «jouet» des francs-maçons et qu'il usât ses dernières forces dans les jeux stériles de la franc-maçonnerie ⁽⁴⁹⁾ :

⁽⁴³⁾ Cf. *Eloge de M. de Voltaire par M. Palissot*. Paris, Jean Fr. Bastien, 1779, p. 46.

⁽⁴⁴⁾ Cf. [Frédéric II], *Eloge de Voltaire lu à l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin, dans une assemblée publique extraordinairement convoquée pour cet objet le 26 novembre 1778*. Berlin, G. J. Decker, s.d., p. 50.

⁽⁴⁵⁾ Cf. A. MELLOR, *Les mythes maçonniques*, p. 148.

⁽⁴⁶⁾ Les *Règlements de la Loge des Neuf Sœurs* sont édités en extraits par L. Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. : L. : Les Neuf Sœurs*, pp. 32-39.

⁽⁴⁷⁾ Cf. L. AMIABLE, *op. cit.*, p. 68.

⁽⁴⁸⁾ Cf. Longchamp et Wagnière, *Mémoires sur Voltaire*, t. I, p. 480.

⁽⁴⁹⁾ Cf. Marie-Maximilien HAREL (dit le père Elie), *Voltaire, particularités curieuses de sa vie et de sa mort*. Paris, A. Le Clerc, 1817, pp. 101-102.

Les prétendus amis de Voltaire, dont il a été la dupe et la victime, voulurent procurer à l'entelle décrépité une nouvelle fête, en le faisant recevoir franc-maçon. Quelles fêtes, hélas ! de quels gémisséments n'ont pas été suivis ces cris de joie ! Les lauriers apparens, dont on couronnait l'octogénaire, étaient bien plutôt les guirlandes qui le dévouaient à la mort, et la truelle de maçon l'instrument pour fabriquer son tombeau. Tout le fracas de ces saturnales s'est tristement terminé.

D'autres explications de l'initiation de Voltaire ont été avancées, plus plausibles que l'interprétation du père Elie. Il est certain que des liens intellectuels de plus en plus solides s'étaient noués entre les *Neuf Sœurs* et les milieux «philosophiques». Nous reviendrons ultérieurement sur la délicate question de l'adéquation entre les idées de Voltaire et celle de ses contemporains francs-maçons, mais rappelons-nous dès ores l'insistance que deux Frères autorisés des *Neuf Sœurs* ont mise à établir des parallèles entre le voltairianisme et les idéaux maçonniques, dans le sens d'une influence des seconds sur le premier. Lalande voit en Voltaire un «franc-maçon sans tablier», pratiquant les vertus maçonniques avant même d'en avoir été instruit ⁽⁵⁰⁾ :

Ainsi, très cher frère, vous étiez franc-maçon avant même que d'en recevoir le caractère, et vous en avez rempli les devoirs avant que d'en avoir contracté l'obligation entre nos mains. L'équerre que nous portons comme le symbole de la rectitude de nos actions ; le tablier qui représente la vie laborieuse et l'activité utile ; les gants blancs qui expriment la candeur, l'innocence et la pureté de nos actions ; la truelle qui sert à cacher les défauts de nos frères : tout se rapporte à la bienfaisance et à l'amour de l'humanité, et par conséquent, n'exprime que les qualités qui vous distinguent.

tandis que Bricaire de La Dixmerie constate une parfaite concordance entre la conduite morale du philosophe et celle qui est requise des adeptes des loges ⁽⁵¹⁾ :

Il retrouve dans cette morale, si simple, une partie de celle qu'il a lui-même enseignée avec tant d'éloquence, qu'il a lui-même pratiquée avec tant de grandeur. Il compare ce qu'il a déjà fait avec ce qu'on exige de lui, et ne découvre dans ses nouveaux devoirs qu'une parfaite conformité avec ses plus doux penchans.

⁽⁵⁰⁾ Cf. L. Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R. . L. . Les Neuf Sœurs*, p. 69.

⁽⁵¹⁾ Cf. M. Bricaire de La Dixmerie, *Eloge de Voltaire*, p. 83.

Enfin — nous ne citons cette prétendue raison que par volonté d'être complet —, un plumitif du XIX^e siècle, très hostile à l'Ordre, comprend la réception de Voltaire aux *Neuf Sœurs* comme son passage de la Grande Loge au Grand Orient⁽⁵²⁾. Une telle interprétation ne repose sur aucune réalité, mais naît de la projection que fait Alex de Saint-Albin de la situation des rivalités maçonniques propres au XIX^e siècle sur le siècle antérieur.

En somme, Voltaire, n'a jamais recherché l'initiation maçonnique. L'octogénaire qu'il était en 1778 l'a acceptée, de bonne grâce sans doute, comme il agréait au même moment tous les témoignages de reconnaissance et toutes les manifestations académiques organisées en son honneur. Lalande lui ayant dévoilé le nom de certains personnages qu'il connaissait et qu'il savait favorables à son combat, il s'est complu à le suivre aux *Neuf Sœurs*, songeant à l'importance numérique et à la position sociale des actifs propagandistes pour ses thèses qu'il venait ainsi de s'attacher. Ne perdons pas de vue l'essentiel : c'est une fraction (numériquement dérisoire) de la franc-maçonnerie française qui est allée à Voltaire, plutôt que Voltaire n'est allé à la franc-maçonnerie. Après avoir levé — par on ne sait quels moyens — ses scrupules concernant les «mystères bien plats», il est devenu l'un des plus illustres francs-maçons français.

Les conséquences immédiates de cette mémorable initiation ne se firent pas attendre. La réception de l'auteur de *Candide* eut pour effet une radicalisation de la position des *Neuf Sœurs* à l'égard de l'Eglise et du clergé. Le R. P. Ferrer Benimeli ne se trompe pas quand il affirme que «la entrada de Voltaire en la sociedad masónica fué una especie de golpe de estado masónica»⁽⁵³⁾, coup d'état qui aboutit à l'exclusion de la loge du Grand Orient le 19 mars 1779. La tenue funèbre du 28 novembre 1778⁽⁵⁴⁾ — véritable apothéose maçonnique de Voltaire — mit le feu

(52) f. Alex de SAINT-ALBIN. *Les Francs-Maçons et les Sociétés secrètes*, Paris, F. Wattelier. 1867, p. 79 : «Voltaire, bon Maçon selon la Grande Loge, voulait être encore bon Maçon selon le Grand Orient». Afin, d'éviter sa monumentale bévue, A. de Saint-Albin aurait dû savoir que, contrairement à ce qui se passe à son époque, la Grande Loge du XVIII^e siècle est surtout composée d'artisans et de gens humbles, tandis que le Grand Orient rassemble la fine fleur de l'aristocratie d'Ancien Régime.

(53) Cf. José A. FERRER BENIMELI, *Voltaire y la Masonería*, p. 80.

(54) Une relation intéressante, due à la plume d'un témoin oculaire de nationalité britannique, en a été reproduite par F.-T. BÈGUE-CLAVEL dans son *Almanach de la Franc-Maçonnerie pour l'année 5848* (Paris, Pagnerre, 5846, pp. 97-102).

aux poudres. On sait que le curé de Saint-Sulpice, qui avait menacé de refuser l'inhumation de Voltaire en terre chrétienne, maintint sa parole. Pour répondre aux mesquineries d'un clergé obtus comme pour honorer la dépouille mortelle et la mémoire du défunt, l'Académie française d'abord (le 25 août 1778), puis la loge des *Neuf Sœurs* organisèrent des cérémonies grandioses. Afin de rehausser la solennité de l'événement maçonnique, d'Alembert, Condorcet, Diderot et Greuze furent invités à «recevoir la lumière» le jour même de la tenue funèbre : les trois philosophes déclinèrent l'invitation⁽⁵⁵⁾, mais le peintre l'accepte. Plusieurs allocutions — sur le contenu desquelles nous reviendrons — furent prononcées au cours de la cérémonie funèbre, devant Madame Denis et la marquise de Villette, présences féminines illicites qui fournirent des armes supplémentaires au procureur du Grand Orient. Contrarié par les manifestations des *Neuf Sœurs* en hommage à Voltaire, Louis XVI inspira au duc de Chartres des mesures de rétorsion à l'égard de l'Atelier. Une tenue d'adoption organisée le 9 mars 1779 donna à Bacon de La Chevalerie, Grand Orateur du Grand Orient, le prétexte définitif de sévir contre les *Neuf Sœurs* : la loge fut exclue de l'obédience le 19 mars. Bricaire de La Dixmerie épuisa tant de forces et de ressources à la défendre⁽⁵⁶⁾ que le Grand Orient la réintégra le 19 avril 1780. L'initiation du vieillard Voltaire et ses suites n'étaient, maçonniquement parlant, pas passées inaperçues.

2. Paradoxalement, les nombreux panégyristes (et les détracteurs) qui, Voltaire «passé à l'Orient éternel», entreprirent de célébrer (ou de discréditer) l'œuvre et les activités du plus brillant des philosophes, ne soulignent pas, pour la plupart, son appartenance à la franc-maçonnerie⁽⁵⁷⁾. En dehors des milieux maçonniques proprement dits, seules

(55) D'Alembert, qui devait représenter l'Académie à la tenue des *Neuf Sœurs*, aurait craint que son adhésion «n'indisposât la cour et ne réveillât la fureur du Clergé» (Cf. *Mémoires secrets*, 29 novembre 1778, t. XII, p. 199). Selon l'abbé Feller «une délibération de l'académie françoise (...) a arrêté que Mr. d'Alembert ne se feroit point recevoir, quoiqu'il eût déjà donné sa parole» (cf. *Journal historique et littéraire*, 1^{er} janvier 1779, t. CLII, pp. 73-74). Quant à Diderot, menacé d'une lettre de cachet à la suite de la parution de son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, il désira lui aussi garder une attitude très prudente (cf. P. CHEVALIER, *Histoire de la France-Maçonnerie française*, t. I, p. 271).

(56) C'est à cette occasion qu'il rédigea le *Mémoire pour la Loge des Neuf Sœurs*.

(57) *L'Eloge de M. de Voltaire par M. Palissot* (Paris, Jean Fr. Bastien, 1779), *L'Eloge de Voltaire par M. de La Harpe* (Paris, Pissot, 1780), Marie-Maximilien Harel, *Voltaire*,

deux allusions timides rappellent que Voltaire connut les honneurs de l'initiation aux *Neuf Sœurs*. Pierre Nougaret, membre de la loge *Le Zèle* ⁽⁵⁸⁾, évoque discrètement, pour qui ne connaît pas l'Atelier dirigé par Lalande, la réception mémorable du 7 avril 1778 et, parlant des Grâces, remémore leur émotion ⁽⁵⁹⁾ :

Au Temple des Neuf Sœurs marchant d'un pas timide,
Elles nomment Voltaire, et répandent des pleurs,
Et couvrent ses lauriers de guirlandes de fleurs.

Un sous-entendu du même genre figure dans l'*Épître de Voltaire à Monsieur de La Harpe*, œuvrette que l'on prêtait à Voltaire en guise de réponse aux remontrances que La Harpe lui avait adressées ⁽⁶⁰⁾ :

A l'accueil fraternel dont le cercle m'honore
Au Temple des neuf sœurs je crois revivre encore.

Contrairement à Nougaret, l'auteur anonyme de l'*Épître* ne manque pas d'éclairer son lecteur ; dans une note en bas de page, il s'explique sur le sens qu'il convient de fournir à l'expression *Temple des neuf sœurs* : «Loge Maçonne, où fut reçu M. de V. peu de temps avant sa mort».

La discrétion qui entoure, dans les sphères extramaçonniques des années 1778-1793, les relations entre le patriarche de Ferney et la Loge, contraste singulièrement avec la fortune du thème «Voltaire franc-maçon» dans les décennies qui suivront. Il convient, si l'on veut obtenir des informations plus ou moins complètes sur l'image que la fin du XVIII^e siècle se faisait du F.°. Voltaire, de lire la littérature destinée à l'usage exclusif des loges et, pratiquement, celle qui émane de deux seuls Ateliers : *Les Neuf Sœurs* à l'Orient de Paris, et *La Parfaite Union* à l'Orient de Bastia.

Recueil des particularités curieuses de sa vie et de sa mort (Porrentmy, Jean Joseph Goetschy, 1781), [abbé DUVERNET], *La Vie de Voltaire* (Genève, 1878), [L'HOSPITAL], *Apologie de Voltaire* (Londres, 1786) et Condorcet, *Vie de Voltaire suivie des Mémoires de Voltaire écrits par lui-même* (Paris, Imprimerie de la société littéraire typographique, 1789) passent totalement sous silence les rapports que Voltaire a entretenus avec les *Neuf Sœurs* ; Frédéric II, dans son *Eloge de Voltaire lu à l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Berlin*, rappelle les marques d'admiration présentées par les francs-maçons, mais sans nommer ceux-ci *expressis verbis*.

⁽⁵⁸⁾ Cf. A. LE BIHAN, *Francs-Maçons parisiens du Grand Orient de France*, p. 376.

⁽⁵⁹⁾ Cf. NOUGARET, *Eloge de Voltaire. Poème qui a concouru pour le Prix de l'Académie françoise en 1779*. Paris, Gueffier, 1779, p. 8.

⁽⁶⁰⁾ Cf. l'*Épître de Voltaire à Monsieur de La Harpe*, dans la *Correspondance littéraire secrète*, n° 35. 25 août 1778, fol. 2v°.

Comme nous l'avons déjà rappelé en évoquant la rédaction du *Mémoire* de Bricaire de La Dixmerie à l'intention des autorités du Grand Orient, *Les Neuf Sœurs* ont tiré vanité, toute la vanité possible, de l'inscription du nom de Voltaire sur leurs rôles. Le même Bricaire est l'auteur d'un *Eloge de Voltaire* ⁽⁶¹⁾ — texte auquel il a déjà été fait appel —, éloge prononcé au cours de la tenue funèbre du 28 novembre 1778. L'orateur avoue crûment sa «vénération pour la mémoire de l'homme illustre» dont il est chargé de composer le panégyrique, mais il se défend néanmoins d'avoir exagéré les mérites du défunt ⁽⁶²⁾. L'essentiel de son discours est consacré à la louange, au dithyrambe des divers aspects innocents ou peu compromettants de l'activité voltairienne : la tragédie, la poésie épique, l'histoire, les sciences, la construction de Ferney, les interventions en matière judiciaire. En revanche, dès qu'il s'agit d'analyser la «religion» de Voltaire et de glorifier son incessant combat contre les tyrannies cléricales et le fanatisme religieux, Bricaire adopte une attitude extrêmement prudente. Il refuse d'attribuer à son Frère (qui avait lui-même tissé comme à plaisir un véritable embrouillamini avec les lieux et les dates d'édition de ses ouvrages passibles de poursuites) les œuvres et les idées auxquelles celui-ci devait tenir par-dessus tout ; il édulcore son combat antireligieux au nom des règlements maçonniques eux-mêmes ⁽⁶³⁾ :

Mais s'il était vrai qu'il fût échappé à la plume de ce Grand-Homme quelques Ecrits que l'Orthodoxie reprouvât, au moins n'en avoua-t'il jamais aucun. Je n'ai point le droit de lui attribuer ce qu'il désavoue. Je condamne hautement tout écrit dont la Religion peut recevoir quelque atteinte. Nous les condamnons tous. C'est une de nos premières lois. Une autre loi, presque aussi respectée parmi nous, c'est de ne point juger sans être bien instruits : de ne point présumer ce qui est répréhensible ; de ne condamner que ce qui est démontré condamnable. Si je m'écartois, dans ce moment, d'une règle si sage, le faible Panégyriste du Grand Voltaire risquerait de devenir son Calomniateur.

⁽⁶¹⁾ Le texte de cet *Eloge*, tiré à peu d'exemplaires, vient d'être réimprimé en annexe au livre d'Alec Mellor, *Les mythes maçonniques*, pp. 171-195.

⁽⁶²⁾ Cf. *Eloge de Voltaire*, p. vii : «On n'y [dans mon éloge] trouvera nulle espece d'exagération, nulle fausse louange, aucune de ces hiperboles de commande qui composent le manuel de presque tous les Panégyristes».

⁽⁶³⁾ Cf. Bricaire de La Dixmerie, *Eloge de Voltaire*, p. 74.

Cette attitude timorée⁽⁶⁴⁾, tout entière dictée par la crainte de représailles possibles venues du Grand Orient et par la dignité morale nécessaire à la circonstance, ne correspond pas exactement à la pensée profonde des membres des *Neuf Sœurs*. On n'en veut pour preuves que le poème lu, le même jour, par le poète Roucher et que le discours prononcé l'année suivante par le F.°. Flins des Oliviers.

Indigné par la persécution cléricale contre la dépouille mortelle de Voltaire, Roucher s'exclame devant la nombreuse assistance rassemblée dans le local de l'ancien noviciat des Jésuites⁽⁶⁵⁾ :

Que dis-je? O de mon siècle éternelle infamie!
L'hydre du fanatisme, à regret endormie,
Quand Voltaire n'est plus, s'éveille et lâchement
A des restes sacrés refuse un monument.

Cette pointe anticléricale n'a pas choqué les francs-maçons présents à la tenue funèbre ; du moins ceux qui en furent scandalisés ne réclamèrent-ils point. De même, on ne vit *intra-muros* s'élever aucune protestation contre les paroles de Carbon de Flins des Oliviers⁽⁶⁶⁾. Celui-ci avait

⁽⁶⁴⁾ Quelques années plus tard, ce comportement pusillanime sera reproché à Bricaire. Bésuchet de Saunois a bien compris que l'Eloge dissimule la réelle personnalité de Voltaire et la pensée profonde de Bricaire : «éloge académique, presque entièrement profane, et où il [Bricaire] parle beaucoup de ses ouvrages et peu de sa personne, sans doute dans une circonstance où l'on eût préféré voir l'homme et ses vertus, plutôt que l'homme et son génie» (Cf. *Précis historique de l'ordre de la Franc-Maçonnerie*, pp. 293-294). Le compte rendu de l'Eloge paru dans *L'Année littéraire* est en revanche très critique. On y fait grief à Bricaire de son aveuglement littéraire («Imaginez-vous, Monsieur, que M. de la Dixmerie, à chaque ouvrage de Voltaire dont il a occasion de parler, fait une espèce de station religieuse, et se bat les flancs pour trouver tout admirable») et on lui sait mauvais gré de ses faiblesses pour le «clan philosophique» : «l'ouvrage de M. de la Dixmerie (...) c'est la louange dans toute sa fadeur ; et pour le style, c'est un jargon emphatique et entortillé, un phoebus et un galimathias digne de M. Diderot, un amas d'expressions vicieuses et guindées, de métaphores extravagantes, en un mot, on y reconnaît partout le ton du fanatisme» (cf. *L'Année littéraire. Année M.DCC.LXXIX*. Paris, Mérigot, 1779, t. I, respectivement pp. 190-191 et p. 201).

⁽⁶⁵⁾ Cf. L. Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R.°. L.°. Les Neuf Sœurs*, p. 87. Me Mellor signale que, dans une allocution prononcée aux *Neuf Sœurs* le 7 mars 1785 en l'honneur du comte de Milly, Roucher change radicalement de ton : cette fois, il condamne l'incrédulité et affirme sa croyance en l'immortalité de l'âme (cf. *Les mythes maçonniques*, p. 150).

⁽⁶⁶⁾ Hors la maçonnerie, on juge parfois sévèrement le discours de Claude Carbon de Flins des Oliviers, âgé alors de vingt-deux ans : «un conseil encore plus important que je ne puis me dispenser de donner à ce *Caton* sans barbe, c'est de respecter davantage et les ministres de la religion et la cendre des morts, de contenir, au moins jusqu'à ce que l'âge

composé un poème à la gloire de Voltaire qu'il lut pendant une tenue des *Neuf Sœurs* au cours de l'année 1779. Jeune homme et jeune maçon, il voit en Voltaire un apôtre de la liberté politique et de la tolérance religieuse. Il admire

(...) ce Poète ennemi de l'erreur,
Qui des Tyrans pieux réprima la fureur.

et, en bon Frère des *Neuf Sœurs* ⁽⁶⁷⁾, il ne manque pas de saluer au passage le combat des Américains pour leur liberté, combat auquel Voltaire ne fut pas indifférent ⁽⁶⁸⁾ :

Déjà l'Américain, dont l'esclavage antique
Sans relâche accablait la langueur léthargique,
S'arme pour ta défense, ô sainte Liberté!

(...)

Liberté, tu renais au tombeau de Voltaire,
Voltaire dans la tombe a fait citer les Rois
Au tribunal sacré des Peuples et des Loix.

Dans l'esprit de certains maçons de 1779, Voltaire représente donc le symbole de la liberté et de la tolérance, face aux forces obscures du fanatisme. C'est ainsi que, petit à petit, se construit le portrait du Voltaire champion des «Lumières» et héraut de la franc-maçonnerie tel que le peindront la plupart des auteurs, de l'un ou de l'autre bord, sous la III^e République.

Mais il ne faut pas attendre cette époque pour voir défendre l'idée d'une corrélation entre l'idéal maçonnique et la philosophie voltairienne. Un «morceau d'architecture» pratiquement inconnu ⁽⁶⁹⁾, l'*Eloge de*

puisse donner quelque poids à ses fougueuses déclamations, de contenir ces transports furieux dont il est agité par le démon de la philosophie et qui ne sont risibles que dans un enfant» (cf. *L'Année littéraire. Année M.DCC.LXXIX*, t. VII, pp. 119-120).

⁽⁶⁷⁾ Dans un article récent, nous avons rappelé l'intérêt que cette loge portait à la politique d'indépendance des Etats-Unis (Franklin fut Vénérable des *Neuf Sœurs*) et la condamnation précise du colonialisme britannique et chrétien prononcée par un de ses membres, le poète Evariste de Parry. (Cf. Jacques LEMAIRE, *Parry et la franc-maçonnerie*, dans les *Etudes sur le XVIII^e siècle*, t. II, 1975, pp. 43-57).

⁽⁶⁸⁾ Cf. Claude CARBON DE FLINS DES OLIVIERS, *Voltaire. Poème*. Paris, Esprit, 1779, p. 5 et pp. 14-15.

⁽⁶⁹⁾ Cf. *L'Eloge de Voltaire prononcé dans la Loge de la Parfaite Union à l'O. de Bastia le 20 juillet 1780 par le f. Orateur* [Dorly]. Nous devons à l'amicale amabilité de MM. Fernand V. Borné et Hugo De Schampheleire, spécialistes belges de l'histoire maçonnique, la communication d'une photocopie de ce document capital.

Voltaire, composé et lu en 1780, établit fermement la qualité maçonnique de la morale prêchée et vécue par Voltaire ⁽⁷⁰⁾ :

Partout nous retrouvons cette heureuse morale dont les sages préceptes, sortis du sein de nos écoles, ont pour objet l'amour de l'ordre, le bonheur de l'humanité : il semble quelquefois que ce génie incomparable n'ait voulu être que l'apôtre et le défenseur de la foi maçonnique. Que dis-je ! Souvent même on croiroit qu'avant son initiation, il les eût tous devinés et que ses études et sa conduite n'eussent servi qu'à préparer sa réception.

A l'instar de son modèle, l'Orateur, le F. : Dorly, désigne expressément le fanatisme comme l'ennemi du bonheur humain, but suprême de la recherche et des travaux des francs-maçons ⁽⁷¹⁾ :

Avec quel courage vous avez vu ce maçon infatigable attaquer, combattre, foudroyer ce monstre cruel, le plus grand ennemi du bonheur, fruit malheureux de l'ignorance et de la barbarie, le fanatisme, et le dévouer au mépris et à l'horreur de la postérité.

A fil de l'examen des œuvres du philosophe, Dorly attire l'attention sur les qualités de l'homme, qualités mises en rapport avec les vertus maçonniques. Pour lui, la franc-maçonnerie ne se range pas sous la bannière de Voltaire ; au contraire, c'est le vieillard qui va chercher en loge l'illustration de mérites qu'il aurait pu posséder si son initiation n'avait pas été si tardive ⁽⁷²⁾ :

Lisez, M. f., les discours particuliers où il traite de la vertu, de l'amitié, de la liberté, du bonheur, de la modération : étudiez ces écrits, simples et touchans ; vous sentirez à chaque vers cette heureuse conformité avec nos

⁽⁷⁰⁾ Cf. Dorly, *Eloge de Voltaire*, pp. 159-160.

⁽⁷¹⁾ A plus d'un endroit de son discours, Dorly entreprend de définir le programme moral de la franc-maçonnerie : « rendre les hommes meilleurs et par conséquent plus heureux : n'est-ce pas là en peu de mots l'esprit de nos loix ? le seul objet que se proposent les maçons ? » (p. 160) ; « la fidélité à ses devoirs, la haine pour la tyrannie, l'horreur pour la superstition, le respect pour les droits de l'humanité, l'estime de ses semblables, le désir et les moyens de les unir par les liens de l'amitié et de la fraternité, voilà ce qui compose la substance de notre code » (p. 167).

⁽⁷²⁾ Cf. Dorly, *Eloge de Voltaire*, p. 198. Voyez aussi pp. 231-232 : « Ah, pourquoi le sort ne permit-il pas qu'à l'entrée de sa carrière il pût joindre à ses connaissances littéraires celles que nos dogmes lui auroient révélées ! Il eût appris de bonne heure à l'école des Maçons à pardonner aux hommes quand ils sont injustes, à se rapprocher d'eux quand ils nous évitent, à les adoucir quand ils nous poursuivent, à les plaindre quand ils nous outragent. La Philosophie lui avoit bien fait sentir la vérité de cette morale, mais la maçonnerie lui en auroit constamment donné des leçons, fourni des exemples ».

principes ; vous regretterez que sa réception si longtemps retardée ne vous ait pas permis de l'appeler plutôt du doux nom de frère.

Pour le rédacteur de cet *Eloge de Voltaire*, le patriarche de Ferney appartient donc spirituellement et idéologiquement à la franc-maçonnerie avant même d'y être reçu. Le fait qu'il ait défendu, à son estime, les purs principes maçonniques sa vie durant permet à Dorly d'écrire : «sa conduite est notre morale en action» (73). La thèse de ceux qui, comme Me Alec Mellor (74), tentent de faire accroire que la franc-maçonnerie du XVIII^e siècle fut en France toujours pleinement respectueuse des autorités ecclésiastiques et des dogmes religieux est donc en partie erronée. Sans doute, la plupart des loges ont-elles gardé un silence prudent sur l'œuvre et la personne du prince des «philosophes» ; sans doute, nombre d'entre elles s'abstinrent-elles de discuter (ou d'évoquer même) les questions politiques et religieuses ; il n'en reste pas moins que certains maçons — les Bricaire, les Roucher, les Flins des Oliviers, les Dorly — ont clairement laissé entendre que la «philosophie», la lutte contre le fanatisme religieux et l'oppression politique ne furent pas étrangères à l'idéologie maçonnique de leur temps (75).

Vers les années 1795, on ira beaucoup plus loin dans cette voie. Dès lors que les «Lumières» seront accusées d'avoir enfanté les idéaux politiques de la Révolution, la franc-maçonnerie sera tenue pour l'instigatrice des menées révolutionnaires et pour responsable des crimes que la Terreur engendra. Cette fois, il ne s'agit plus de quelques maçons ou de quelques loges qui se réclament de l'idéal voltairien, mais d'accusations précises et — comme on sait — injustes, proférées, le plus souvent, par des membres du clergé.

(73) Cf. *ibid.*, p. 217.

(74) Cf. A. Mellor, *Les mythes maçonniques*, p. 149. La stratégie de cet historien douteux, obnubilé par la distinction spécieuse qu'il a établie entre la maçonnerie «régulière» (déiste) et celle qui est appelée «irrégulière», est bien connue : elle consiste à laisser entendre que le Grand Orient de France ne fut pas irrégulier avant 1877 (date de l'abandon de la formule relative au Grand Architecte de l'Univers et de la rupture des relations fraternelles avec la Grande Loge Unie d'Angleterre) puisque, jusqu'à cette date, les maçons français auraient obéi scrupuleusement aux fameux «Landmarks».

(75) Un célèbre maçon belge, ecclésiastique de surcroît, s'avoue partisan des idées nouvelles : il possède dans son château de Seraing les portraits de Voltaire, de Lalande et de Rousseau. Cf. Georges de FROIDCOURT, *François Charles, comte de Velbruck, prince-évêque de Liège, franc-maçon. Contribution à l'histoire du XVIII^e siècle au pays de Liège*. Liège, Protin, 1936, pp. 121 et 129.

Le premier en date de ces ouvrages dénonçant le «complot» maçonnique contre l'Etat est, avec un livre de Jabineau (76), *Le voile levé pour les curieux* (1791) de l'abbé Lefranc (77). Il faut attendre pourtant l'année 1792 et la *Conjuration contre la religion catholique* du même abbé pour voir se préparer une attaque directe contre Voltaire (78). Encore celui-ci n'est-il pas ouvertement considéré comme le chef d'orchestre du «complot maçonnique» :

La catastrophe, qui étonne aujourd'hui l'univers, en affaissant le trône des Bourbons, met sur la même ligne, le plus puissant des rois et les représentants du simple citoyen (...). Depuis un demi-siècle, la trame étoit ourdie ; à peine trois générations ont-elles suffi à la développer. Le Nestor de Ferney en avoit tenu les premiers fils dès son adolescence.

L'honneur d'être nommément désigné comme le guide spirituel des révolutionnaires et le mauvais génie des francs-maçons échoit à Voltaire dans les très célèbres *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* du non moins célèbre abbé Barruel. La Révolution y est comprise comme l'enfant de la «conspiration antichrétienne» dont Voltaire est suspecté, avec quelques autres, d'être l'animateur (79) :

Vers le milieu du siècle où nous vivons, trois hommes se rencontrèrent, tous trois pénétrés d'une profonde haine contre le Christianisme. Ces trois hommes étoient Voltaire, d'Alembert et Frédéric second, roi de Prusse.

Il restait alors à établir l'union spirituelle des philosophes et des francs-maçons ; le chapitre XIV des *Mémoires* s'y emploie vigoureusement. Bien renseigné (80), Barruel note que Voltaire ne parvint que très tard à

(76) Cf. abbé Henri JABINEAU, *La vraie conspiration dévoilée*, s.l. 1790 [B.N. 9° Lb 39. 3896].

(77) Cf. abbé LEFRANC, *Le voile levé pour les curieux ou le secret de la Révolution de France révélé à l'aide de la Franc-Maçonnerie*. Liège, Duvivier, 1816.

(78) Cf. abbé Lefranc, *Conjuration contre la religion catholique et les souverains dont le projet fut conçu en France pour être exécuté dans l'univers*. Liège, Duvivier, 1816.

(79) Cf. abbé Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*. Hambourg, P. Fauche, 1803, t. I. p. 1.

(80) Un historien du même acabit que Me Mellor, le Père jésuite, Michel Riquet, entreprend de démontrer que Barruel aurait été maçon et qu'il opère, en 1795 déjà, la distinction entre maçonnerie «régulière», «limitée aux trois grades» (et innocente de toute menée révolutionnaire) et «ces multiples surgeons qui l'ont dénaturée» (c'est-à-dire les hauts grades et les sectes d'illuminés) (Cf. *Un Jésuite franc-maçon, historien du Jacobinisme : le Père Augustin Barruel (1741-1820)*, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*. XLIII, 1974, pp. 157-175). Ce sémillant Jésuite tente surtout d'atténuer l'erreur grotesque de Barruel ; ce faisant, il laisse percer sa propre croyance au mythe du com-

la franc-maçonnerie ; mais il sait insister sur le succès que les théories voltairiennes avaient déjà recueilli dans les loges ⁽⁸¹⁾ :

A quatre-vingts ans, Voltaire vit la lumière. Quand il eut prononcé son serment, le secret qui le flatta le plus fut d'apprendre que les adeptes, désormais ses Frères, étoient depuis longtemps ses plus zélés disciples ; que leur secret consistoit tout entier dans cette *égalité* et cette *liberté* qu'il avoit si souvent prêchées lui-même contre le Dieu de l'Évangile et contre les prétendus tyrans.

Voilà en quelques lignes le mythe de «Voltaire franc-maçon» et père de la Révolution établi : il va falloir plus d'un siècle et demi pour l'anéantir, pour en dénoncer la fausseté.

Les *Mémoires* de Barruel ont recueilli un franc succès et inspiré tout de suite une flopée d'imitateurs. L'abbé Aimé Guillon de Montléon ⁽⁸²⁾, Cadet Gassicourt ⁽⁸³⁾ et John Robison ⁽⁸⁴⁾ renchérissent sur la thèse du Jésuite émigré : les sociétés secrètes, les illuminés et les francs-maçons (ceux-ci conduits par Voltaire) ont tramé la Révolution. Une seule fausse note dans ce concert d'accusations : le livre de J. J. Mounier ⁽⁸⁵⁾ qui at-

plot : «Qu'on oublie ses outrances, son style déclamatoire dans le goût du temps, quelque naïveté dans la collecte des témoignages, quelques généralisations abusives, pour reconnaître le sérieux, l'honnêteté de sa recherche des causes d'une Révolution qui remettait en question les principes sur lesquels, depuis des siècles, s'étaient organisées et développées la société française, la monarchie et l'Église. Il n'a pas été assez simpliste pour dénoncer la Franc-Maçonnerie comme l'unique cause, mais seulement comme *une* des causes de cette Révolution. Plus précisément il n'en rend responsables que ceux-là qui utilisèrent l'organisation maçonnique pour réaliser un projet totalement étranger aux intentions de ses fondateurs comme du plus grand nombre de ses adeptes» (Cf. *ibid.*, p. 174).

⁽⁸¹⁾ Cf. BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, t. II, p. 300. On trouve une intéressante critique de ces *Mémoires* dans Auguste VIATTE, *Les Sources occultes du Romantisme. I. Le Prérromantisme*. Paris, H. Champion, 1928, pp. 314-316.

⁽⁸²⁾ Cf. A. GUILLON DE MONTLÉON, *Mémoires pour servir à l'histoire de la ville de Lyon pendant la Révolution*, s.l., Baudouin, 1824, t. I, pp. 31-32. (Comme il est indiqué dans la préface, l'ouvrage est écrit entre 1794 et 1797).

⁽⁸³⁾ Cf. CADET GASSICOURT, *Le Tombeau de Jacques Molai ou Histoire secrète et abrégée des initiés anciens et modernes, des Templiers, Francs-Maçons, Illuminés, etc.* Paris, Desenne, An V. Ce détracteur virulent de l'Ordre y adhérera quelques années plus tard ; en 1805, il sera élu Vénérable de la loge *L'Abeille* (Cf. Bésuchet de Saunois, *Précis historique de l'ordre de la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 48).

⁽⁸⁴⁾ Cf. JOHN ROBISON, *Preuves de conspirations contre toutes les religions et tous les gouvernements de l'Europe ourdies dans les assemblées secrètes des illuminés, des francs-maçons et des sociétés de lecture*. Londres, J. Cadell, 1798-1799, 2 vol.

⁽⁸⁵⁾ Cf. J. J. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Francs-Maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*. Tübingen, J. G. Colta, 1801.

taque ouvertement les allégations du professeur Robison et qui entreprend de démontrer que la franc-maçonnerie et que Voltaire ne portent aucune responsabilité dans les événements survenus en 1789.

Aux vues pénétrantes de Mounier, le caractère et les intérêts du philosophe lui auraient interdit d'accueillir avec faveur les bouleversements politiques et sociaux de la fin du siècle⁽⁸⁶⁾ :

Voltaire ne peut être mis au nombre des amis constans de la liberté ; il attachoit trop de prix au luxe, à l'élégance des manières ; il flattoit trop les hommes au pouvoir.

C'est pourquoi Mounier s'autorise à adresser à Barruel et à ses épigones des imputations précises et graves : il les accuse de malhonnêteté historique⁽⁸⁷⁾ et condamne radicalement l'esprit de simplification qui a prévalu dans leurs ouvrages⁽⁸⁸⁾ :

On a substitué à des causes très compliquées des causes simples et à la portée des esprits les plus paresseux et les plus superficiels.

Sa critique n'est pas entendue. Quand, quelque soixante ans plus tard, le combat idéologique et politique entre ultramontains et anticléricaux s'amorcera, les opposants en présence n'auront retenu de la littérature du xviii^e siècle sur le franc-maçon Voltaire que le contenu du libelle de l'abbé Barruel, rédigé avec la plus belle encre des préjugés. La vérité historique — et aussi la dignité du débat — y perdront beaucoup.

3. Avec l'Empire et la Restauration, les allusions à Voltaire membre des *Neuf Sœurs* vont se raréfiant. D'une part, le mouvement romantique éclipse la littérature d'idées qui le précède directement : d'autre part, les loges maçonniques, tenues en laisse par le pouvoir et étroitement surveillées par la police, sont priées de conformer leurs vues aux thèmes développés par le régime. Ce qu'elles ne manquent pas de faire. Qu'on en juge à la lecture de cette circulaire signée par Roëttiers de Montaleau et datée du «premier jour du deuxième mois l'an de la V. : L. : 5816» (1^{er} avril 1816) :

⁽⁸⁶⁾ Cf. *ibid.*, pp. 38-39.

⁽⁸⁷⁾ Cf. *ibid.*, p. 176 : «L'auteur des mémoires sur le jacobinisme n'hésite pas de multiplier les suppositions nécessaires à ses vues».

⁽⁸⁸⁾ Cf. *ibid.*, p. 88.

L'Institution maçonnique sera tolérée pourvu que, dans ses réunions fraternelles, on trouve la décence et la régularité, la sagesse et l'amour du Souverain qui nous ont distingués jusqu'à ce moment.

Le représentant particulier du grand-maître recommande en outre de ne pas «s'immiscer dans les affaires publiques ou d'objets religieux»⁽⁸⁹⁾. Désormais, les seules activités jugées licites seront celles qui auront pour unique objet d'encenser le roi et de glorifier l'Etat monarchique. Pour ce faire, le Grand Orient organise le 27 août 1818 une fête de famille destinée à célébrer l'inauguration de la statue d'Henri IV⁽⁹⁰⁾. De même, il diffuse un poème intitulé *Code maç. : ou les Neuf Vertus des Vrais Mac. :* dont la première strophe adopte un ton tout à fait significatif⁽⁹¹⁾ :

A l'Eternel, auteur de la lumière,
Au souverain de la terre et des cieux,
Pour mériter l'auguste nom de Frère,
Tout bon Maç. : doit un culte et des vœux ;
D'un cœur fidèle à son ROI LÉGITIME
Il doit l'hommage aussi vrai que constant,
Et de sa vie un abandon sublime
Quand la patrie a demandé son sang.

L'image que la franc-maçonnerie de la Restauration s'efforce de donner d'elle-même est donc celle d'une association exclusivement chrétienne⁽⁹²⁾ et entièrement dévouée à la personne du roi Louis XVIII (le décor fleurdelisé figure dans le sceau du Grand Orient de 1816 à 1840 environ) ; aussi, les activités des Ateliers et des Frères, volontiers enclins à appliquer la règle «le maçon libre dans la loge libre», sont-elles attentivement contrôlées⁽⁹³⁾. La loge des *Neuf Sœurs* se signale, une fois enco-

(89) Cf. B.N., Mss., FM¹ 321, fol. 106 r^o et 107 r^o.

(90) Cf. B.N., Mss., FM¹ 321, fol. 170 r^o-187 v^o pour le texte de la cérémonie.

(91) Ce poème a été composé pour la fête de la Saint-Jean d'été 5819. Cf. B.N., Mss., FM¹ 321, fol. 195 v^o.

(92) Pour Daniel Ligou, les rapports de l'Eglise et de la franc-maçonnerie sont restés corrects jusqu'en 1860, année qui marque le retour triomphal à l'ultramontanisme (cf. *Y a-t-il une Franc-Maçonnerie romantique?* dans *Romantisme et politique. 1815-1831. Colloque de l'Ecole normale supérieure de Saint-Cloud. 1966.* Paris, A. Colin, 1969, p. 151).

(93) Par exemple, le F. :. Bègue-Clavel est exclu de l'Ordre en janvier 1845 pour avoir enfreint la règle (très formelle) du secret en publiant sans autorisation ses *Almanachs*.

re, par son originalité. Elle s'oppose vivement à l'autoritarisme de la direction obédientielle, ce dont témoigne le Frère Juge ⁽⁹⁴⁾ :

Nos CC .°. ff .°. blament avec raison le G .°. O .°. de son intolérance extrême, font sentir vivement que sans tolérance, la Maç .°. ne saurait exister puisque tout entière elle est basée sur la pratique de la tolérance.

Non sans courage, elle soumet, par la voix du F .°. Aulagnier, l'idée d'organiser, avec l'aide de la loge *Les Trinosophes*, un concours littéraire destiné à honorer la mémoire de Voltaire. Ce projet recueille un vif enthousiasme sur les « colonnes », mais le Grand Orient soulève aussitôt des objections, si bien que plusieurs membres des *Neuf Sœurs* suggèrent que l'Atelier cesse d'appartenir à l'obédience ⁽⁹⁵⁾. Cette proposition ne connaîtra pas de suite. On le voit, la seule allusion à la personne de Voltaire suffit à provoquer des réactions immédiates, et défavorables. Le monde maçonnique reste divisé : il est peu recommandable de juger avec indulgence le F .°. Voltaire, ou de l'admirer ; ses défenseurs forment une coterie tout à fait minoritaire.

Dans l'univers de la littérature profane, les ouvrages de Bésuchet de Saunois et de Thory mis à part ⁽⁹⁶⁾, il est peu question de l'appartenance maçonnique de Voltaire. La mode littéraire, très inspirée par le catholicisme romantique, est en général hostile à l'auteur de *Candide* ⁽⁹⁷⁾. L'esthétique du temps conteste son goût classique et la plupart des critiques — Grambert, Azais, Lèpan et Mazure ⁽⁹⁸⁾ — condamnent son intransigeance sur le plan religieux et l'accusent d'impiété. De ce point de vue, le père Elie ne mâche pas ses mots ⁽⁹⁹⁾ :

⁽⁹⁴⁾ Cf. *Procès-verbaux de la Loge des Neuf Sœurs. Orient de Paris. (16 janvier 1828-16 février 1831)*. B.N., Mss., FM³ 120, fol. 17^v°.

⁽⁹⁵⁾ Cf. *ibid.*, fol. 10^v°-18^r°.

⁽⁹⁶⁾ Cf. Bésuchet de Saunois, *Précis historique de l'ordre de la Franc-Maçonnerie*, t. II, pp. 287-295 et Thory, *Annales originis magni Galliarum O .°. ou Histoire de la Fondation du Grand Orient de France*, p. 372 qui juge l'initiation du 7 avril 1778 comme un fait relativement mineur.

⁽⁹⁷⁾ Cf. Bernard AMOUDRU, *Une croisade antivoltairienne sous la Restauration (1815-1824)* dans les *Mélanges Joseph Coppin. Mélanges de Science religieuse*, XXIII, 1966, pp. 217-232.

⁽⁹⁸⁾ Cf. Joseph GRAMBERT, *La Voltairiade ou Aventures de Voltaire dans l'autre monde, occasionnées par un événement arrivé dans celui-ci*. Paris, Patris, 1815, p. 7 ; H. AZAIS, *Jugement philosophique sur J. J. Rousseau et sur Voltaire*. Paris, Plancher, 1817, p. 64 ; LEPAN, *Vie politique, littéraire et morale de Voltaire*. Paris, Cordier, 1817, p. 250 ; F. MAZURE, *Vie de Voltaire*. Paris, A. Eymery, 1821, p. 283.

⁽⁹⁹⁾ Cf. M.-M. HAREL, *Voltaire. Particularités curieuses de sa vie et de sa mort*. p. 1.

De tous les auteurs que l'irréligion a produits dans le monde, aucun ne peut se vanter d'avoir poussé l'impiété à un plus haut degré que Voltaire. Presque tous ses ouvrages sont autant d'autels élevés au libertinage, à l'indépendance et au matérialisme.

Le seul Paillet de Warcy, biographe très fantaisiste, établit quelque relation entre le clan des philosophes et les francs-maçons ⁽¹⁰⁰⁾ :

Il est aisé de se convaincre que le but des associés était moins de courir à la découverte du tombeau d'*Hiram*, que d'entretenir parmi les adeptes le feu sacré de la philosophie moderne.

L'insigne rareté de ce genre de mention prouve bien l'indifférence des détracteurs de Voltaire à l'aspect maçonnique de son activité. Du côté de ses apologistes, peu nombreux ⁽¹⁰¹⁾, on n'aborde pas non plus ce sujet.

En somme, la personnalité maçonnique de Voltaire a très peu retenu les littérateurs des années 1800-1850. La franc-maçonnerie française de cette époque reste dans son ensemble soumise au pouvoir, c'est-à-dire conservatrice en matière de politique et de religion. Vers la fin du demi-siècle, la philanthropie et l'étude du symbolisme laisseront progressivement dans les loges un peu plus de place aux réflexions d'ordre philosophique et social. C'est le moment que choisit Lamartine pour remémorer publiquement la part prétendument prise à la Révolution par les loges de la fin du siècle précédent et l'origine maçonnique de la devise ternaire *Liberté-Egalité-Fraternité* ⁽¹⁰²⁾. Ce qui se veut une louange — imméritée comme nous savons — dans la bouche du poète-politicien sera diversement compris dans les années postérieures : pour les uns, la participation de Voltaire et de ses amis à la préparation du mouvement révolutionnaire constituera un titre de gloire ; pour les autres, elle attestera d'autant mieux la nature diabolique des philosophes et de leur philosophie.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. L. PAILLET DE MARCY, *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire*, p. 377.

⁽¹⁰¹⁾ Cf. *Voltaire jugé par les faits par M * * **. Paris, Plancher, 1817, p. 62 et R. J. DURDENT, *Histoire littéraire et philosophique de Voltaire*. Paris, A. Eymery, 1819, p. 291.

⁽¹⁰²⁾ Cf. Daniel LIGOU, *Lamartine et la Franc-Maçonnerie dans Centenaire de la mort d'Alphonse de Lamartine. Actes du Congrès. Troisièmes journées européennes d'études lamartiniennes*. Maçon, 1969, p. 317. Pour le texte de l'allocution prononcée le 6 mars 1848, voyez P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, II. *La Maçonnerie : Missionnaire du libéralisme (1800-1877)*, pp. 319-320.

4. Avec le Second Empire, la campagne antimaçonnique menée depuis belle lurette ⁽¹⁰³⁾ par les autorités ecclésiastiques s'intensifie. Agacé par la présence de quelques rares catholiques sur les « colonnes » des loges et par le libéralisme politique et philosophique qui y règne, Pie IX fulmine l'encyclique *Multiplikes inter* (1865) et fait paraître son fameux *Syllabus* : textes qui contiennent deux condamnations expresses de la franc-maçonnerie. A peu près en même temps, le dogme de l'infaillibilité pontificale (qui s'applique rétroactivement au *Syllabus* !) est proclamé (1869) : c'est plus qu'il n'en faut pour opérer une scission nette entre l'Eglise et les loges. Celles-ci, en réponse aux avanies et aux vexations dont elles ont été et sont plus que jamais l'objet, vont se jeter avec impétuosité dans la bataille anticléricale. Sous la III^e République, elles fournissent les « cadres » du pouvoir ; elles inspirent les textes législatifs et contribuent à leur vote ; elles règnent à tous les échelons de l'Etat. Cette participation active aux affaires publiques et au gouvernement de la France a pu faire dire à d'aucuns, non sans quelque raison, que la franc-maçonnerie était devenue la « religion de la République » ⁽¹⁰⁴⁾.

Cette « religion » nouvelle va se chercher des racines : elle les trouve dans l'inspiration philosophique et révolutionnaire indûment prêtée aux loges du XVIII^e siècle finissant. Si les *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* ne sont pas ouvertement désignés comme les sources littéraires utilisées, il ne fait pas de doute que les thèses défendues dans cet ouvrage sont remises en vogue. Mais alors que pour Barruel et ses imitateurs la participation des loges à la Révolution révélait la nature profondément pernicieuse de l'Ordre, elle constitue plus qu'un titre de gloire dans l'esprit des maçons de 1870 et de leurs sympathisants. Une chose entraînant l'autre, Voltaire devient en quelque sorte un demi-dieu : il cristallise autour de sa personne les victoires remportées par les libéraux sur l'obscurantisme catholique ; il est bientôt considéré comme le précurseur du radicalisme politique.

La brillante fête maçonnique organisée par la loge *Le Mont-Sinaï* et célébrant le centenaire de l'initiation de Voltaire tourne à une quasi-

⁽¹⁰³⁾ Dès 1738, avec la bulle *In eminenti apostolatus specula* de Clément XII, la franc-maçonnerie est proscrite par l'Eglise. Mais l'interdit concernant les loges restera lettre morte en France jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

⁽¹⁰⁴⁾ Voyez le livre très documenté de Mildred J. HEADINGS, *French Freemasonry under the Third Republic*, dans *The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*, Series LXVI, Number 1, Baltimore, 1949.

déification de l'homme et de son œuvre. Le F. V. Albert Joly, membre du Conseil de l'Ordre du Grand Orient, voit en lui l'inspirateur des principes de la maçonnerie et le père de la tolérance⁽¹⁰⁵⁾ :

Voltaire représentait plus particulièrement tous les grands principes qui forment la base de nos institutions Maçonniques, je veux dire la tolérance et la liberté absolue de la pensée (...) Ce que je retiens aujourd'hui de Voltaire Fr. V. Maç. V., c'est cet amour pour les opprimés, cette haine vivace et active de l'injustice et des violences de toute nature, ces efforts persévérants pour faire triompher l'humanité, la tolérance, la modération.

Cette paternité spirituelle est encore plus clairement revendiquée par Emmanuel Arago, membre du Suprême Conseil du Rite Ecossais Ancien et Accepté qui, au cours de la même cérémonie, s'écrie : «Les francs-maçons sont les fils de Voltaire!»⁽¹⁰⁶⁾.

A la même époque, on ne manque pas, dans les milieux laïcs bruxellois proches de la franc-maçonnerie, de tirer également la «couverture Voltaire» à soi. Les mouvements de la gauche philosophique étant divisés en libéraux et en socialistes, Voltaire est *ipso facto* baptisé libéral et socialiste⁽¹⁰⁷⁾ :

Voltaire, le chef de l'école libérale, par ses tendances est un socialiste : il combat toute sa vie la croyance en une âme immortelle qui trouverait en d'autres mondes une récompense pour avoir souffert ici bas avec résignation. Il n'est pas résigné, il ne veut pas qu'on souffre ; il veut que l'homme travaille, mais qu'il jouisse des fruits de son travail.

La démonstration de l'idée selon laquelle la franc-maçonnerie travaille «sous l'éminent patronage du plus grand nom dont s'enorgueillit la France»⁽¹⁰⁸⁾ est établie par l'excellent historien des *Neuf Sœurs* que fut Louis Amiable. Au prix d'insoutenables anachronismes, cet auteur prétend que Voltaire était franc-maçon avant même que de pénétrer dans le Temple (c'était, nous l'avons vu, l'opinion des FF. V. Bricaire de La Dixmerie et Dorly) et qu'il s'est posé en véritable défenseur du «gouvernement républicain» en affirmant l'égalité et la liberté des hommes dès 1738, en réclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat et en se pré-

⁽¹⁰⁵⁾ Cf. *Centenaire de l'initiation maç. V. de Voltaire*, pp. 24 et 27.

⁽¹⁰⁶⁾ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁽¹⁰⁷⁾ Cf. *Le Centenaire de Voltaire. Conférence donnée à la Libre Pensée de Bruxelles par Victor Arnould*. Bruxelles, Alliance typographique, 1879, p. 20.

⁽¹⁰⁸⁾ Cf. A. GERMAIN, *Initiation de Voltaire dans la Loge des Neuf Sœurs*, p. 9.

valant d'être l'apôtre de la fraternité (109). Jusqu'à une date très récente, les adeptes de la franc-maçonnerie latine ont ainsi tenu le philosophe de Ferney pour le fondateur de leur idéal et pour un de leurs Frères les plus éminents sur le plan de l'action maçonnique. En guise de reconnaissance, le nom de Voltaire a été donné à une loge de Paris, créée le 23 octobre 1890 (110), et à un Atelier bruxellois inscrit le 14 mars 1976 au Tableau du Grand Orient de Belgique (111).

A l'inverse, les adversaires de la Loge ne se sont pas fait faute d'accabler Voltaire sous les mêmes sarcasmes que ceux qu'ils décochaient aux loges abhorrées, confondant idéal maçonnique, philosophie de l'*Aufklärung* et antichristianisme. Il serait fastidieux de relever tous les écrits qui prennent le franc-maçon Voltaire pour cible entre 1850 et 1950 : les mêmes leitmotive reviennent avec une consternante régularité. Dans le camp catholique, les pamphlétaires dénoncent avant tout l'intention maçonnique de saper les fondements de la société : la monarchie, la religion, l'armée (112). Ils accusent l'institution de répandre une morale contraire aux commandements chrétiens, funeste au bien public (113)

Les principes et la morale maçonniques n'ont d'autre but que l'anéantissement de toute *morale* sous le nom de *morale universelle*.

et fondée exclusivement sur la satisfaction des désirs et des plaisirs terrestres conçus comme «objet, devoir et but de tous les êtres raisonnables» (114), morale que Voltaire avait défendue à plusieurs reprises — dans une lettre à Berger du 10 octobre 1736 (115) et dans les vers d'une épître fameuse envoyée à Madame de G * * * (116).

(109) Cf. L. AMIABLE, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R .°. L .°. Les Neuf Sœurs*, pp. 56-59.

(110) Cf. *Annuaire du Grand Orient de France pour l'année 1939*. Paris, Secrétariat du G .°. Or .°. 1939, p. 145.

(111) Cf. *Feuillets d'information du Grand Orient de Belgique*, n° 77, 1^{er} mai 1976, p. 1.

(112) Cf. François-Xavier GAUTRELET s.j., *La Franc-Maçonnerie et la Révolution*. Lyon, Bridey, 1872, p. 177. Cet auteur croit aussi devoir déceler des collusions entre l'Ordre maçonnique et l'Internationale socialiste.

(113) Cf. Nicolas DESCHAMPS, *Les Sociétés secrètes et la Société ou philosophie de l'histoire contemporaine*. Avignon, Seguin, 1880, p. 136.

(114) Cf. N. DESCHAMPS, *op. cit.*, p. 145 et A. de Saint-Albin, *Les Francs-Maçons et les Sociétés secrètes*, p. 315.

(115) Cf. *Voltaire's Correspondence*, lettre n° 1118, t. V, p. 269.

(116) Cf. Voltaire, *Oeuvres complètes*, éd. Moland, t. V, pp. 231-232.

Du côté des mouvements politiques d'extrême-droite, on n'est pas moins injustement virulent dans la critique. Pour le comte de Grelle, auteur d'un opuscule intitulé *La Franc-Maçonnerie* mais largement consacré à la condamnation du voltairianisme, l'action de Voltaire et les buts des loges ne se distinguent pas ⁽¹¹⁷⁾ :

Pour comprendre l'esprit des loges, étudions le caractère de Voltaire. Il y a un accord parfait entre les deux. Les traits les plus saillants de la personnalité de Voltaire sont devenus l'héritage de la franc-maçonnerie.

Le même auteur reprend les accusations inlassablement proférées par les milieux cléricaux ⁽¹¹⁸⁾ :

Il [Voltaire] veut faire disparaître le christianisme en l'exposant à la dérision du monde entier et détruire toutes les saines conceptions de la vie pour n'y substituer que la volupté (...) Ces conceptions ne sont-elles pas préconisées, aujourd'hui encore, par les loges ?

Il y ajoute des considérations de son propre cru, assurément promises à un très beau succès parmi les sbires du fascisme, entre lesquelles cette perle, digne d'un sottisier ⁽¹¹⁹⁾ :

Voltaire est un hypocrite, cela lui vient d'Angleterre.

Les tenants du nationalisme à outrance ne peuvent considérer Voltaire que sous le masque de l'antipatriote (qui attendait de Frédéric II la destruction de la royauté française !) ; cet antipatriotisme est aussitôt porté en compte de l'héritage voltairien des francs-maçons français ⁽¹²⁰⁾ :

Après la guerre mondiale, le Grand Orient de France a sauvegardé cette tradition antinationale en usant d'une indulgence très grande envers la Prusse à qui elle a laissé l'hégémonie pour faire retomber toute sa haine sur l'Etat catholique d'Autriche-Hongrie.

Ce dernier exemple montre bien jusqu'à quelles aberrations peuvent conduire l'aveuglement historique et la passion politique ou religieuse. Il n'est pas exagéré de dire que Voltaire a été impliqué dans toutes les accusations proférées contre les loges, et réciproquement. L'image d'un Voltaire indissolublement lié à la franc-maçonnerie le désignait comme

⁽¹¹⁷⁾ Cf. comte M. LE GRELLE, *La Franc-Maçonnerie*. Louvain, éd. Rex, 1932, p. 19.

⁽¹¹⁸⁾ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁽¹¹⁹⁾ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁽¹²⁰⁾ Cf. *ibid.*, p. 36.

la victime obligée des attaques ultramontaines. Et le fait que les francs-maçons eux-mêmes se prévalent de son appartenance à leur groupe et de son exemple n'a servi qu'à attiser les attaques contre lui. Si l'on compare la réalité des faits — c'est-à-dire l'engagement très mitigé de Voltaire envers la Loge et la prudence avec laquelle celle-ci a accueilli les idées du philosophe — et les interprétations que la littérature des années 1850-1950 a données du Voltaire franc-maçon, il n'est pas faux de penser que son image appartient au domaine du mythe.

5. Les études menées depuis une cinquantaine d'années dans diverses disciplines ont heureusement ramené l'adhésion maçonnique de Voltaire à de plus exactes proportions. Dès le moment où l'illusion du «complot» des philosophes a été attaquée, le portrait de Voltaire héraut de la franc-maçonnerie s'est estompé. Sans doute cette évolution ne s'est-elle pas produite d'un seul coup : il se trouvait encore jadis des historiens autorisés pour croire à l'influence prépondérante des Lumières sur les loges (121). Mais, avec les travaux de Pierre Chevallier ou de Daniel Ligou et avec la création récente de chaires de «maçonnologie» dans les universités, l'histoire maçonnique a accompli de grands progrès. Les études voltairiennes ont elles-mêmes progressé ; dans son très beau livre *La religion de Voltaire*, René Pomeau fait un sort que l'on espère définitif aux légendes qui ont jusqu'ici couru sur le F .°. Voltaire en démontrant qu'«il est sûr que Voltaire n'eut pas le souci de servir la cause maçonnique» (122).

Dans cette foulée, certains représentants de la franc-maçonnerie d'esprit traditionaliste ont pris le contre-pied des idées généralement reçues. Ils ont vivement contesté l'appartenance maçonnique de Voltaire au nom du mépris relatif des *Neuf Sœurs* pour le respect des obligations symboliques. Denys Roman, un maçon dans la ligne très spiritualiste de René Guénon, estime que Voltaire n'a jamais été réellement initié (123) : la cérémonie d'initiation a comporté trop d'irrégularités pour que sa

(121) Cf. e.a. Bernard FAÏ, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*. Paris, éd. de Cluny, 1935, p. 230 et Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*. Paris, A. COLIN, 1967 (6^e éd.), pp. 376-377.

(122) Cf. René POMEAU, *La Religion de Voltaire*. Paris, Nizet, 1956, pp. 428-429.

(123) Cf. Denys ROMAN, *Voltaire était-il franc-maçon?*, dans les *Etudes traditionnelles*, LIII, 1952, pp. 73-84.

validité initiatique puisse être reconnue. En outre, l'antichristianisme de Voltaire est incompatible avec son engagement en loge ⁽¹²⁴⁾ :

La Bible, Livre de la Loi Sacrée, est la première des trois Grandes Lumières de la Maçonnerie et quiconque y touche se révèle non seulement anti-chrétien, mais encore anti-maçon.

La thèse de l'incompatibilité entre l'irréligion et la pratique des devoirs maçonniques a trouvé aujourd'hui d'ardents défenseurs en la personne des porte-parole de la Grande Loge Nationale Française, obédience assujettie à la très chrétienne Grande Loge Unie d'Angleterre. L'accueil de Voltaire aux *Neuf Sœurs* constituerait, selon Jean Baylot, un abandon caractérisé des traditions initiatiques ⁽¹²⁵⁾. En vérité, ces auteurs sont obligés de contester la régularité ou de minimiser la portée de l'initiation de certains maçons connus pour leurs positions antireligieuses (Voltaire, Proudhon, Littré, etc.) afin d'étayer plus solidement leur doctrine d'une maçonnerie régulière exclusivement déiste. Au-delà des travaux scientifiques, la tendance historiographique contemporaine, inspirée par une querelle d'écoles, tend à mettre en cause l'initiation de Voltaire aux mystères de la maçonnerie au moyen de critères prétendument maçonniques et instituée après coup : la croyance en un Dieu personnel et en l'immortalité de l'âme, le respect des systèmes religieux, etc. Dans son livre *Les mythes maçonniques*, Me Mellor s'est employé à battre définitivement en brèche le mythe de «Voltaire franc-maçon». Si le résultat de l'entreprise est louable, l'intention l'est beaucoup moins : l'ouvrage est tout entier destiné à la glorification de la frange dite «régulière» de la maçonnerie française. Et que penser aussi de l'attitude scientifique d'un soi-disant «maçonnologue» qui, naguère encore, imaginait Voltaire au sein de l'enfer? ⁽¹²⁶⁾.

⁽¹²⁴⁾ Cf. *ibid.*, p. 79.

⁽¹²⁵⁾ Cf. Jean BAYLOT, *La voie substituée. Recherche sur la déviation de la Franc-Maçonnerie en France et en Europe*. Liège, Borp, 1968, p. 312.

⁽¹²⁶⁾ Evoquant l'entrée du R. P. Riquet dans la loge *Volney* de Laval un soir de mars 1961, Me Mellor n'hésite pas à écrire : «Tandis que les maillets faisaient entendre leurs chocs rituellement alternés, toutes respirations retenues, entre deux haies compactes de francs-maçons derrière lesquelles s'en dressaient d'autres en nombre, telle une nef entrant au port entre deux flotilles, s'avancait une soutane. Le spectacle était térébrant. Il me sembla qu'à mille lieues sous mes pieds le ricanement de Voltaire donnait le signal d'insurrection d'une armée de damnés. (Cf. A. MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*. Paris, Mame, 1966, pp. 7-8).

En somme, la rencontre de Voltaire avec la franc-maçonnerie n'est pas près de tarir le flot d'encre des polémistes de tout poil. La voie dans laquelle certains s'engagent de nos jours contraste violemment avec le chemin parcouru pendant plus d'un siècle. Malgré les bons outils que l'histoire met à notre disposition, il est à craindre que ce revirement imprévu de situation ne présage de vives querelles, ne donne naissance à de nouvelles chimères. Car Voltaire — un grand philosophe certes, et un grand écrivain, mais un franc-maçon bien involontaire — et la franc-maçonnerie constituent, par leur grandeur, par leur influence, par leur mystère, d'éternels sujets de polémique.

La place de Lessing dans la Franc-Maçonnerie allemande de son temps

par Henri Plard

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

Les études d'histoire littéraire ne se périment pas : si les méthodes changent, les résultats acquis demeurent : ainsi, les recherches de Herman Grimm sur Goethe, qui datent des années 1850-1880, gardent toute leur valeur, et la meilleure biographie de Heine, malgré tant de travaux plus récents, est toujours celle d'Adolf Strodtmann, dont la première édition a paru en 1867 (1). De même, la somme positiviste des travaux sur Gotthold Ephraïm Lessing, les deux volumes dus à l'illustre germaniste berlinois Erich Schmidt, sont toujours une mine de renseignements et de faits précis, bien qu'on puisse contester certaines de ses interprétations (2).

Or, dans ce gros ouvrage soigneux, voire minutieux, on ne trouve rien que de décevant sur les rapports de Lessing avec la Franc-Maçonnerie, malgré les renseignements recueillis par l'auteur auprès du Dr. Hugo Spitzer, qui devait être Maçon : Schmidt a, de l'histoire maçonnique, les connaissances normales à son époque ; il constate que la Franc-maçonnerie allemande a depuis longtemps perdu son importance, et se borne à des réunions amicales et de petits actes de bienfaisance ; il est surpris

(1) Tous deux Francs-Maçons, soit dit en passant. Pour Goethe, le fait est connu depuis toujours, d'autant que Goethe a réuni ses poèmes maçonniques dans une section «Loge» de ses œuvres poétiques. Quant à Heine, nous ne le savons que depuis le congrès international de 1972, où Marcel Thomas a présenté un essai : «Heine Franc-Maçon» (dans «Heine-Studien», hsg. v. Manfred Windfuhr, Hambourg 1973, pp. 155-164) : Heine a été initié à la loge parisienne des Trinosophes, le 4 janvier 1844.

(2) La bibliothèque de l'Université possède la troisième édition, Berlin 1909. La première est de 1884-1892.

que «les premiers de nos poètes et penseurs» aient «reçu la lumière» d'un «quelconque homme en tablier», et, quant à la Maçonnerie allemande du temps de Lessing, il parle durement des «mystères profonds sous le voile séduisant desquels se cachaient ténèbres et mascarade!» (3), ce qui témoigne d'une singulière étroitesse, surprenante chez un libéral, qui, du moins, a compris que les adeptes de la Maçonnerie y cherchaient «une compensation à leur sujétion politique, l'aurore d'un libre avenir de l'humanité».

Nous possédons heureusement une monographie solide et bien informée sur la question : elle est due au meilleur biographe de Lessing, Heinrich Schneider, dans «Lessing. Zwölf biographische Studien», Berne 1951, VII : «Lessing und die Freimaurer» (pp. 166-177) ; mais des publications plus récentes permettent de compléter son exposé. La brochure de Paul Müller, parue en 1965 chez Paul Haupt à Berne, «Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte», a le mérite de montrer comment la philosophie maçonnique de Lessing a été reprise, approfondie et prolongée par les deux penseurs du pré-romantisme et du premier romantisme allemand ; mais elle est sommaire, assez scolaire, et il est évident à la première lecture que son auteur n'a, sur la maçonnerie du XVIII^e siècle, que des connaissances superficielles. Les notes d'Ion Contiades, dans son édition des dialogues lessingiens «pour Francs-Maçons» (4), «Ernst und Falk», sont plus approfondies, notamment en ce qui concerne les rapports du duc Ferdinand de Brunswick avec son bibliothécaire de Wolfenbüttel, et l'histoire confuse de la publication ; pour la place de la Maçonnerie dans la vie spirituelle de l'Allemagne d'alors, Contiades suit la thèse exposée par Koselleck dans «Kritik und Krise». Le remarquable néo-positiviste et spécialiste du XVIII^e allemand qu'est Karl S. Guthke a fait toute la lumière sur la

(3) «Die tiefsinnigen Mysterien, unter deren lockendem Schleier Finsternis und Mumenschanz lagen!» (*op. cit.* II, p. 424). Bien entendu, l'initié ne reçoit pas «la lumière» d'un «quelconque homme en tablier», mais, par l'intermédiaire de celui-ci, ou plus exactement de ceux-ci, de la Loge, qui, elle-même, représente la Maçonnerie universelle, en un sens aussi bien temporel que spatial.

(4) Il faut de prime abord prendre bien garde à ce sous-titre : «Gespräche für Freimaurer» : Lessing s'adresse essentiellement aux Maçons, particulièrement dans les deux derniers entretiens, les «ésotériques», IV et V, tandis que I-III ont un caractère «exotérique». Cf. G. E. Lessing. Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen J. G. Herders und Fr. Schlegels. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades. Sammlung Insel, Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1968.

question débattue d'un prétendu «sixième entretien» dans un article paru en 1966 dans «Zeitschrift für deutsche Philologie» et repris dans son ouvrage de 1975, «Literarisches Leben im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz», Francke Verlag, Berne et Munich (pp. 315-332) ⁽⁵⁾ ; comme toujours, les recherches de Guthke sur ce sujet se recommandent par leur sérieux et leur subtilité. Enfin, il existe un précis clair et solide de notre sujet dans l'ouvrage collectif «Lessing. Epoche-Werk-Wirkung», édité par Wilfried Barner et Gunter Grimm chez Beck, à Munich, en 1975, dans la série «Arbeitsbücher für den literaturgeschichtlichen Unterricht» : toute approche du problème devrait, pour commencer, s'y référer, ainsi qu'à l'article «Lessing» dans l'«Internationales Freimaurer-Lexikon» de Lennhoff et Posner, Vienne 1932. Mais la situation particulière et, en quelque mesure, on le verra, paradoxale de Lessing dans la Franc-Maçonnerie de son temps ne peut être comprise que si l'on consulte l'énorme et savant ouvrage posthume de René Le Forestier «La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles», publié par Antoine Faivre, Paris et Louvain, 1970.

Certes, Lessing a, dès sa première époque berlinoise (1748-1751) fréquenté des Francs-Maçons, dont son éditeur Christian Friedrich Voss et des acteurs ; mais il manifeste, à l'origine, fort peu de sympathie pour un Ordre dont le fameux «secret» suscite sa verve (comme, plus tard, celle de Casanova) ⁽⁶⁾ et inspire un «conte» («Märchen», écrit Lessing) dont le ton, le rythme, l'ironie légère et l'anticléricisme rappellent ceux de La Fontaine — en moins corsé. Il est de 1751 et intitulé «Das Geheimnis» ⁽⁷⁾. Le jeune et imbécile Hans — dont le nom désigne traditionnellement, en Allemagne, un sot — doit se confesser à un bon Père et, après quelques aveux sans conséquence, il reconnaît qu'il aurait encore quelque chose à dire, mais n'en a pas le droit. Le frocard le presse, le menace de châtiments ecclésiastiques, de sorte que Hans finit

⁽⁵⁾ J'ai rendu compte de cet ouvrage, en tous points digne d'éloges, dans «Les langues vivantes. De levende talen», publié par les germanistes de Liège, 1975.

⁽⁶⁾ *Mémoires*, chap. XXVIII. Casanova, mieux averti que Lessing, affirme qu'il y a bien un secret maçonnique, mais qu'il ne consiste pas dans les «mots, signes et atouchements», car on ne parvient à «deviner» ce secret qu'à force de fréquenter les loges, de réfléchir et de comparer. C'est, en somme, ce que conseillait le Franc-Maçon Ricault dans des vers fameux : «Pour le public, un Franc-maçon / Sera toujours un vrai problème / Qu'il ne saurait résoudre à fond / Qu'en devenant maçon lui-même».

⁽⁷⁾ Edition Bornmüller, Leipzig et Vienne s.d., vol I, p. 126/128.

par révéler «son secret» ; il s'agit d'un nid d'oiseau, mais pour rien au monde il n'en révélera l'emplacement, car Mathieu lui en a chipé dix l'an passé ; et le Père, dépité, de conclure : «Va, niais, un nid d'oiseau ne valait pas la peine / Que tu m'en parles, et que je t'interroge à ton sujet». Lessing tire la moralité de cette historiette assez fade, il faut bien l'avouer :

«Ich kenn ein drollig Volk, mit mir kennt es die Welt,
Das schon seit manchen Jahren
Die Neugier auf der Folter hält,
Und dennoch kann sie nichts erfahren ...
Wer kein Geheimnis hat, kann leicht den Mund verschliessen ...
Und wissen sie auch was, so kann mein Märchen lehren,
Dass oft Geheimnisse uns nichts Geheimes lehren,
Und man zuletzt wohl spricht : War das der Mühe wert,
Dass ihr es mir gesagt, und ich's von euch begehrt?» (*).

Pour préciser sa pensée, il ajoute en 1753 une note qui désigne ces «drôles de gens» : «Die Freimäurer» (orthographe alors courante). Devenu lui-même Maçon, il devait supprimer ce poème dans un réédition de ses poèmes. Il n'empêche que les doutes exprimés ici reparaissent, sous une autre forme, dans «Ernst und Falk», dont le sous-titre : «Gespräche für Freimäurer» souligne qu'il s'agit d'un examen critique et, à bien des égards, d'une mise en garde destinée aux Francs-Maçons, ou à ceux qui voudraient le devenir, puisque les trois premiers entretiens, les «exotériques», ont été publiés par l'auteur lui-même (les deux derniers en conséquence d'une indiscretion).

S'il s'est rapproché de l'Ordre, durant ses années de Hambourg (1767-70), ce fut sans doute en vertu de ses rapports avec Johann Joachim Christoph Bode (1720-1793) : on sait qu'ils avaient fondé une imprimerie qui périclita, ce qui n'empêcha pas les deux hommes de lettres de demeurer bons amis. Bode est un personnage-clé de cette époque et un singulier personnage, de petite extrace -- fils d'un soldat, ce qui signifie,

(*) «Je connais de drôles de gens, le monde les connaît comme moi, qui, depuis bien des années, mettent la curiosité à la torture, sans pourtant qu'il puisse rien apprendre ... Qui n'a pas de secret a beau jeu de fermer la bouche ... Et même s'ils savent quelque chose, mon conte peut apprendre que souvent, des secrets n'enseignent rien de secret et qu'on finit sans doute par dire : valait-il bien la peine que vous me le disiez, et que je vous le demande?». Lessing est jeune — vingt-deux ans : la rime de «lehren» avec «lehren» est une négligence qu'il ne se serait pas permise plus tard.

à l'époque : né au dernier échelon de la société — : il fut d'abord berger, puis hoboïste dans un régiment, puis journaliste, puis chargé d'affaires de la comtesse Bernstorff à Weimar. S'il est encore cité, c'est pour son rôle d'intermédiaire entre la littérature anglaise et l'Allemagne : il a traduit Sterne, le «Vicar of Wakefield» (l'un des *best-sellers* des années 1770, comme on le voit en lisant l'autobiographie de Goethe), «Tom Jones», mais aussi les essais de Montaigne (1768-1797) ; c'est par sa traduction de «A Sentimental Journey» (1768) que l'adjectif *empfindsam*, proposé par Lessing et repris par son ami, entra dans la langue allemande ⁽⁸⁾, où il devait faire une longue et illustre carrière. Lichtenberg, qui savait bien l'anglais, loue ses traductions : elles ont, dit-il, le mérite de charmer ceux-là même qui connaissent à fond la langue anglaise et ont lu l'original : en le retrouvant chez Bode, ils ressentent un plaisir renouvelé ; Lichtenberg, qui a d'ordinaire la dent dure, l'appelle «dieser vortreffliche Mann» ⁽⁹⁾. En outre, Bode était professeur de musique et compositeur de *lieder*. C'est l'un de ces actifs qui, partis de rien, sont parvenus aux titres et à l'influence — Bode a fini conseiller aulique — grâce à leur intelligence, à l'énergie dont ils ont fait preuve durant des années de «vache enragée», et aux appuis qu'ils ont su se ménager : Karl Philipp Moritz en reste l'exemple le plus connu. Or, la carrière de ces roturiers en ascendant passe presque toujours, en Allemagne, par les cercles maçonniques, où Bode a joué un rôle éminent, surtout, on le sait, au célèbre convent de Wilhelmsbad.

L'histoire maçonnique de Bode est désormais bien connue par l'ouvrage déjà cité de René Le Forestier ⁽¹⁰⁾ : elle est liée aux origines et avatars du système maçonnique de Hauts Grades qu'on appelle la Stricte Observance et qui, prétendant relever la tradition templière et en assumer la filiation spirituelle, fut le plus brillant et le plus répandu parmi tant de «Systèmes» rivaux du Saint-Empire.

Un convent tenu à Altenberg en Saxe-Weimar, 1764, avait vu le triomphe du baron von Hund, sa victoire sur l'imposteur Johnson et l'organisation de la Stricte Observance, ainsi nommée par opposition

⁽⁸⁾ Hermann Paul, «Deutsches Wörterbuch», 6^e éd., revue par Alfred Schirmer, Halle 1959, p. 154. L'adjectif est plus ancien, mais c'est cet emploi qui en fit le nom de tout une mode littéraire.

⁽⁹⁾ G. Chr. Lichtenberg, «Gesammelte Werke», éd. Wilhelm Grenzmann, Francfort 1949, vol. II, p. 132-133.

⁽¹⁰⁾ Voir «Bode» à l'index, p. 1053.

avec la maçonnerie «bleue» des trois premiers degrés, dite «Late Observance». Hund devenait grand-maître de la VII^e province templière, et le convent élu, pour «missionnaire» du nouveau système, un maçon berlinois fort remuant, Schubart, ancien Député-Maître de la fameuse loge-mère de Prusse, «Aux Trois Globes», dans laquelle devait s'illustrer l'ami le plus fidèle de Lessing, le libraire, éditeur, publiciste et auteur Friedrich Nicolai (1733-1811) ⁽¹¹⁾. Bon organisateur et esprit pratique, Schubart fut chargé d'inspecter et d'administrer les Loges templières ; il fit des conversions importantes, dont l'une mérite d'être retenue, car elle jouera un rôle dans la vie de Lessing : celle d'un chirurgien militaire, membre des «Trois Globes», Zinnendorf. En outre, Schubart «rectifia» des Loges d'Allemagne du Nord, c'est-à-dire qu'il les amena à adopter l'obédience, le rituel et les buts de la Stricte Observance, en les détachant des Loges provinciales anglaises rattachées à la Grande Loge Unie de Londres : ainsi à Hambourg, où une loge avait reçu une patente de Londres dès 1737 : ce fut dans cette ville, la plus «maçonnique» d'Allemagne, que le prince-héritier Frédéric de Prusse fut initié le 14 août 1738. Il s'agit donc, en gros, dans cette année 1764, de la création d'une maçonnerie allemande de caractère occultiste, ésotérique et aristocratique, fortement hiérarchisée et qui, en principe, n'admettait aux degrés supérieurs que des nobles, bien qu'on ait fait des exceptions pour des roturiers méritants. L'un de ceux-ci fut précisément Bode, admis dans un Chapitre templier sous le nom d'*Eques a Lilio convallium*, «Chevalier du Muguet». Schubart «rectifia» des loges à Copenhague, Brunswick, Leipzig et Dresde, si bien qu'au début de 1766, la VII^e province templière comptait déjà vingt-cinq loges dans l'Allemagne du Nord, notamment le duché de Brunswick, et au Danemark.

Lessing a dû connaître la pensée maçonnique par Bode, qui avait traduit de l'anglais des écrits sur le sujet. Dans ses mémoires, parus sept

(11) Nicolai a exercé, jusqu'aux origines du romantisme berlinois, une sorte de dictature intellectuelle qu'il devait à ses revues, à son œuvre d'auteur, à sa combativité ; c'est, dit justement le «Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie» publié par D. Ligou (1976, vol. II, p. 909), «le maçon «aufklärer» modèle». Cf. également le dictionnaire maçonnique de Lennhoff et Posner, col. 1112-1113. Les polémiques entre Nicolai et Goethe, qui l'a ridiculisé, après la parodie de «Werther» par le rationaliste berlinois, lui ont nui dans l'esprit du temps et de la postérité ; selon nous, Nicolai valait beaucoup mieux que sa réputation et n'avait pas tellement tort de «renifler», comme dit Goethe, des infiltrations crypto-catholiques dans les Hauts Grades et notamment dans le rite «Klerikat» de Starck.

ans après la mort de Lessing, Bode rapporte que les deux amis eurent des entretiens sur la Franc-Maçonnerie, que Lessing lui demanda l'entrée de sa loge «Absalon», à l'Orient de Hambourg, et que Bode crut devoir la lui refuser, à cause de l'âge de Lessing (une quarantaine d'années!), de son caractère impatient et de la lenteur des progrès dans le système de la Stricte Observance. Erich Schmidt croyait encore à cette explication ; en fait, la raison était tout autre, et si Bode ne la publia pas, ce fut sans doute par discrétion. En effet, les différends au sein de la loge rectifiée «Absalon» avaient été si loin que les travaux étaient interrompus depuis le milieu de 1767 (Lessing s'installe à Hambourg en janvier 1767!), de sorte qu'il était impossible d'y procéder à des initiations : Bode ne pouvait, bien entendu, révéler cet état de choses au «profane» Lessing, et a donc eu recours à un prétexte ; en réalité, les «promotions» au sein du Système rectifié étaient en général lentes, mais les Maçons éminents — et Lessing n'était plus un débutant en 1767! — en franchissaient rapidement les degrés. Bode ajoute, et cette fois avec raison, que Lessing fut initié quelques années plus tard par un autre «Maître en chaire» (Vénérable) d'un autre système dans la même ville — à Hambourg. Et que, dès lors, donc en 1767, Lessing avait formé le projet d'écrire un petit traité sur le secret de la Maçonnerie, qu'il «connaissait sans être initié» : donc, l'idée-mère d'«Ernst und Falk» remonterait à 1767.

On en resta là, provisoirement, mais Lessing, bibliothécaire à Wolfenbüttel, où il s'installe le 4 mai 1770, reprend son projet vers la fin de cette année ou au début de 1771. Le milieu du Duché était maçonnique au possible : Schneider n'avait encore, sur ce point, que des connaissances imprécises et formulait des hypothèses prudentes que Le Forestier permet de confirmer.

La situation de la Stricte Observance, en 1770, était brillante dans le Nord de l'Allemagne : elle avait à sa tête, écrit Le Forestier, «un prince illustre dans le monde profane» et «comptait parmi ses protecteurs déclarés et assermentés deux princes régnants et ses Chevaliers étaient pour la plupart des membres de la plus haute noblesse ou titulaires de charges et emplois importants dans la société civile». Toute la famille ducale avait adhéré au Système templier : le duc régnant, Carl, avait d'autorité fermé les trois loges du duché de Brunswick-Lunebourg-Wolfenbüttel, qui se chamaillaient, et avait chargé le conseiller Liebeherr d'installer deux Loges, l'une travaillant en allemand et l'autre en français — cas répandu dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle, où le français reste «le langage des cours». L'installation de ces deux Loges date d'oc-

tobre 1770, l'année même où Lessing arrive à Wolfenbüttel, celle aussi où le duc-régnant, ses fils et le duc-cadet Ferdinand⁽¹²⁾ adhèrent à la Stricte Observance ; il reçut le nom d'*Eques a Victoria*, en hommage à ses victoires dans l'armée de son beau-frère Frédéric II. En 1772, il devint «Magnus Superior Ordinis per Germaniam inferiorem», ou, comme le dit féroce Herder, Maçon rationaliste, le Grand-prêtre de son néant. Or, la Stricte Observance se trouvait alors concurrente du rite de Zinnendorf, celui précisément auquel devait se faire initier Lessing, qui probablement ignorait tout de ces luttes, bien qu'il fût au courant, cela va de soi, de l'appartenance de ses patrons et protecteurs ducaux. Le rite de Zinnendorf ou «johannite» jouit toujours, selon Serge Hutin, «d'un grand prestige chez les Maçons allemands»⁽¹³⁾.

Ce Zinnendorf, né à Halle en 1731, de son vrai nom Johann Wilhelm Ellenberg, était docteur en médecine et dirigeait le service de santé de l'armée prussienne ; il avait été membre du chapitre de Halle du Système de Clermont, introduit en Prusse, au cours de la Guerre de Sept Ans, par un officier français prisonnier, et qui fut le plus ancien rite de Hauts Grades en Allemagne, où il fut pratiqué entre 1758 et 1764. Après l'échec du Système de Clermont, dû à diverses impostures et escroqueries, Zinnendorf, déçu, s'était mis en quête de la vraie Maçonnerie, comme tant de ses contemporains français et allemands, qu'on voit passer de Système en Système et de déboires en désillusions. Zinnendorf avait cherché la Vraie Lumière en Suède, où il existait depuis 1759 un Grand Chapitre de tendances occultistes et mystiques, d'inspiration rosicrucienne, bien qu'il adoptât la légende templière, lui aussi ; il réprouvait bien l'alchimie et certaines sciences occultes, mais prétendait avoir hérité des Templiers une méthode «théurgique» : elle permettait à

(12) Selon Nancy Mitford («Frederick the Great», Harmondsworth 1972, p. 124), le duc Ferdinand était le meilleur général de Frédéric. Ce prince intelligent, fastueux et passablement noceur est bien connu en France par le «manifeste de Brunswick», texte imbécile, rédigé par l'émigré de Linon, qui fut l'une des causes du 10 août 1792. Brunswick est donc — à soixante-et-onze ans, et l'année de sa mort — le «vaincu» de Valmy, pour autant qu'on puisse parler d'une défaite prussienne, à laquelle on n'a pas manqué de chercher des explications maçonniques, alors que l'état sanitaire de l'armée prussienne, la supériorité de l'artillerie française, la position choisie par Dumouriez et Kellermann, leur énergie, et *last but not least* le peu d'empressement des Prussiens à tirer les marrons du feu pour leurs «alliés» autrichiens expliquent à suffisance la mollesse de leur attaque.

(13) Serge Hutin, «Les Francs-Maçons», Paris s.d. (1968), p. 137.

ses adeptes d'entrer en communication directe avec les Esprits, voire avec Dieu. Svedenborg, qui n'a jamais été maçon, a fort influencé l'esprit piétiste, ésotérique et assez trouble de cette maçonnerie scandinave, qui, selon Le Forestier, prétendait «représenter un christianisme d'essence toute particulière» : elle se référait à des traditions occultes, remontant à Saint Jean et à Saint André, et le but secret de ce rite suédois semble avoir été d'obtenir des «manifestations» concrètes de la présence du Christ et des deux apôtres qu'il avait adoptés pour patrons ; à cet égard, il est apparenté à l'étrange «école du Nord» de Copenhague, qui a tant attiré Lavater, dont le frère, le Dr. Diethelm, était Maçon de haut rang à Zürich (14).

N'ayant pu payer les prix élevés qu'exigeaient les Suédois pour leurs «cahiers de grade», Zinnendorf s'était tourné vers la Stricte Observance, où le baron von Hund l'avait en personne armé *Eques a Lapide Nigra* en octobre 1764, ce qui n'avait pas empêché Zinnendorf, dûment mandaté par von Hund, de poursuivre sa correspondance avec le Grand Chapitre de Suède. Malheureusement, Zinnendorf n'avait pas tardé à se brouiller avec la Stricte Observance, et cette querelle devait avoir pour Lessing des suites fâcheuses. On reprochait au Prussien son autoritarisme, de tenir négligemment ses comptes, et d'utiliser les sommes importantes mises à sa disposition par l'Observance pour financer en Suède, à son bénéfice personnel, un commerce fort profane de vins et de quincaillerie ; en outre, il provoqua l'ire du Conseil Provincial de la VII^e province templière en lui apprenant que le Grand Chapitre suédois contestait l'authenticité du Rite templier d'Allemagne. Tant qu'à la fin, ce Conseil chargea Schubart et Bode de vérifier les «comptes fantastiques» de Zinnendorf, auquel on finit par délivrer un quitus de complaisance, afin d'éviter le scandale — mais Zinnendorf fut démis de ses charges et, en mai 1767, exclu de la Stricte Observance.

Furieux, Zinnendorf, qui avait fini par obtenir des Suédois les cahiers convoités, décida de les utiliser pour fonder un système rival de la Stricte Observance et semblable, aux noms près : il faisait remonter la Maçonnerie aux patriarches, à Noé et à Salomon, à Moïse aussi — au XVIII^e siècle, c'est une banalité : Salomon devait à la pratique de l'Art Royal ses

(14) Sur toute cette agitation spirituelle, qui tient une place énorme dans la préparation du romantisme, voir le bon résumé d'Emile G. M. Léonard dans son «Histoire générale du protestantisme», vol. III, Paris 1964, p. 139-143.

immenses richesses ; le «secret» en était finalement passé aux Templiers et, selon un «mystère» commun à bien des Systèmes, quelques Frères Templiers avaient échappé à la catastrophe de 1314 en se réfugiant en Auvergne (d'où le nom de Chapitre de Clermont), puis en Ecosse, puis avaient implanté leurs connaissances ésotériques en Suède et en Orient ; le grade ultime, Grand Architecte, comportait la pratique des sciences occultes, et notamment la chrysopée, appât constant dans les Hauts Grades allemands, surtout pour des princes constamment impécunieux. Le remuant Zinnendorf parvint à détacher de la Stricte Observance une série de loges, qu'il réorganisa sous sa direction, et notamment à «noyauter» deux loges de Hambourg, le Globe d'Or et les Roses d'Or, en 1770 : or, ce fut dans ce dernier atelier que Lessing reçut une initiation, comme nous le verrons, bien douteuse. Enfin, le 27 décembre 1770, fête de la Saint-Jean d'hiver, Zinnendorf ouvrit la «Respectable Grande Loge Nationale des Francs-Maçons d'Allemagne», qui se prétendait souveraine et exclusive pour tous les pays de langue allemande, et qui comprenait sept loges existantes, quatre loges l'ayant rejointe peu après : elle obtint la reconnaissance de la Grande Loge Unie de Londres (celle-ci n'aurait-elle pas tenté par ce biais de remettre la main sur la Maçonnerie allemande?) comme seule puissance régulière en Allemagne — du moins jusqu'en 1788.

On peut alors se demander si les difficultés que rencontra Lessing auprès du Duc Ferdinand ne viennent pas en partie de ce que son bibliothécaire de Wolfenbüttel relevait d'un Système mortellement brouillé avec la Stricte Observance, que patronait notoirement la maison ducale. Le Duc, nous le verrons, savait à quoi s'en tenir ; quant à Lessing, on sait que dans les dialogues «ésotériques» (IV et V), il traite de la légende templière et de la survie de l'Ordre du Temple dans la Maçonnerie, prétention commune au rite de Zinnendorf et à la Stricte Observance, et transformé par celle-ci en filiation purement spirituelle au convent de Wilhelmsbad, dans l'été 1782, quelque dix-huit mois après la mort de Lessing. Tel est, en gros, le «panier de crabes» dans lequel tombait, du fait de son initiation, le bibliothécaire de Wolfenbüttel, et c'est à ces querelles que prétendent remédier ses «dialogues pour Francs-Maçons», en plaçant la Franc-Maçonnerie sur une base intellectuelle simple, universelle, conforme à la raison et nettoyée des légendes fumeuses qui constituaient le «secret» des systèmes de Hauts Grades, tout en adoptant une : la persistance d'une *masonei* de Templiers, à Londres, dont Christopher Wren aurait été membre et qu'il aurait transformée en

masonry ; rien de moins, mais rien de plus, et il qualifie en bloc le reste des légendes templières de «Kinderei».

C'est en rapport avec cette tendance qu'il faut comprendre la curieuse tentative de Lessing pour prouver que la Maçonnerie est «*massony*, et non *masonry*», et ses recherches dans les riches fonds de la bibliothèque de Wolfenbüttel, qui reste, de nos jours encore, la mieux pourvue de l'Allemagne quant aux xvii^e et xviii^e siècles. Au fond, les «Dialogues pour Francs-Maçons» répondent à une question qui préoccupait nombre de bons esprits, et que le lieutenant-colonel Chappes de la Henrière, délégué des Préfectures de Metz et de Nancy (V^e province templière) au Convent de Wilhelmsbad, devait poser *de plano* : «Que sommes-nous et depuis quand existons-nous?» (15). Les trois premiers dialogues de Lessing répondent à la première, les deux derniers à la seconde question.

Le cinquième dialogue, le plus ésotérique, reprend bien la légende généalogique commune à la plupart des Obédiences de Hauts-Grades : selon Lessing, une «*masonei*» de Templiers (désignés par ***) aurait échappé à la destruction de l'Ordre en 1314 et se «serait maintenue à Londres» jusqu'à la fin du xviii^e siècle ; elle aurait eu son «Temple», dont un quartier du vieux Londres a gardé le nom, à proximité des chantiers de Saint-Paul, et Christopher Wren, l'architecte de cette cathédrale, en aurait été membre et l'aurait, pour finir, rendue exotérique en l'ouvrant largement, mais en la dissimulant sous les symboles de l'art du maçon — donc, la Maçonnerie, sous sa forme «moderne», serait une modification toute récente (moins de cent ans, à l'époque où écrit Lessing) de ce qui, à l'origine, n'était qu'une société secrète de Templiers : autrement dit, Lessing reprend bien la théorie de la filiation de l'Ordre du Temple à la Maçonnerie, mais l'interprète comme un gauchissement, une modification, une traduction exotérique de «quelques principes» — fil bien tenu : «So dachte Wren, und die Freimaurerei ward».

Thèse fausse, bien entendu, et déjà réfutée rationnellement par Friedrich Nicolai en 1782 (16) — Nicolai, pour sa part, cherchait les

(15) Le Forestier, *op. cit.*, p. 658. Chappes de la Henrière était un «hermétiste», adversaire de tout mysticisme : convaincu de l'existence des Supérieurs Inconnus et des connaissances hermétiques des Templiers et de la «vraie» Maçonnerie, il se heurta à Willermoz et à l'Ecole de Lyon ; quant aux Allemands, ils soupçonnèrent les Français des deux tendances d'être «manipulés» par les Jésuites — soupçon cher à Nicolai. Plus que le heurt de deux pays, il y a là, peut-être, celui de deux origines religieuses : les Maçons allemands, protestants, se méfient des Français «papistes».

(16) Cf. l'éd. citée d'Ion Contiades, note 87.

ancêtres des Maçons du côté des Rose-Croix. Lessing fondait son hypothèse sur l'étymologie, en citant le bas-allemand *Maskopie* (en fait, *Maskopei*, qui se trouve dans les lettres de Caroline Michaëlis, de Göttingen, à la fin du siècle, et signifie «compagnie», tout comme le néerlandais *maatschapij*) ; selon lui, la fondation de la Maçonnerie remonte à la construction de Saint-Paul, 1673-1711. En réalité, l'allemand «massonei, massenie, messenei» n'a rien à voir avec le «maskopei» bas-allemand et est un emprunt médiéval au français «mesnie», comme dans «la mesnie Hellequin» du «Jeu de la Feuillée» ; Lessing écrit avant que l'étude de l'étymologie ne prît un caractère scientifique ; sinon, il se serait heurté à l'impossibilité de passer de «massony» à «masonry». Wren a bien été Maçon, mais son admission dans la «Fraternité des Maçons acceptés» (qui, donc, lui préexiste!) date du 18 mai 1691 ; et il existe des documents qui prouvent, et la présence de la Maçonnerie «spéculative» bien avant 1673, et sa connexion, parfaitement connue et démontrée, avec les loges de maçons «opératifs». D'ailleurs, Lessing présente cette explication à titre de tradition historique (mais, rétorquait Nicolai, comment admettre qu'une branche du Temple ait pu survivre trois siècles et demi à Londres sans laisser aucune trace?), appuyée toutefois sur «des critères internes de vérité», auxquels il attribue plus d'importance qu'aux légendes invoquées par les Systèmes ; enfin, il est très dur envers les Constitutions d'Anderson, qu'il a connues sous leur forme de 1767, rééditées par «le frère John Entick» : il les qualifie de «sol fangeux», «jonglerie» et, en anglais, de «forgery», donc de «faux» pur et simple. Il rejette ainsi les origines bibliques et plus que lointaines de la Maçonnerie alléguées par le texte de 1767 : Noé, Moïse, Salomon. Or, Lessing prenait ainsi position, et avec quelle aigreur ! contre un ouvrage dont ses notes montrent qu'il savait que la Grande Loge de Londres l'a «recommandé, seul, pour l'usage des Loges» (17).

Revenons de cette extrême confusion à Wolfenbüttel et à l'an 1770. Lessing, nous l'avons dit, découvrit à la Bibliothèque ducale une série d'ouvrages maçonniques et, dès 1771-1772, il ébauche un article, plus spécialisé que «Ernst und Falk», où il expose la théorie reprise dans le V^e dialogue : c'est donc par cette question, alors cruciale, de la filiation templière qu'ont été induites les réflexions de Lessing sur la Maçonnerie.

Si Lessing, guère plus d'un an après son installation à Wolfenbüttel,

(17) Karl S. Guthke, *op. cit.*, p. 322.

cherche une fois de plus la fraternité des Loges, c'est aussi, comme l'ont bien vu ses biographes, qu'il se trouvait très seul à Wolfenbüttel : dure épreuve pour un homme qui, toute sa vie, a cherché la compagnie d'amis, de camarades, d'esprits auxquels éprouver le sien. Une visite de Wolfenbüttel, telle que j'ai eu le plaisir de la faire avec mes étudiants au printemps de 1974, permet de mesurer son esseulement. La petite ville, intacte, exquise, à peine changée, en son cœur, depuis 1770, est vide — et doit à cette déchéance sa survie. La capitale du Duché avait été transférée, en 1754, à Brunswick, qui se trouve à douze kilomètres ; Wolfenbüttel possède des bâtiments imposants, un immense château, un Arsenal majestueux, une bizarre porte ancienne transformée en temple protestant vers 1700-1720, des centaines de maisons à colombages peints ⁽¹⁸⁾ — mais au temps de Lessing, c'était une bourgade de 6.000 habitants, dont les bâtiments publics, guère entretenus, se lézardaient. Lessing y avait trouvé, pour la première fois de son existence errante, une situation stable, conforme à ses goûts, pas trop mal payée — et l'ennui d'une existence morne. Rien de surprenant dans son dessein de chercher une compagnie d'hommes «éclairés» et ces échanges intellectuels sans lesquels il ne pouvait vivre.

Le 31 août 1771, Lessing se rendait à Hambourg, emportant avec lui le manuscrit ou l'ébauche de cet article. Il s'adressa une fois de plus à Bode, lui communiqua son texte, demanda l'entrée de sa loge, que Bode ne put que lui refuser, pour les raisons déjà connues, et, mieux informé apparemment que son ami, il lui déconseilla de publier son essai. Mais Lessing tint bon : il était obstiné de sa nature, la Maçonnerie piquait sa curiosité et bien qu'il crût avoir déjà percé à jour nombre de ses «secrets» (et c'est aussi l'avis de Bode), il estimait à juste titre que seul un Maçon pouvait entièrement les connaître ; enfin, trait surprenant, il rêvait déjà de créer une loge à Wolfenbüttel, ce qui eût mis fin à son isolement, mais

⁽¹⁸⁾ La bibliothèque dont Lessing (et Leibnitz avant lui) a été le directeur n'existe plus : elle était, en partie, de colombage et a fait place à un bâtiment sinistrement «wilhelminien», 1882-1887. Mais les collections valent encore un voyage. La maison de Lessing, modeste, mais jolie et confortable, a été transformée en musée lessingien. C'est là qu'ont été rédigés «Ernst und Falk», «Die Erziehung des Menschengeschlechtes», «Nathan der Weise», et elle mérite donc la visite des amis de la Raison et de l'humanité (plus que la *Goethehaus* de Francfort, trop «reconstruite» et perdue dans un désert de béton, de verre et de métal, tandis que la maison de Lessing, à Wolfenbüttel, a gardé son cadre ancien).

supposait qu'il aurait reçu au moins les trois degrés «symboliques» ; en outre, comme le remarque Schneider, il concevait alors la Maçonnerie comme une communauté de croyance, une *Glaubensgemeinschaft*, appelée à reprendre l'œuvre de la Réforme, puisque celle-ci, selon Lessing, s'est sclérosée dans l'idolâtrie de la lettre et du dogme, position qui, comme on le sait, devait orienter sa polémique contre le pasteur Goeze, quelques années après : Lessing y fait appel à Luther contre les luthériens orthodoxes. Détaché de l'Eglise luthérienne, souffrant de son isolement dans la petite ville bas-saxonne, Lessing a dû chercher dans l'Ordre maçonnique une société plus libre que les Eglises, plus ouverte au devenir, vouée à la quête de la vérité et non à sa possession : la réalité devait cruellement le décevoir.

Schneider tient la loge où Lessing fut initié, «Aux trois Roses d'or», pour une *Winkelloge*, une «loge sauvage», dirait-on en français, qui travaille solitairement et sans avoir reçu de patente d'une obédience. Après l'échec de la Stricte Observance à Hambourg, où le caractère aristocratique de cette obédience avait déplu, il subsistait dans la république hanséatique nombre de ces loges «sauvages». A quoi on peut répliquer que la loge «Aux trois Roses d'or» était, en fait, rattachée depuis 1770 à une certaine obédience, celle de Zinnendorf, reconnue par la Grande Loge Unie de Londres, et donc tout à fait régulière.

Elle avait pour fondateur et Maître en chaire ⁽¹⁹⁾ un ancien capitaine prussien, von Rosenberg, dont Le Forestier ne dit rien — personnalité équivoque, comme il en est tant dans la Maçonnerie d'avant la Révolution, mais qui ne manquait en tout cas ni d'intelligence, ni d'entregent. Peut-être connaissait-il Lessing par le séjour de celui-ci à Hambourg, en 1767-1770 ; plus probablement, le philosophe lui fut présenté par deux de ses amis hambourgeois, l'un et l'autre Maçons aux «Trois Roses», l'illustre acteur Konrad Ekhof et le Directeur de la Monnaie, Otto Heinrich Knorre. Quoi qu'il en soit, Rosenberg, calculant le prestige que la «Grande Loge Nationale d'Allemagne» tirerait d'une recrue aussi fameuse, à un moment où elle cherche à «noyauter» les loges, en opposition avec la Stricte Observance — Rosenberg écrit à Zinnendorf, dès le 7 septembre, qu'il aura bientôt pour Frère «notre très

(19) On sait que le «vénéralat» était souvent, dans la Maçonnerie d'Ancien régime, a vie et inamovible ; le Vénérable était, en quelque sorte, «propriétaire» de sa loge, comme le colonel de son régiment, principe entaché d'inconvénients multiples.

célèbre Lessing», et revient le lendemain sur la question, pour parler d'un manuscrit que Lessing a fait lire «à quelqu'un» (Bode?), et qui s'intituleraient : «Le véritable ordre des Francs-Maçons, déduit des documents les plus anciens et démontré de manière probante». Rosenberg s'efforce de «mettre la main dessus», a promis à Lessing de le recevoir gratuitement (entendons : sans avoir à payer les frais d'initiation) et suggère à son Supérieur d'écrire personnellement à Lessing, par l'intermédiaire de Rosenberg, car Lessing doit passer encore une ou deux semaines à Hambourg.

De fait, Lessing partit le 17 septembre pour Berlin en compagnie de Knorre et de sa femme, Knorre étant chargé par Rosenberg de voir Zinnendorf et de régler avec lui la question de l'initiation de Lessing ; Zinnendorf lui délégua sa représentation pour cette cérémonie, si elle devait avoir lieu. Les conditions, proposées par Rosenberg, étaient mirifiques et prouvent assez la hâte qu'on avait, aux «Trois Roses», de s'assurer un pareil allié. On lui promettait de lui conférer en une seule «tenue» les trois degrés de la Maçonnerie bleue, privilège des plus rares et qui n'était guère accordé qu'à des souverains⁽²⁰⁾.

L'initiation, si l'on peut employer ce terme, eut enfin lieu le soir du 14 octobre 1771, dans la maison de Rosenberg à Hambourg, en présence de Knorre, commis par Zinnendorf à le représenter, et comme l'ont bien vu Lennhoff et Posner, puis Schneider, dans des conditions tout à fait irrégulières. Sauf erreur, il faut, pour être reconnu comme Maçon, avoir été reçu rituellement dans une loge «juste et parfaite», qui doit comprendre au moins sept membres, dont cinq Maîtres. Or, l'initiation a eu lieu en privé, ni les deux Surveillants de la Loge, ni aucun des «Officiers dignitaires» n'avaient été prévenus ; ni non plus les membres des «Trois Roses d'or» ; et enfin, il est évident que les trois rituels, longs et complexes, de l'initiation aux trois degrés «symboliques» n'ont pu être exécutés. J'imagine que Knorre, muni des pouvoirs de Zinnendorf, et Rosenberg confèrent les trois premiers degrés à Lessing «par communication», procédé insolite, pour ne pas dire scandaleux. Lessing ne fut même pas inscrit au tableau de la Loge, et, dit Schneider, ce fut le

⁽²⁰⁾ Un «avancement» rapide dans la Maçonnerie n'est pas exceptionnel à l'époque, remarque Jacques Chailley («La Flûte enchantée, opéra maçonnique», Paris 1968, p. 75) : ainsi, Mozart, initié le 14 décembre 1784, sera reçu compagnon avant le 26 mars 1785, puis maître dès le 22 avril. Mais Goethe lui-même, par exemple, a dû se plier aux délais normaux : un an entre chaque grade.

successeur de Rosenberg, le Dr. Mummsen, qui s'en chargea bien plus tard ; le même auteur note que ce nouveau Maître en chaire devait recevoir aux «Trois Roses d'or», en 1774, des écrivains célèbres, les deux frères Stolberg, Matthias Claudius, Johann Heinrich Voss. On se contenta de remettre à Lessing, le lendemain, sa «carte d'identité» maçonnique, le *Logenpass*, signée par Rosenberg, les deux Surveillants et le Frère Secrétaire, ces derniers tardivement «mis dans le coup».

Une initiation aussi incomplète, voire stupéfiante, a sans aucun doute déçu Lessing, et Bode a transmis le souvenir de cette déconvenue ⁽²¹⁾ : juste après la réception, Rosenberg demanda à Lessing : «Eh bien ? Vous voyez bien que je vous disais la vérité ? Vous n'avez rien trouvé contre la religion et l'Etat?», à quoi Lessing aurait répliqué : «Ha ! Je voudrais bien avoir trouvé quelque chose de ce genre : je l'aurais préféré!». Comme Bode appartenait à un Système rival, on peut, si l'on veut, mettre sa parole en doute, mais la réflexion qu'il attribue à Lessing est bien dans la manière de cet esprit brusque, franc et libre, et la suite des événements montre assez que la première rencontre de Lessing avec la Franc-Maçonnerie, sous de pareils auspices, a été négative : on le comprend du reste.

Il y eut pire : Rosenberg, frétilant de satisfaction, s'empressa d'annoncer à Zinnendorf dès le 15 octobre l'entrée de Lessing dans l'Ordre en présence du Frère Knorre, «bien que j'eusse voulu procéder à une réception publique, mais parce qu'il avait des raisons particulières de la tenir secrète, du moins un certain temps, en considération des souverains de Brunswick». (Rosenberg veut dire que ceux-ci, très haut placés dans la Stricte Observance, ne doivent pas apprendre que leur bibliothécaire a adhéré à une Obédience rivale). «Il m'enverra son article» (l'esquisse dont est issu «Ernst und Falk») «dès son arrivée à Brunswick, et insiste néanmoins sur ce qu'il est bien instruit du fond de la chose. Comme il sait désormais qu'à Brunswick, ils ne possèdent rien de réel, il m'a encore dit ce matin que c'était son affaire que de mettre en pièces de telles erreurs et de les écraser entièrement. On n'a, dit-il, qu'à le laisser faire. Il va créer à Wolfenbüttel une loge à sa manière et veut en être Maître» (Maître en chaire, bien entendu), «quant au reste, la suite montrera ce qu'il en est». Et Rosenberg de prier son Supérieur d'écrire personnellement à Lessing, doit il prévoit déjà qu'il tentera d'obtenir les Hauts

(21) Cf. Biedermann, «Lessings Gespräche», Berlin 1924, n° 193 (p. 147).

Grades du rite johannite : «Il y avait quelque temps que Bode lui courait après, mais il n'a rien pu faire».

Cette lettre est, selon moi, un tissu de gasconnades destinées à «dorer la pilule» à Zinnendorf, à lui faire fermer les yeux sur les irrégularités de l'initiation, à mettre en valeur le zèle de Rosenberg et à impressionner son supérieur. Rosenberg se contredit, lorsqu'il montre d'une part Lessing désireux d'exclure toute «publicité» de sa réception dans le rite johannite, et, de l'autre, prêt à pourfendre la Stricte Observance dans son antre même, à Wolfenbüttel, c'est-à-dire à quelques lieues de Brunswick. Si Lessing a craint que son initiation ne fût connue en haut lieu, comment aurait-il pu *a fortiori* imaginer que la fondation d'une loge «johannite» à Wolfenbüttel passerait inaperçue? Le récit de Rosenberg ne tient pas debout. Nous savons que Bode n'a pas «couru après» Lessing, mais que c'est celui-ci dont Bode a dû, à deux reprises, décliner la demande. Si Lessing était persuadé, comme le voudrait son Vénérable, que la Stricte Observance n'avait rien à offrir de substantiel, que pouvait-il penser du rite de Zinnendorf? Pour lui donner les trois grades «par communication», on a dû nécessairement lui raconter les légendes constitutives du rite : qu'a pu en penser Lessing, esprit critique s'il en fut, lors même que cette hypercritique l'égarait et lui fait méconnaître la préhistoire de la maçonnerie — cette Maçonnerie spéculative qu'il fait remonter, non à Noé ou à Salomon, mais à Christopher Wren, donc à environ 1675? Enfin, s'il avait l'intention d'acquérir les Hauts Grades du rite de Zinnendorf, le moins qu'on puisse dire est qu'il ne l'a jamais manifestée, pas plus qu'il n'a tenté de fonder à Wolfenbüttel une loge johannite : sa position le lui interdisait.

Zinnendorf, nullement dupe, répondit de manière fort sèche à Rosenberg dès le 19 octobre, c'est-à-dire par retour du courrier. Il se méfie des fantaisies intellectuelles de Lessing, à qui il écrit effectivement sous le couvert de son pli à Rosenberg. Il rappelle discrètement à l'ordre le Vénérable des «Trois Roses d'or», en le priant d'instruire Lessing de tout le nécessaire, conformément aux statuts, et surtout d'envoyer d'urgence à Berlin «l'écrit que le bon Frère Lessing veut publier au sujet de l'Ordre». De fait, selon les règlements maçonniques du temps, Lessing, une fois admis dans l'Obéissance, ne pouvait en effet rien publier sur le sujet sans le *placet* de ses supérieurs maçonniques, autorisation que Lessing n'avait, semble-t-il, nullement l'intention de solliciter.

Quant à la lettre de Zinnendorf à Lessing, publiée dès 1801, c'est un curieux et mémorable document. L'original en est conservé à la Grande

Loge Nationale de Berlin, et le texte exact, imprimé seulement en 1932, est reproduit par Schneider. Cette missive est, en apparence courtoise, en fait autoritaire : Lennhoff et Posner vont plus loin et écrivent « monstreuse ». Zinnendorf met d'abord Lessing en garde contre « l'illusion que votre pénétration d'esprit vous a déjà découvert, comme en un seul regard, soit maintenant, soit avant que le bandeau ne fût tombé de vos yeux, tout ce que la sagesse, la beauté et la force y ont réuni en un seul point ». La sagesse, la force et la beauté, pour leur rendre leur ordre traditionnel, sont les trois principes fondamentaux de la Maçonnerie, tels qu'ils sont expressément mentionnés dans les deux derniers vers de la « Flûte enchantée », ou représentés symboliquement par le roi d'or, le roi d'argent et le roi de bronze dans le « Märchen » de Goethe. Herder les remplacera par le « triangle sacré » de la poésie, de la philosophie et de l'histoire, en lequel on reconnaît les trois principes, spiritualisés : la philosophie correspond à la sagesse, l'histoire, c'est-à-dire, selon la vue de Herder, un dynamisme de l'évolution humaine, un jeu de forces et de contre-forces, à la « force », et la poésie à la beauté.

Zinnendorf dit à Lessing ce qu'il attend de lui « dans les contrées de votre destination actuelle », et suit le fameux passage : « Cherchez tout d'abord, je vous prie, à y devenir ce que Socrate était jadis pour les Athéniens ; mais, pour éviter le funeste destin qui a malheureusement abrégé ses jours, il faut que vous ne dépassiez pas les cercles que la Franc-Maçonnerie vous trace à chaque occasion, et que vous vous souveniez à chaque instant que nous ne parlons de la Franc-Maçonnerie que toutes portes closes, même avec des frères qui ont les mêmes connaissances que nous ⁽²²⁾, et que nous ne pouvons jamais accomplir autrement les travaux qui nous y sont confiés. J'attends sur ce point, d'après les nouvelles qui m'ont été communiquées par le Frère Rosenberg, votre déclaration plus précise, qui me sera agréable, ainsi que l'écrit que, paraît-il, vous auriez eu, bien à tort, l'idée de diffuser par la presse avant votre entrée dans l'Ordre », etc.

Le couple Ludendorff avait voulu trouver dans cette lettre une menace précise, celle de faire boire à Lessing quelque poison, s'il n'observait pas la discipline maçonnique du secret ; comme Mozart et Schiller, Lessing aurait été « exécuté » pour avoir trahi les mystères de l'ordre. Comme le remarque Schneider : aucun historien sérieux n'a jamais pris en considération cette fable, et les termes de Zinnendorf s'expliquent d'eux-

(22) Ce qui signifie évidemment : du même degré.

mêmes, si l'on songe que Lessing dépendait immédiatement de princes protecteurs de la Stricte Observance : s'ils apprennent que Lessing est entré dans «la maison d'en face», il risque de ruiner sa carrière et de subir, métaphoriquement, le sort de Socrate, jadis accusé de corrompre la jeunesse en lui enseignant d'autres dieux que ceux de la Cité. Non pas menace, donc, mais conseil de prudence — et de ne rien entreprendre sans avoir consulté les Supérieurs. Par ailleurs, et Schneider l'a bien compris, Zinnendorf avait le droit et même le devoir de veiller sur les publications maçonniques d'un membre de son Obédience ; mais sa méfiance envers l'esprit notoirement indépendant de Lessing va si loin que, dès le 22 octobre, il écrit de nouveau à Rosenberg, insiste sur la nécessité de lui envoyer dès que possible le fameux article, et éventuellement les réflexions de Lessing sur son initiation. Loin de partager le prétentieux optimisme du Vénérable des «Trois Roses d'or», et tout en reconnaissant qu'un esprit tel que Lessing est de nature à rendre des services, il craint son imprudence, son indiscrétion ; il espère se servir de lui pour extirper les «Schwärmereien», les chimères qui se sont glissées dans la Franc-Maçonnerie, songeant sans doute à la Stricte Observance : car, écrit-il, il serait souhaitable qu'un Lessing déclarât «secrètement ou publiquement» que la Stricte Observance n'est «rien moins qu'une Maçonnerie» ; enfin, il avertit Rosenberg de n'admettre à l'avenir personne hors de la présence des Officiers dignitaires, ou au moins des deux Surveillants : donc, selon Zinnendorf, lors de l'initiation de Lessing, Rosenberg et Knorre ont abusé de leur délégation de pouvoirs.

Lessing, esprit libre (ou, si l'on préfère ce terme, indiscipliné) ne fit absolument rien de ce qu'attendait Zinnendorf : on n'a pas la moindre preuve qu'il lui ait communiqué son manuscrit, ni qu'il ait donné suite à son projet (?) de fonder une loge à Wolfenbüttel, et il se borna à visiter de temps à autre encore la loge «Aux trois Roses d'Or», comme le dit le plus récent des dictionnaires maçonniques ⁽²³⁾, qui note sa présence en loge comme «maître» en 1775-1776, comme «frère visiteur» en 1777-1778, et sa disparition des registres de la Loge après 1780 (Lessing devait mourir le 15 février 1781). Si ces indications sont exactes, elles signifient que Lessing a été «mis en sommeil» après 1776 et reçu ensuite dans sa «loge-mère», mais à titre de visiteur et non de membre.

A bien lire «Ernst und Falk», on voit que l'aîné, Falk, initié de longue

(23) D. LIGOU, «Dictionnaire Universel de la Franc-Maçonnerie», *loc. cit.*

date, déconseille à Ernst de demander l'entrée du Temple ; l'ardent cadet ne suit pas cette recommandation, et, au quatrième dialogue, lorsqu'il retrouve son aîné aux eaux de Pyrmont, il lui reproche de l'avoir poussé à «ein alberner Schritt», une démarche imbécile ; de lui avoir promis une terre de Chanaan, tout arrosée de lait et de miel, là où Ernst n'a trouvé qu'un désert stérile. Echo évident des déceptions de Lessing après son entrée aux «Trois Roses d'or». Falk le reconforte, et ce dut être la position de Lessing, en lui conseillant d'attendre que la «fumée» se soit dissipée : «alors, la flamme brillera et te réchauffera». Donc, Lessing suggère par cette image que les aspects légendaires et cérémoniels de la Maçonnerie sont «fumée» obscure et étouffante, mais ajoute qu'il faut les percer à jour pour trouver la «flamme», la chaleur et la lumière : il ne prétend pas que tout en Maçonnerie soit fumée, et ses dialogues *pour* Francs-Maçons balancent exactement et le blâme et l'éloge.

On a remarqué, avec raison, que son attitude envers l'Ordre maçonnique n'est pas sans rappeler son jugement sur les Eglises chrétiennes. Lessing a, en effet, toujours insisté sur le point qu'une conviction profonde et intime, sur laquelle on puisse fonder l'absolu d'une conduite morale, ne peut résulter de la communication de faits historiques, de leur nature contingents, et transmis de manière incertaine — mais sur une persuasion intime et sur ce qu'il appelle, à propos du christianisme, des démonstrations de force et d'esprit. Par exemple, et c'est l'un des pivots de sa querelle avec Goeze, en 1778 ⁽²⁴⁾, la résurrection du Christ, même si on l'admet en tant que fait historique, ne saurait fonder une conviction profonde : celle-ci ne saurait avoir d'autre fondement solide que la raison, au sens de *Vernunft*, et non de *Verstand*.

De même en Maçonnerie : après son étrange «initiation», et peut-être avant (puisque la bibliothèque de Wolfenbüttel était riche en écrits maçonniques), Lessing a connu la légende constitutive de tant de Hauts Grades, notamment du Système johannique, qui faisait remonter l'Ordre à

(24) Bonne anthologie, et facilement accessible, des écrits de cette polémique, avec commentaire littéraire, stylistique, et théologique, dans la publication d'Albrecht Schöne : «Lessing contra Goeze», «Text + Kritik», édité par Heinz Ludwig Arnold, n° 26/27, avril 1970, R. Boorberg Verlag, Stuttgart. Noter que Thielicke, illustre théologien libéral hambourgeois, porte un jugement très positif sur la critique de Lessing contre l'orthodoxie : «Ce qui m'est affirmé et promis de dehors, écrit Thielicke, ne peut jamais constituer le fondement de ma certitude, de ma foi, et par conséquent de ma destinée éternelle» (p. 47).

Noé, Salomon, et plus concrètement aux Templiers, puisque la « filiation templière » était l'essentiel du Système, comme d'ailleurs de la Stricte Observance, que l'arrogant Zinnendorf, fort de l'appui de la Grande Loge Unie de Londres, tenait pour irrégulière et apocryphe. Au reste, les débats entre obédiences, qui paraissent si abstrus et si puérils parfois, recouvrent des menées politiques précises, le choc de petits « impérialismes » locaux, et dans le cas présent, les intrigues du duché de Brunswick, du Danemark (Charles de Hesse) et de la Suède (le duc de Sudermanie, qui fut ensuite Gustave XIII), dans le pourtour de la Baltique (25). Plus tard, Zinnendorf, en quête d'augustes protecteurs, devait obtenir que le landgrave Louis-Georges-Charles de Hesse, allié à la cour de Danemark, devînt le Grand Maître de son Obédience, et repousser les avances du duc Ferdinand de Brunswick, qui cherchait à réconcilier les deux Systèmes en les fusionnant, ou du moins en les associant : ce projet de 1773 échoua devant l'obstination du chirurgien berlinois, et sa rancune envers la Stricte Observance : en somme, de son point de vue, Lessing était un pion sur l'échiquier d'une partie qu'il jouait contre un Système dont il avait été exclu, de manière infamante, en 1767.

Il est peu vraisemblable que Lessing, aux trois grades inférieurs, ait été mis au courant des opérations théurgiques, magiques et alchimiques qui faisaient l'objet propre des Hauts Grades, et on peut s'imaginer ce qu'il en eût pensé. Mais il a, sans doute possible, connu la légende templière, à laquelle il consacre tout un dialogue, le IV^e, dans « Ernst und Falk » — et on voit bien, dans le contexte que nous avons esquissé, qu'il retourne la position de la Stricte Observance *et* du Rite de Zinnendorf : il ne croit pas à la succession *directe* des Templiers aux Maçons, devenue, dans les divers Systèmes de Hauts Grades, une espèce de dogme (26) ; il considère comme un objet plus digne de réflexion le problème de savoir « en quel point les * * * » (« Templiers ») étaient les Maçons de leur temps. « Il y a eu autrefois des Templiers, mais peut-être n'y a-t-il jamais eu des faiseurs d'or, ni des conjurateurs d'esprits » ..., en quoi Lessing pulvérise

(25) Il faut se rappeler que le Danemark est largement possessionné en Allemagne du Nord, possédant les « Duchés » en union personnelle jusqu'en 1864, et que la Suède même, après les désastreux traités de 1719-1721, possède encore un petit morceau de littoral baltique, Rügen et le port et la région de Stralsund. Les « royaumes du Nord » sont donc rivaux et engagés dans les affaires d'Allemagne du Nord.

(26) Si l'on entend par « dogme » une « vérité » qui doit être crue sans pouvoir être prouvée.

avec son rude bon sens les espoirs chimériques des Systèmes maçonniques occultistes. Et si son hypothèse selon laquelle la «masonry» a d'abord été une «massony», greffée par Wren sur la vieille souche du Temple de Londres, est fautive, encore n'est-elle pas irrationnelle : la preuve qu'en apporte Lessing, par l'étymologie et la sémantique, a un caractère scientifique.

Lessing fut donc amené par ses expériences et ses lectures à distinguer entre la Maçonnerie, société historique, tenue par lui pour récente, et en tant qu'historique, contingente, imparfaite, contestable, égarée en outre sur les voies dangereuses de l'occultisme — et d'autre part l'esprit de la Maçonnerie, qu'il considère comme éternel, puisque fondé en raison, et supérieur à l'histoire, comme le signifie sa fameuse et énigmatique formule : la Maçonnerie a toujours existé et existera toujours, alors que Lessing en fait remonter la réalisation concrète à quelque cent ans et, nous l'avons vu, ne pense pas grand bien de ce qu'il appelle «la froide rhapsodie d'Anderson». Donc, elle est, selon lui, digne d'être pratiquée, au même titre qu'un christianisme décrassé des rites et de dogmes, et l'une et l'autre se rejoignent pour l'esprit éclairé dans cette sorte d'Évangile éternel qu'exposera «Die Erziehung des Menschengeschlechtes», qui contient son ultime pensée, et la plus profonde. Son conseil, à Ernst, ardent puis déçu, l'un et l'autre à tort, revient à dire qu'il faut pratiquer les vertus morales et intellectuelles du Maçon, mais sans pour autant se rattacher nécessairement à l'Ordre, paradoxe bien digne du dialecticien Lessing. S'il en est ainsi, on comprend que notre auteur ait manifesté peu d'empressement aux «travaux» maçonniques, mais qu'il révèle dans ses dialogues une sincère estime «pour les bonnes œuvres» de l'Ordre, pédagogiques et philanthropiques, tout en comprenant bien que ces œuvres ne sont que des manifestations *ad extra*, et non l'essentiel ; et qu'enfin il manifeste une adhésion aux principes fondamentaux de la Maçonnerie, et notamment à la liberté laissée à chacun de pratiquer la religion de son choix — cette pratique devant amener le Juif, le Musulman et le Chrétien à reconnaître qu'ils sont frères : «Nathan der Weise» (1779) contient, sous une forme exotérique, la même leçon qu'«Ernst und Falk» et que «Die Erziehung des Menschengeschlechtes» (27).

(27) On peut se demander si les trois personnages masculins, le vieillard Nathan, le sultan Saladin, l'homme mûr, et le jeune et charmant Templier ne correspondent pas aux trois principes de la Sagesse (Nathan), de la Force (Saladin), et de la Beauté (le Tem-

Nous passerons rapidement sur les circonstances de la rédaction et de la publication, bien étudiées par Heinrich Schneider. Dans les années suivantes, Lessing poursuit des recherches en vue d'appuyer sa thèse, selon laquelle la Franc-Maçonnerie est, à l'origine, «une *massony*, non une *masonry*» : il en parle à Nicolai quand il revient à Berlin, lors de son voyage en Italie par Vienne et Dresde (1775-1776), comme compagnon du prince Léopold de Brunswick. Schneider a émis, à ce sujet, une conjecture intéressante, en rapport avec la lettre de Zinnendorf à Lessing dont nous avons parlé (19 octobre 1771). Cette lettre, nous l'avons dit, fut publiée dès 1801 par un certain Fessler, qui disait avoir visité les loges viennoises en 1785 et y avoir rencontré le célèbre Maître en chaire de «Zur Eintracht», Ignaz von Born, bien connu pour avoir été le «modèle» de Sarastro et avoir probablement pris sa part à la rédaction du livret de la «Flûte enchantée». Von Born lui aurait remis une série d'écrits de Zinnendorf à Lessing : les originaux, non les copies. De qui les tenait-il ? Schneider suppose : de Lessing lui-même, qui, effectivement, s'était rendu à Prague, écrit-il à sa fiancée Eva König, pour y rencontrer «un seul homme» : or, comme Ignaz von Born était encore Conseiller aux Mines à Prague en 1776, il se peut que Lessing l'y ait visité, et de fait, Born représente dans la Maçonnerie une tendance tolérante et rationaliste, celle qu'a diffusée la «Flûte enchantée», plus conforme aux goûts de Lessing que l'ésotérisme exclusif des Systèmes rivaux de Hauts Grades.

En tout cas, ce fut dans ces années 1775-1777 qu'il reprit ses études maçonniques et la rédaction de son mémoire sur l'Ordre — mais sous la forme nouvelle d'entretiens de forme platonicienne. Inspiration brillante, qui ne surprend pas chez l'homme de théâtre et le fougueux dialecticien qu'était Lessing. La rédaction des cinq dialogues est terminée, en gros, fin 1777. Il en a confié des copies à plusieurs Frères, dont Bode et Matthias Claudius ; la publication des trois premiers, les exotériques, suit de peu, et peut-être n'est-ce pas un hasard ? le convent de la Stricte Observance à Wolfenbüttel, qui se tient du 15 juin au 27 août 1778 et aboutit à un règlement des conflits entre le parti suédois (le duc de Sudermanie) et le parti allemand (Ferdinand de Brunswick). Ce fut dans ces circonstances peu reluisantes — intrigues, négociations, perfidies mutuelles — que parut le petit écrit de Lessing, et on s'en imagine la portée : en face des luttes d'influence (politique surtout) qui déconsidéraient la Maçonnerie, en face des légendes aussi exaltantes qu'incontrôlables invoquées par les divers Systèmes, en face surtout des tentations magiques de l'Ordre, Lessing plaçait la Maçonnerie sur une base théorique simple,

rationnelle, dont l'universalisme insistant s'opposait au particularisme agressif des Systèmes en lutte.

C'est en effet durant le Convent, le 28 juillet 1778, que Lessing remit le manuscrit complet de ses cinq dialogues au duc Ferdinand : le duc l'en remercie, en lui promettant de garder secrets ces écrits, dont il ignorait visiblement que Lessing voulût les publier. Lessing n'en fit d'ailleurs paraître qu'une partie, les trois premiers, réservant les deux derniers, qui traitent de la filiation templière (IV) et des origines de l'Ordre (V) aux Maçons : il en a vite circulé des copies. Son éditeur était Johann Christian Dieterich (1722-1800) de Göttingen, bien connu comme ami fidèle et intelligent de Lichtenberg, et l'opuscule parut pour la foire aux livres de la Saint-Michel (29 septembre) — sous le voile de l'anonymat, puisque Lessing était soumis à la censure ecclésiastique du duché à la suite de sa publication des fragments de «l'Anonyme» (Reimarus)⁽²⁸⁾. Or, le style de Lessing, unique en son temps, était facilement reconnaissable, et il ne semble pas qu'on ait douté de l'auteur. Lichtenberg lit les Dialogues en août et écrit à Boie : «Avant-hier, j'ai lu un manuscrit de Lessing, «Ernst et Falk. Dialogues pour Francs-Maçons», l'un des meilleurs écrits que j'aie lus depuis longtemps. Si les Francs-Maçons sont vraiment *cela*, c'est un péché contre la nature humaine que de ne pas en être, à supposer qu'on puisse le savoir de manière convaincante». La lettre dont Lessing accompagne l'envoi des trois dialogues au duc Ferdinand, en s'excusant de les lui avoir dédiés sans sa permission, marque bien le dessein maçonnique de l'auteur : «Quant à mon intention de rectifier et d'ennoblir les idées incertaines, fausses, rapetissantes qui sont souvent émises par des Maçons eux-mêmes sur leur destination, Votre Altesse ne pourra ni la méconnaître, ni la désapprouver...».

On s'imagine l'embarras du Duc, que la publication des dialogues a dû choquer doublement : comme une profanation possible du secret maçonnique, d'autant que Lessing, dans sa dédicace, faisait allusion, noir sur blanc, à la position maçonnique de Ferdinand ; et, fait peut-être plus

plier), les trois «Vertus maçonniques» célébrées dans le chœur final de la «Flûte enchantée», avec le «mi bémol symbolique», employé par Mozart comme mode maçonnique par excellence (Jacques Chailley, *op. cit.*, p. 306).

(28) Une résolution du duc Carl, du 13.II.1772, avait dispensé Lessing de la censure, à condition de ne rien faire imprimer qui fût contraire «à la religion et aux mœurs». Autorisation retirée par ordre du cabinet ducal, le 13 juillet 1778. (Cf. Albrecht Schöne, *op. cit.*, p. 53-54 et 60).

important, comme une attaque contre la Stricte Observance et les Hauts Grades en général, implicite, mais claire pour les initiés. S'il ne fit pas boire la ciguë socratique à son bibliothécaire, il lui répondit en termes courtois, le 21 octobre 1778, mais avec une réserve marquée : «Ne le prenez pas pour de l'orgueil ou du souci de ma part, mais j'aurais souhaité que vous m'eussiez demandé mon approbation pour cette impression publique» : donc, le Duc eût préféré que Lessing fit circuler son écrit entre les Frères, et dit, avec un soupir, espérer «que les dialogues pourront être bien accueillis et bien compris par le monde» (profane) «et la Maçonnerie». Dans sa réponse du 26, Lessing se défend d'avoir abusé de la confiance de ses Frères et profané des connaissances secrètes, et conclut : «Si l'on me comprend, je suis justifié ; si je ne suis pas compris, je n'ai rien écrit» : paroles admirablement lessingiennes, où se retrouvent la franchise, la dignité et l'énergie qui rendent sa figure si attachante : comme l'histoire spirituelle de l'Allemagne serait différente, si elle avait produit plus de tels esprits ! Le Duc, perplexe, consulta ses conseillers en affaires maçonniques, qui lui proposèrent raisonnablement d'accepter le fait accompli, et de ne plus correspondre désormais avec l'incontrôlable Lessing sur ces problèmes épineux.

Je laisse de côté les circonstances embrouillées dans lesquelles le IV^e et le V^e dialogue, que Lessing avait tenus secrets, à force de circuler en copies plus ou moins défectueuses, finirent par paraître à l'automne 1780 chez Brönnner à Francfort, puis, après la mort de Lessing, dans des versions amendées d'après ses corrections manuscrites (édition Goekingk de 1786). Cette histoire complexe rend manifestes les querelles entre les Obédiences maçonniques, dans l'Allemagne de Lessing, et leurs mesquineries ; elle permet de comprendre que Lessing ait été désappointé par la réalité maçonnique, et que sa position à l'égard de l'Ordre soit nuancée. Il ne cache pas son dédain des fictions dans lesquelles les Obédiences drapaient ce que Herder, autre Maçon mécontent, appelait «leur néant». Il approuve les manifestations de la bienfaisance maçonnique et ses efforts pédagogiques, mais, contrairement à Campe, il voit bien qu'il s'agit là d'un aspect secondaire, et, comme il dit, *ad extra*.

Mais, non sans courage ni sans audace, il tente de sauver intellectuellement l'essence de l'Ordre (comme, parallèlement, celle du christianisme) en le ramenant à ses principes fondamentaux, qui, selon lui, n'ont guère à voir avec les Templiers et rien du tout avec les alchimistes, car ils sont simples, antérieurs à l'existence de l'Ordre, et éternellement valables : l'universalisme, opposé au particularisme inévi-

table de l'Etat et des Eglises ; Lessing est trop réaliste pour rejeter ces particularismes, qui sont constitutifs de l'individualité humaine : il souhaite simplement qu'on les dépasse, en quoi, qu'il l'ait su ou non, il est fidèle à la «froide rhapsodie» d'Anderson, puisque celle-ci définit la Maçonnerie comme une chaîne d'union entre des hommes que tout, par ailleurs, sépare. La tolérance, la raison (non pas le *Verstand* étriqué, mais la *Vernunft*, capable d'atteindre des vérités absolues et permanentes) : ce sont bien là les grands traits de la pensée lessingienne, avant et après la dérisoire cérémonie d'octobre 1771. En d'autres termes, il examine les fondements philosophiques de la Maçonnerie et les définit d'une manière simple et concrète, en opposition à l'ésotérisme des doctrines pratiquées dans les Hauts Grades. Au lieu de se perdre dans des spéculations équivoques (celles qu'avait provoquées, à l'origine, le trop fameux discours du chevalier Ramsay), il étudie les rapports de la Franc-Maçonnerie avec la société civile et les Eglises ; il estime du reste qu'on peut «accomplir les devoirs les plus hauts de la Maçonnerie sans porter le nom de Franc-Maçon». Quant aux «rêveries» des Néo-Templiers, des faiseurs d'or, des Rose-Croix et des conjurateurs d'esprits, Falk, se contente, chez Lessing, d'en sourire, estimant toutefois qu'elles ont un effet positif, *a contrario* : en examinant de telles chimères, on peut «déduire de ces égarements... où mène le vrai chemin». Autrement dit, en Maçonnerie aussi, *oportet haereses esse*.

Lessing était ainsi le premier à tenter de formuler ce qu'on devait appeler la philosophie de la Maçonnerie, et c'est par cette direction de ses recherches, critique et philosophique, qu'il devait inspirer d'autres écrits maçonniques de haute valeur, notamment ceux de Herder et de Fichte. Ses «Dialogues» prenaient ainsi un rang qui dépassait, et le strict cadre maçonnique, et son époque : je n'en veux pour preuve que la réimpression d'«Ernst und Falk» dans le «Vorwärts» des 25 et 28 décembre 1844, dont Marcel Thomas écrit : «Certes l'auteur anonyme du «chapeau» accompagnant de texte dans le «Vorwärts» soulignait fortement que le socialisme qui s'étendrait, lui, à l'humanité entière, irait plus loin qu'une maçonnerie réservée par nature à une élite. Il n'en rappelait par moins que l'idéal inspirant les deux mouvements était fondamentalement le même» (29).

(29) Dans «Heine-Studien», *op. cit.*, p. 162. Ce vieux texte du «Vorwärts», qui souligne l'identité fondamentale de l'idéal maçonnique et de l'idéal socialiste, prend un relief particulier à la lumière de l'affaire Zeller, qui a tant agité en 1976 le Grand Orient de France.

Ainsi se trouve justifié le mot profond de Bakounine selon lequel la Maçonnerie a représenté en quelque sorte le développement, la puissance et la décadence intellectuelle et morale de la bourgeoisie. Car, en dernière analyse, l'idéal que Lessing défend positivement et négativement dans «Ernst und Falk», c'est une conception rationaliste de la Maçonnerie, avec les traits bien connus, depuis Max Weber, de la pensée bourgeoise : rationalité, clarté, universalisme, esprit pratique, égalité. En quoi il s'oppose à l'aristocratie et à l'ésotérisme des hauts grades, tels que les représentaient, non sans charme, dans son horizon le plus proche, les souverains du duché de Brunswick.

Le symbole du phénix dans la pensée maçonnique

par Jacques Marx
Chargé de cours à l'U.L.B.

En décrivant, dans son *Bestiaire du Christ*, l'image du pélican transmise par l'iconographie chrétienne (1), L. Charbonneau-Lassay s'indigne de la «déviation maçonnique» qui, en désaccord formel avec la tradition, l'a fait représenter se blessant du côté *gauche*. Mais, pour l'auteur, il y a pire encore ; le fait que négligeant les *topoi* de la Symbolique ou par simple ignorance, des artistes chrétiens aient introduit un peu partout, — dominant les autels et décorant les chasubles —, ce volatile équivoque, cet intrus, narguant de là «ceux dont l'ignorance l'a laissé prendre la place du pélican de la vraie liturgie»!

Fulmination savoureuse, sans aucun doute, mais dont le côté comique retiendra moins notre attention que la conclusion. En effet, l'inquiétude du savant exégète concerne surtout le statut des figures emblématiques : pour lui, ces dernières ne sauraient en aucun cas présenter le moindre caractère *arbitraire*. Issues, non «de l'imagination et du caprice», mais de l'autorité même des textes sacrés, elles doivent en toutes circonstances se plier à une orthodoxie stricte, imposée et canalisée par l'Église. Charbonneau-Lassay nie donc toute polysémie du symbole, et se condamne par là-même à une vision étriquée du monde allégorique, vidée de toute substance et déstructurée. Une telle démarche appauvrit nécessairement l'exercice de la recherche intellectuelle, et ses exclusives contrastent singulièrement avec les prodigieuses facultés d'assimilation qui ont caractérisé, sur le plan historique, le cheminement de la pensée libre. C'est

(1) *La Mystérieuse emblématique de Jésus-Christ* (Bruges 1940), p. 566-568.

ce que nous aimerions montrer à propos d'une autre image fabuleuse, moins spécifiquement maçonnique peut-être, ou en tout cas moins immédiatement *présente* dans les Loges, mais cependant extrêmement riche d'arrière-plans spéculatifs : celle du *Phénix*, de l'oiseau solaire, *l'avis rara* des Anciens, et le *César des Oiseaux* des alchimistes.

Prévenons d'ailleurs d'emblée le lecteur que notre perspective concerne moins l'exégèse directe du symbole, que sa pénétration à travers l'esprit des Loges, et sa sublimation dans la *Geistesgeschichte*. Et c'est sans doute le lieu de rappeler que si l'historien des idées s'intéresse plutôt, à la suite par exemple des travaux d'Arthur O. Lovejoy (2), aux mécanismes analogiques alimentant la conscience collective qu'à la totalité structurante des grandes synthèses, — des systèmes —, de pensée ; nécessairement, la symbolique maçonnique, — avec ses innombrables filiations conceptuelles, avec son insertion ambiguë à la fois dans le présent intemporel et le *hic et nunc* du monde profane —, constitue un étonnant champ d'investigation. La pensée des Loges est assurément pour lui une enceinte expérimentale privilégiée où il pourra mesurer, mieux que partout ailleurs, les forces du dynamisme analogique. Car une société isolée, secrète ou discrète, comme l'est la maçonnerie, — insulaire comme le royaume d'Utopie, mais cependant enclavée dans l'air du temps, dans le *Zeitgeist* —, est toujours le lieu de certaines distorsions. Or, ce sont ces distorsions, ces écarts par rapport à la norme, qui sont le moteur de l'analogie, et qui en dynamisent le rendement. Pour reprendre, à titre d'exemple, le cas du pélican, nous constaterons que Joseph Hanse, — dans une étude de *La Nuit de mai* de Musset —, ne peut dire de cette vieille légende : « elle ne s'est maintenue dans nos esprits d'Occident que par le symbolisme chrétien » (3), que par un défaut de perspective, ou plus exactement une perspective sciemment occultée. Effectivement, de ce point de vue, l'image a perdu tout rendement : submergée dans la norme, elle n'offre plus aucun dynamisme, et, de symbole, passe au rang subalterne d'allégorie. A Charbonneau-Lassay et à Joseph Hanse, la maçonnerie, — et avec elle, bien entendu, toute la psychologie jungienne —, répondra par le délicieux paradoxe de Joseph de Maistre (dans l'*Adresse*

(2) Surtout *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Cambridge. Mass. 1950), consacré aux origines et au développement du thème platonicien de la *scala naturae*.

(3) « L'Allégorie du pélican », *Les Etudes classiques* (Namur 1941), X.1-2, p. 141.

du maire de Montagnole à ses concitoyens) (4) : « toute comparaison cloche, et pour cette fois, elle cloche en faveur de ma petite idée ».

Revenons à notre restriction préliminaire : le Phénix n'est pas immédiatement présent dans les Loges. C'est un fait que les dictionnaires classiques de la franc-maçonnerie se montrent relativement avares de détails à son sujet. Dans le plus récent d'entre eux, celui de Daniel Ligou, l'auteur de l'article *Phénix* (5) avoue candidement son embarras. Il se demande pourquoi le Phénix ne figure pas plus souvent dans les décors et sur les tableaux de la Loge, suggère une confusion possible avec le symbole, — typiquement maçonnique —, de l'Aigle, mais reconnaît toutefois que son symbolisme participe de toutes les formes de médiation entre le ciel et la terre, — ce qui, déjà, ne nous paraît pas peu de choses ... Enfin, après avoir identifié ce symbole comme une représentation alchimique de l'âme libérée s'échappant de l'œuf originel, c'est-à-dire du Chaos, le rédacteur de l'article termine sur une interrogation désabusée : en découvrant le Phénix pourpre dans le tableau de sa Loge, le maçon évoque-t-il encore « la fragile beauté, la chasteté et la purification par la flamme, ou bien rejette-t-il toute croyance à l'immortalité personnelle ? ». Beaucoup de questions, donc, de nature très diverse, allant de la science secrète à la simple fonction allégorique de l'immortalité, telle qu'on peut la retrouver notamment dans les poncifs les plus éculés de la poésie glorificatrice à l'époque de la Renaissance (6).

Plus laconique encore, et surtout plus formaliste, le *Dictionnaire de la franc-maçonnerie et des franc-maçons* (Paris 1971) d'Alec Mellor se contente de signaler l'existence de la Loge « Phoenix n° 30 », travaillant en langue anglaise, et constituée le 15 juin 1929 au sein de la Grande Loge nationale indépendante et régulière, premier nom de la Grande Loge nationale française. Nous compléterons l'érudition d'Alec Mellor en signalant qu'une Loge « De Phoenix » fut également fondée à l'Orient de Hulst : communication de sa fondation fut faite à la Grande Loge le 25 mai 1788 (7). Notons enfin que Mellor mentionne les attributs de la Loge « Phoenix n° 30 » : l'oiseau entre les colonnes du Temple, ce qui correspond incontestablement à une tradition iconographique. A preuves,

(4) *Oeuvres complètes*, éd. Vitte (Paris-Lyon 1884), VII. p. 366.

(5) *Dictionnaire universel de la franc-maçonnerie* (1974), II. col. 1.001-1.002.

(6) Voir par exemple H. H. Versteegen, *Het Phoenix-Motief. Bijdrage tot de humanistische visie op de vorst* (Nijmegen 1950).

(7) G. F. E. W. Lowenstein, *Lijst van Loges* (1961), p. 44.

deux belles représentations maçonniques, deux estampes en taille-douce d'origine française probablement, et du début du XIX^e siècle, l'exhibant entre les colonnes, sur un autel marqué d'une étoile à neuf branches ; ou encore, dans la même situation, mais en compagnie d'autres symboles des hauts grades, tels le lion, le sphinx, le serpent se mordant la queue, et la ruche (8).

Plus suggestives, par contre, nous paraissent les notices publiées dans des dictionnaires anciens. Celle de l'*Allgemeines Handbuch der Freimaurerei* (2^{te} Aufl. Leipzig 1865, Bd. II), qui signale l'insertion maçonnique de l'image dans la filiation templière : le Phénix, accompagné de la devise *Perit ut vivat* symbolise à la fois le supplice de Jacques de Molay et la pérennité de l'Ordre du Temple. Celle aussi d'Eugen Lennhoff et Oskar Posner, qui mentionnent une connotation templière, — mais la devise change, et devient cette fois *ardet ut vivat* —, et voient en lui le symbole alchimique de la Pierre de Sagesse. Ajoutons que dans le *Handbuch*, le «Chevalier du Phénix» nous est présenté chez les Philalèthes et comme 17^e grade (de 1849 à 1860) dans le Rite de Memphis, dont on sait qu'à l'imitation du rite de Misraïm, il ne comportait pas moins de 92 degrés. Au demeurant, il convient de ne pas s'illusionner sur l'importance de ces grades qui, bien que présents dans certains rituels rares (9), ont paru à certains, — A. Cordier notamment —, «d'une parfaite insignifiance» (10) : il est vrai que Cordier envisageait la période antérieure à 1770, marquée par une grande confusion de grades spéciaux et d'appellations diverses (11).

Dans l'ensemble, les dictionnaires de la maçonnerie se montrent donc relativement peu explicites. Ce qu'ils nous disent du Phénix est à la fois trop et pas assez, et bien qu'ils témoignent incontestablement de la permanence du symbole, leurs auteurs semblent difficilement maîtriser une

(8) Erich J. LINDNER, *Die königliche Kunst im Bild. Beiträge zur Ikonographie der Freimaurerei* (Graz 1976), n° 81 et 82.

(9) On peut trouver deux grades de «Chevalier du Phénix», le premier, 37^e d'une série de 43 ; le second, 55^e d'une série à 63, dans la *Beschrijving der verzamelingen van het Groot-Oosten der Nederlanden. Handschriften der Klossiaansche Bibliotheek* (s Gravenhage 1880), p. 168 n° 7 et 171 n° 5.

(10) *Histoire de l'ordre maçonnique en Belgique* (Mons 1854), p. 283.

(11) F. CLÉMENT, *Contribution à l'étude des Hauts Grades de la Franc-maçonnerie et particulièrement à l'histoire du Rite écossais ancien et accepté en Belgique* (Bruxelles 1937), p. 43, déclare, à propos de Cordier et du «Chevalier du Phénix», n'avoir pu trouver trace d'application de ces rituels.

thématique complexe, où l'on retrouve pêle-mêle des éléments hétérogènes empruntés tantôt à la mythologie solaire de l'Antiquité, tantôt au christianisme, tantôt encore à la filiation templière, voire alchimique. En fait, tout se passe comme si la survie maçonnique de l'image vérifiait et confirmait la conclusion majeure que dégagent déjà Jean Hubaux et Maxime Leroy dans leur examen du thème antique ⁽¹²⁾ : l'oiseau merveilleux donne presque toujours prétexte à de subtils ésotérismes, et son apparition coïncide avec l'avènement d'un syncrétisme extrêmement diversifié. Pour s'en convaincre, il conviendra de puiser plus particulièrement à deux sources : la franc-maçonnerie occultiste et templière, et le symbolisme des hauts grades du rite écossais ancien et accepté.

Évoquant la réforme de Lyon de 1774, et la constitution d'un système mystique de hauts grades connu sous le nom de «Chevaliers bienfaisants de la Cité Sainte», René Le Forestier relate que toute Loge adhérant au système recevait une médaille portant à l'avert les armes et le nom de la Loge, sur l'autre face «l'emblème général des Loges rectifiées de France qui est un phénix renaissant de ses cendres avec la devise *perit ut vivat*» ⁽¹³⁾. Le Phénix y représentait «l'état actuel de l'Ordre commençant à renaître de ses cendres», et remplaçait les anciennes armoiries de l'Ordre du Temple. On se retrouve donc en pleine filiation templière. C'est bien le sens qu'entendit donner à cette restauration l'un des participants au Convent de Wilhelmsbad, Jean-Pierre Louis Beyerlé, conseiller aux Parlements de Metz et de Nancy. De ce défenseur de la tradition templière, approuvée en 1778 par le Convent des Gaules, — qui donna pour successeurs aux Grands Maîtres de l'Ordre Ferdinand de Brunswick et Charles de Hesse —, nous n'avons pu retrouver l'*Essai sur la Franc-maçonnerie* publié à Nancy en 1784 ⁽¹⁴⁾, — où se trouve évoquée et reproduite l'image de «l'essentiel migrateur» —, mais nous sommes au moins en partie informés par sa relation de Wilhelmsbad. Dans le *De Conventu generali Latomorum apud aquas Wilhelminas, prope Hanau-viam Oratio* («Jussu et sumptibus »), il est en effet fait allusion au récipiendaire pénétrant dans la Loge. Il y découvre, précise Beyerlé, deux

⁽¹²⁾ *Le Mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine* (Paris-Liège 1939)

⁽¹³⁾ *La Franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles* (Paris-Louvain 1970), p. 437. Voir aussi, p. 1095, l'illustration reproduisant le cachet du Directoire de Bourgogne.

⁽¹⁴⁾ Paul FESCH, *Bibliographie de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes* (reprint Bruxelles 1976), col. 167.

emblèmes, le Phénix et le Pélican (p. 222 note g), ... «et s'il fait attention à la devise de l'un de ces emblèmes, *Perit ut vivat*, il pensera à l'histoire de l'O., il sera encore convaincu que cet emblème figure la perpétuation». Quiconque est un tant soit peu familier avec l'histoire maçonnique sait que la légende templière a eu la vie dure. Nous n'omettrons pas, par conséquent, de signaler qu'à deux siècles de distance, le thème de la restauration sollicite encore les imaginations dans des termes à peu près semblables. S'interrogeant sur les raisons qui poussèrent les Templiers du XIV^e siècle à se soumettre pour ainsi dire sans combattre, un propagandiste moderne du «Temple solaire» écrit : «Il fallait qu'il [l'Ordre] meure pour pouvoir renaître de ses cendres comme l'Oiseau Phénix si cher à son collègue d'alchimistes» (15).

Les tendances spiritualistes, mystico-chrétiennes, de Beyerlé et de l'«Ordre des Chevaliers bienfaisants» sont trop connues pour que nous nous y arrêtions plus longtemps. Pourtant, il faut relever le fait que, dans leurs conceptions, le Phénix devait constituer une allégorie du «mineur» réconcilié avec lui-même, se dépouillant de son enveloppe corporelle pour accéder à l'état de *gloire* qui avait été celui d'Adam avant la Chute (16). Ceci mérite quelques explications.

Dans la tradition chrétienne, et particulièrement dans l'art chrétien primitif, le Phénix symbolise le Christ se sacrifiant pour sauver l'humanité, comme en témoignent des représentations montrant l'oiseau entouré d'un nimbe irradié, surmontées de l'inscription † FENIX (Xristos-Phoenix) (17). Assez rapidement, et probablement, selon une conjecture de Carl-Martin Edsman (18), par allusion au martyr des premiers chrétiens morts sur le bûcher, il fut compris comme un symbole de la résurrection de tous les chrétiens (19), symbole des âmes allégées de toute chair, grandi à la fois dans la symbolique chrétienne et l'imagerie

(15) Peronnik, *Pourquoi la résurgence de l'Ordre du Temple?* (Ed. de la Pensée solaire, Monte-Carlo 1975).

(16) Le Forestier, *op. cit.*, p. 445.

(17) CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 416.

(18) *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites* (Lund 1949), p. 194-195.

(19) E. DROULERS, *Dictionnaire des attributs, emblèmes et symboles* (Turnhout s.d), p. 174 ; Goblet d'Alviella, *The Migration of Symbols* (New York 1956), p. 95 ; Lennhoff et Posner, *op. cit.*, col. 1209 ; Prezel, *Dictionnaire iconologique, ou introduction à la connaissance des peintures, sculptures, estampes, etc.* (Paris 1779), II. p. 146-147.

païenne de l'Antiquité finissante ⁽²⁰⁾. A partir de là, on peut concevoir le Phénix comme un double archétype de renouvellement : individuel et collectif.

Individuel. La notion de *gloire*, qui vient d'être évoquée, constitue un des plus étranges objets de spéculation qu'ait développés tout l'illuminiisme de la fin du XVIII^e siècle, et même du début du XIX^e. On en trouve par exemple la trace dans les idées de cet esprit extrêmement curieux de tout que fut Charles Nodier, polygraphe impénitent et bibliographe averti, auquel nous devons notamment une étude «De la maçonnerie et des bibliothèques spéciales» publiée dans le *supplément au Bulletin du bibliophile* (6-14 décembre 1834). Nodier semble au fait de la conception tout à fait particulière que se faisait de la *gloire* et du *corps glorieux* l'apologétique du XVIII^e siècle. En effet, dans un *Examen critique, par M. Ch. Nodier, des Lettres à Julie sur l'entomologie*, paru le 26 février 1832 dans le journal *Le Temps* ⁽²¹⁾, Nodier raconte qu'en se promenant avec Naigeon, — «type incarné de la philosophie du XVIII^e siècle, un fanatique d'intolérance de fort bonne compagnie, une espèce d'athée coquet possédé de prosélytisme, qui passait sa vie à faire des conquêtes au néant», tous deux assistèrent à l'autopsie d'un cadavre exhumé par autorité de justice. Naigeon se serait exclamé : «Cherche là-dedans les éléments d'un corps glorieux ! ». Nodier ne répondit pas. Mais, une heure après, les deux hommes se retrouvèrent dans son cabinet de naturaliste. Nodier rompit une des chrysalides dont il faisait collection, et répliqua : «Cherchez là-dedans, M. Naigeon, les éléments d'un corps glorieux ! ». Et d'ajouter que, sans son geste, la chrysalide aurait donné naissance à une merveille de la nature : le sphynx du laurier rose.

La *gloire* dont il s'agit ici répond à une promesse de résurrection de Saint Paul, qui avait annoncé l'avènement futur de *corps glorieux*, faits d'une matière diaphane, éthérée, véhicule et enveloppe de l'âme ressuscitée ; singulière pirouette imaginée par l'apologétique chrétienne, — et plus spécifiquement calviniste —, en vue d'expliquer la résurrection des corps. «Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts ; on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire ; on sème de la faiblesse, il ressuscite

⁽²⁰⁾ Marie DELCOURT. *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris 1965), p. 74.

⁽²¹⁾ A. MAGNIN, *Ch. Nodier naturaliste. Ses œuvres d'histoire naturelle publiées et inédites* (Paris 1911), p. 301-307.

te de la force ; on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel » : la parole de Paul ⁽²²⁾ se situe au carrefour des plus anciennes croyances solaires et sotériologiques, et mérite qu'on s'y attarde. L'idée était déjà présente dans la pensée juive du moyen âge, qui envisageait la lumière révélée à Moïse sur le Sinaï comme une *Gloire créée (Sakina)*, c'est-à-dire non seulement une lumière, mais également un souffle, un «second air», subtil, ténu, à la fois audible et visible ⁽²³⁾. Dans cette perspective, la résurrection est conçue comme une véritable épiphanie photique et correspond, par exemple dans la philosophie allemande de la nature, à un processus général d'*essentification*. Ernst Benz l'a dépitée chez Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), le père de la théosophie chrétienne en Souabe ⁽²⁴⁾ : elle suppose que dans chaque chose visible, matérielle, il y a une image spirituelle qui en constitue l'essence et qui pousse vers une représentation plus élevée, la *Geistlichkeit*, ou représentation dans un corps spirituel. Ainsi, Karl von Eckartshausen (1752-1802) nomme Dieu «Père de Lumière» et «Lumière inaccessible», dont nous ne pouvons percevoir que les reflets, les *vestimenta dei*, ou forme corporelle indestructible. Son anthropologie suppose en outre avant la Chute un corps adamique éthéré composé de trois parties de lumière pour une de matière ⁽²⁵⁾. Même conception dans le *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines* de Martinez de Pasqually, ce classique par excellence de l'ésotérisme. La Chute y est décrite comme l'opération par laquelle Adam voulut réaliser la puissance de création divine qui était en lui. Mais il n'obtint pas le même succès que le Démonstrateur : au lieu d'une forme *glorieuse*, il ne put acquérir qu'une forme *ténébreuse*, une forme de matière. La Chute est donc une privation aliénant la forme glorieuse en forme matérielle et passive ⁽²⁶⁾, théorie qui ne correspond ni plus ni

⁽²²⁾ I. Cor. XX. 42-43.

⁽²³⁾ Voir le commentaire sur le *Sefer Yesira* de Saadia de Fayyum (882-942) dans Colette SIRAT, *Les Théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge* (Leiden 1969), p. 22-23.

⁽²⁴⁾ *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (Paris 1968), p. 61.

⁽²⁵⁾ Antoine FAIVRE, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (Paris 1969), p. 277-279.

⁽²⁶⁾ Ad. FRANCK, *La Philosophie mystique en France à la fin du XVIII^e siècle* (Paris, 1866), p. 222.

moins qu'à la doctrine de l'*Anthropos*, d'Adam, «homme de Lumière», exposée déjà dans les *Visions* de Zosime de Panopolis, où l'on qualifie l'homme spirituel intérieur enclos dans Adam, de $\varphi\omega\varsigma$, *Lumière* ⁽²⁷⁾.

Ces divers éléments, nés dans l'axe du grand courant doctrinal de tendance platonicienne auquel Clemens Baeumker a donné le nom de *Licht-metaphysik* ⁽²⁸⁾, nous introduisent évidemment en plein gnosticisme, et il n'était pas possible de les passer sous silence au moment de considérer certains hauts grades de l'écossoisme, tous plus ou moins, — note R. Le Forestier ⁽²⁹⁾ —, teintés d'occultisme ou s'inspirant des ouvrages énigmatiques.

On peut certainement songer au couple antinomique feu-eau, qui joue un rôle si important dans l'initiation maçonnique, et qu'il n'est pas difficile de rapprocher de la théorie psychanalytique du conscient (comme lumière, conscience claire, et élément masculin) et du subconscient (comme ténèbre, humidité et élément féminin). Mais c'est surtout dans le rituel du 18^e degré, celui de Chevalier Rose-Croix, ou Souverain Prince Maçon Rose-Croix, Chevalier de l'Aigle et du Pélican, que s'affirme la composante gnostique. Commentant ce grade, Jean-Pierre Bayard rattache le Phénix au sigle I.N.R.I. («Igne Natura Removatur Integra»), mot sacré du Chevalier Rose-Croix : le Phénix personnifie alors le Feu-principe, source de la lumière et de la vie, et s'identifie avec le Verbe ⁽³⁰⁾. Or, précisément, toute la tradition gnostique, — celle des Origène, des Philon, des Didyme d'Alexandrie —, évoque les sphères cosmogoniques supérieures, d'où est venue l'âme, refroidissement du *pneuma*, de l'air aspiré ou du souffle vital primitivement chaud ⁽³¹⁾. Au surplus, le renouvellement par le feu, tel qu'il est pratiqué dans les mystères isiaques décrits par Apulée, — glorifié par Mozart dans le 2^e acte de *La Flûte enchantée* — ⁽³²⁾, s'associe étroitement à la légende de l'Aigle, dont porte

⁽²⁷⁾ C. G. JUNG, *Psychology and Alchemy* (New York 1953), p. 350.

⁽²⁸⁾ *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster 1908), III. 2., «Geschichtliche Entwicklung der Lichtmetaphysik», p. 358-422.

⁽²⁹⁾ *L'Occultisme et la franc-maçonnerie écossaise* (Paris, 1928), p. 287-290.

⁽³⁰⁾ *Le Symbolisme maçonnique des Hauts Grades* (Paris, 1975), p. 107.

⁽³¹⁾ Jacques E. MÉNARD, «Cosmologie et psychologie du feu dans les textes gnostiques», *Le Feu dans le Proche-Orient antique. Colloque de Strasbourg* (Leiden, 1973), p. 95.

⁽³²⁾ Il faut rappeler que l'adaptation française de la *Zauberflöte* présentée à Paris en 1800, — qui fut d'ailleurs un éhonté massacre —, portait le titre *Les Mystères d'Isis*.

témoignage le passage des Ecritures : «Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle» (Ps. 102.6). Car l'aigle vieillissant y est supposé brûler ses ailes au soleil, montant à la recherche du Verbe de Dieu, pour ensuite se plonger dans la source de la pénitence. On voit donc que les images favorites de la maçonnerie *illuminée* s'alimentent à des sources très éclectiques. La contamination de la légende du Phénix par celle de l'aigle, signalée par Daniel Ligou, a des antécédents qui dépassent de loin la maçonnerie : Edsman ⁽³³⁾ en fait état à propos du *Traité des Oiseaux* de Denys le Périégète, et ajoute que l'accent porte là sur le caractère solitaire de l'Oiseau-Phénix. Il n'a pas de parents, il est son propre *alpha* et son *omega*, ce qui l'a fait adopter par l'Eglise comme symbole de naissance virginale : il s'engendre de l'éclat du soleil, c'est-à-dire du Saint-Esprit engendrant Jésus, Marie étant figurée par le nid qu'embrase le feu divin. Effectivement, toute la tradition emblématique voit dans le Phénix une allégorie de la Chasteté, en même temps qu'un attribut de la Vertu, de l'Etre unique, — *unica semper auis* —, et par là, solitaire ⁽³⁴⁾. Pour Oswald Wirth, le Phénix représente, au point de vue initiatique, l'immutabilité acquise à l'adepte, dont l'initiative se fait en accord avec la puissance régulatrice de l'Univers. Il s'agirait, pour le maçon, de se transformer en phénix, et Wirth ajoute, — sans rire, apparemment! —, que s'il n'y parvient pas, il aura mérité qu'on dise de lui «qu'il n'est pas un phénix»! (*sic*) ⁽³⁵⁾. Mais reprenons plutôt Wirth à propos d'une sorte de catéchisme hermético-maçonnique publié à Paris en 1766 sous le titre *De l'étoile flamboyante ou la société des franc-maçons considérée sous tous ses aspects*. L'adepte y répond à la question : «Que représente le nombre quatre?», et s'explique en ces termes : «Outre le parfait équilibre et la parfaite égalité des quatre éléments dans la Pierre Physique, il signifie quatre choses qu'il faut faire nécessairement pour l'accomplissement de l'œuvre, qui sont : composition, altération, mixtion et union, lesquelles, une fois faites dans les règles de l'art, donneront le fils légitime du Soleil

Cfr. Jacques Chailley, *Musique et ésotérisme. La Flûte enchantée, opéra maçonnique* (Paris, 1968), p. 51.

⁽³³⁾ *Op. cit.*, p. 193.

⁽³⁴⁾ Guy DE TERVARENT, *Attributs et symboles dans l'art profane. 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu* (Genève 1958), col. 304-306. Voir aussi le commentaire sur les figures du portail sud de la Cathédrale de Chartres dans J. K. Huysmans, *La Cathédrale* (Paris 1920), II, p. 265. Dans l'emblématique médiévale, le Phénix a également été associé au nénuphar, dont on tirait des remèdes antiaphrodisiaques.

⁽³⁵⁾ *Op. cit.*, p. 97.

et produiront le Phénix toujours renaissant de ses cendres» (36). C'est que, comme le pélican s'associe à la pierre philosophale, — elle s'épuise en communiquant au vil métal la couleur rouge qu'elle recèle —, le Phénix s'associe au feu pur des alchimistes, et sa renaissance traduit finalement l'accomplissement du Grand-Oeuvre lui-même. Charbonneau-Lassay donne, par exemple, une représentation d'un panneau de bois du xviii^e siècle comportant le signe du soufre (), — qui entretient le feu philosophique —, enclavant la tête du Phénix, nimbée de l'*Ouroboros* (37). Il n'était pas inutile de la signaler, étant donné que le complexe symbolique constitue un exemple supplémentaire de l'identification avec l'aigle, fréquemment lié au serpent dans l'art égyptien : le cercle du Collier d'Harmonie unit l'élément céleste, l'Aigle, au serpent de la Terre, image de l'Univers régie par la Déesse cosmique (38). Plus explicitement encore, Fulcanelli interprète un tableau de pierre du palais de Jacques Cœur à Bourges, dans un sens qui convient parfaitement à cette perspective alchimique. Y figurent trois arbres exotiques ; le palmier, le figuier, le dattier, trois arbres de la même famille, connus des Grecs sous le nom de *Φοίνιξ*, qui est, dit Fulcanelli, «notre Phénix hermétique». Et de conclure : «c'est le travail entier de cette renaissance [du Phénix] qui constitue ce qu'on est convenu d'appeler le Grand Oeuvre» (39).

Archétype de renouvellement individuel, le Phénix englobe également toute une symbolique du destin collectif. Pour Jacques d'Hondt, qui a examiné cette promesse de rénovation spirituelle en rapport avec la pensée d'Hegel, elle a bel et bien été importée de l'Antiquité par la maçonnerie, qui s'est plu à y découvrir le paradoxe de la résurrection, c'est-à-dire la longue suite de sacrifices et de régénérations tissant l'expérience de la conscience : «pour un maçon», ajoute d'Hondt, «ce qu'il faut connaître, nature ou esprit, c'est toujours Protée» (40). Hegel, dont il n'est pas établi qu'il fut maçon, mais qui, à Francfort, entretenait toute une série de relations avec les maçons de la Loge *Einigkeit*, élargit le symbole au point d'y apercevoir une dialectique générale de la vie, de la naissance, de l'accroissement, de la mort et de la renaissance des êtres.

(36) *Ibid.*, p. 170.

(37) *Op. cit.*, p. 417.

(38) W. DEONNA, *Deux études de symbolisme religieux* (Bruxelles 1955).

(39) *Les Demeures philosophales* (Paris 1965), II, p. 173.

(40) *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée d'Hegel* (Paris 1968), p. 318.

En traitant, dans son *Cours d'esthétique*, de la «Symbolique proprement dite», il rapproche l'oiseau qui brûle des dieux qui meurent, et recherche dans le cycle toujours renouvelé de la vie et de la mort la source du mythe d'Adonis et de Cybèle : le symbole du Phénix est, dans la religion égyptienne, celui qui lui paraît le mieux convenir à l'expression de cette constante ⁽⁴¹⁾. De même, dans une missive poétique adressée à sa fiancée, le philosophe expose à l'aide de ce symbole l'idéal de métamorphose spirituelle qu'il attend de l'amour :

«Sich den Altar hier auf Bergeshöhen,
Auf dem Phönix in der Flamme stirbt,
Um in ew'ger Jugend aufzugehen,
Die ihm seine Asche nur erwirbt» ⁽⁴²⁾.

Selon Jacques D'Hondt, — qui malheureusement n'apporte pas des preuves suffisamment convaincantes —, le succès de l'image à l'époque révolutionnaire s'explique par l'atmosphère ambiante d'une période tumultueuse, sujette à de constantes métamorphoses ⁽⁴³⁾. La thèse n'est pas très affirmée, mais on ne saurait cependant omettre de mentionner le statut privilégié accordé à l'idée de *régénération* par l'illuminisme révolutionnaire, et surtout par le *Cercle social*, avec lequel Hegel prit contact en traduisant en allemand les *Lettres* de l'avocat vaudois Jean-Jacques Cart (1748-1813) à Bernard de Muralt. L'intention générale des adeptes du *Cercle*, et surtout du représentant le plus éminent de l'illuminisme révolutionnaire, Nicolas de Bonneville, était évidemment de justifier la révolution par la nécessité du pourrissement de l'ancien monde et la restauration d'un monde neuf. Or, on n'ignore pas que l'homme avait des attaches maçonniques : avec le comte Ludwig von Knigge (1752-1796), adepte illustre des *Illuminés de Bavière* ; avec Johann Joachim Bode (1730-1793), conseiller privé du duc de Hesse-Darmstadt, qui vint visiter en 1787 à Paris la Loge des Philalèthes en qualité de député des Loges allemandes. De plus, les publications du Cercle social, — étrange amalgame d'aspirations babouvistes, de gnoticisme et de mysticisme —, servirent de modèle à la plus importante revue allemande

⁽⁴¹⁾ *Aesthetik*, éd. Bassenge (Berlin 1955), p. 355.

⁽⁴²⁾ *Briefe von und an Hegel* (Hamburg 1961), p. 353. Les références données par d'Hondt, p. 314, montrent la survie du thème chez les romantiques allemands, dans l'*Hyperion* de Hölderlin (Ph. Bertaux, *Hölderlin*, Paris, 1936, p. 120) et chez la poétesse Caroline von Günderode (G. Bianquis, *C. de Günderode*, Paris 1910).

⁽⁴³⁾ *Op. cit.*, p. 314.

d'inspiration maçonnique de cette époque : *Minerva, ein Journal historischen und politischen Inhalts*, fondée par Johann Wilhelm von Archenholz (1743-1812). Enfin, Bonneville est l'auteur du fameux pamphlet des *Jésuites chassés de la maçonnerie, et leur poignard brisé par les maçons* (Londres 1788), pour lequel il avait reçu des matériaux de Bode, et qui rapprochait à la fois la maçonnerie du «secret des Templiers», et les «quatre grades de la maçonnerie de St Jean» des vœux de la Compagnie de Jésus.

Dans tout ce milieu, l'idée régénératrice est omniprésente : dans l'emblème décorant la feuille de titre de *Minerva*, — un bouclier orné d'une tête de Méduse, avec la devise «Die gegenwärtige Zeit ist schwanger mit der Zukunft» — ; dans les *Poésies* de Bonneville, de 1793 :

«De ton antique existence
N'as-tu pas un souvenir?
Mon cœur chérit l'espérance
D'un éternel avenir!
Mourir? Dormir!
La mort n'est point ce qu'on pense.
On s'en va pour revenir» (p. 167).

Dans ce recueil, dans *De l'esprit des religions, ouvrage promis et nécessaire à la confédération universelle des amis de la vérité* (Paris 1791), l'auteur avait étalé à loisir tous les phantasmes de son imagination de thaumaturge et les rêveries politico-mystiques du Cercle social : principalement le nébuleux projet d'établissement d'une religion universelle dont les prêtres seraient les philosophes et les savants, et dont le culte serait emprunté au rituel des franc-maçons. En réalité, la religiosité vague du temps, marquée à la fois par les souvenirs d'un panthéisme naturaliste très ancien et par un déisme commode, doit être interprétée à la lumière de l'écroulement des valeurs de l'Ancien Régime : du fait de leurs origines idéologiques, nombreux furent ceux qui ne purent éviter de voir *religieusement* le grand bouleversement social auquel ils furent confrontés.

Alors qu'il cherchait à approfondir l'importance et la signification des *lumières* au xviii^e siècle, Jacques Roger insistait sur le fait que l'histoire des idées devait être attentive plus encore aux images collectives ou in-

(44) «La Lumière et les Lumières», *Ombre et Lumière* (Acad. septentrionale, Bruges 1961), p. 41-45.

dividuelles qu'à l'expression abstraite et aux systèmes *construits* (44). La remarque est particulièrement bienvenue à propos de l'image du Phénix, expression de la psychologie des profondeurs, et véhicule d'une *expérience de sommet*. On peut y voir, finalement, la cristallisation de cette fonction de dévoilement dont C. G. Jung a fait le mystère central de toute l'alchimie philosophique (45). Le Phénix maçonnique est la voie médiatrice par excellence qui, prenant le relais de la révélation du *Deus absconditus*, recentre tout l'objet d'une quête sur l'homme, sur l'adepte. L'oiseau fabuleux de la durée, du renouvellement, de la *renouatio*, témoin des grands événements passés, du déluge de Deucalion et de l'embrassement causé par Phaéton, réalise dans son ekpyrose perpétuelle l'idéal même de la maçonnerie : le dynamisme de la pérennité.

(45) *Alchemical Studies* (New York 1967), p. 104.

Examen du problème de l'émancipation de la femme par la Loge «Les Amis Philantropes» vers 1860

par Roger Desmed

Assistant à l'Université Libre de Bruxelles

Si l'on s'en tient au document considéré, à tort ou à raison, comme une sorte de charte fondamentale de la Franc-maçonnerie spéculative ⁽¹⁾, les *Constitutions* d'Anderson ⁽²⁾, la femme se voit refuser sans équivoque l'accès de l'Ordre. Au chapitre III ⁽³⁾, nous lisons en effet :

⁽¹⁾ La Franc-maçonnerie spéculative ou moderne est née officiellement à Londres en 1717. Pour l'ensemble de l'article nous renvoyons tacitement nos lecteurs aux ouvrages généraux et nous nous bornons à signaler des études spécialisées et des documents d'origine maçonnique. L'élément le plus important des archives des loges (appelées aussi ateliers) est constitué par le *Livre d'Architecture* renfermant les tracés (procès-verbaux) des tenues (séances) des loges. La dispersion des documents d'origine maçonnique qui ont survécu aux pertes et aux destructions, rend leur consultation parfois très pénible. En ce qui concerne le problème particulier des rapports de la femme et de la maçonnerie, on trouve d'utiles indications dans : E. BRAULT, *La Franc-maçonnerie et l'émancipation des femmes*, nlle éd., Paris, 1968 ; l'article *Femme* du *Dictionnaire universel de la Franc-maçonnerie*, sous la direction de D. LIGOU, Paris, 1974, p. 485-486 ; le chapitre II de A. MELLOR, *Les grands problèmes de la Franc-maçonnerie aujourd'hui*, Paris, 1976, p. 86-162. Quant à la brochure de G. OLLIVIER, *La femme et la Franc-maçonnerie*, elle ne constitue qu'un pamphlet antimaçonnique édité à Paris, en 1943, par la Ligue Franc-catholique. Nous utiliserons dans les notes les abréviations suivantes : A.P. pour Amis Philantropes, G.O. pour Grand Orient, L.A. pour Livre d'Architecture.

⁽²⁾ La Grande Loge de Londres chargea le pasteur protestant James Anderson de rédiger un texte improprement, mais traditionnellement, appelé *Constitutions*. Cet écrit composite, à l'élaboration duquel collabora un autre pasteur, d'origine française, Jean-Théophile Désaguliers, fut publié en 1723 (on trouve un bon résumé tout récent de cette question relativement compliquée dans D. LIGOU, *La Franc-maçonnerie*, Paris, 1977, p. 24-27 ; pour Anderson (1684-1739), et Désaguliers (1683-1743) voir les articles qui leur sont consacrés dans le *Dictionnaire universel ...*, *op. cit.*, p. 48-49 et 386 ; pour Anderson : *Dictionary of National Biography*, t. 1, Londres, 1885, p. 380-381, pour Désaguliers : *Dictionnaire de Biographie française*, t. 10, Paris, 1965, col. 1168-1169, notice de R. D'AMAT.

⁽³⁾ Il porte comme titre : *Des Loges*. Des *Constitutions* de 1723 existent plusieurs

Les personnes admises à faire partie d'une Loge doivent être des hommes bons, sincères, nés libres, d'âge mûr et prudent, et de bonne réputation. Elles ne doivent être ni esclaves, ni femmes, ni hommes immoraux ou mal famés.

Cet ostracisme est toujours soutenu par la Grande Loge Unie d'Angleterre et la Franc-maçonnerie anglo-saxonne qui se rattache à elle : en 1929, lors de la rédaction des *Landmarks*, c'est-à-dire des principes fondamentaux aux termes desquels la Grande Loge Unie peut reconnaître la «régularité» d'une Grande Loge étrangère, il fut bien spécifié, au quatrième paragraphe :

La composition de la Grande Loge et des Loges particulières sera exclusivement d'hommes, et chaque Grande Loge n'entretiendra aucun rapport maçonnique de quelque nature que ce soit avec des Loges mixtes ou avec des corps qui admettent des femmes comme membres (4).

Cette exclusive dirigée contre la femme n'empêche pas celle-ci de jouer, tout en étant absente, bien entendu, un rôle dans le rituel d'initiation d'un profane au sein d'une loge masculine. D'autre part, un éminent maçonnologue, M. P. Naudon, a écrit :

Nous ne voyons aucune raison de refuser l'initiation maçonnique aux femmes. Nous dirons même que les fondements de la méthode initiatique — en ce qu'ils mettent l'accent sur la vie intérieure, celle du cœur et de l'intuition — nous paraissent au contraire merveilleusement adaptés aux qualités de la psychologie féminine (5).

En fait, les raisons avancées par les adversaires de l'entrée de la femme en Franc-maçonnerie sont boîteuses. Nous n'avons pas à faire ici état de questions trop particulières de rituel ou de symbolisme (6). Nous nous

traductions françaises sensiblement équivalentes. Celle que nous avons suivie est contemporaine de l'original anglais et est anonyme : elle a été éditée hors commerce, à Bruxelles, en 1975.

(4) Pour les *landmarks*, voir *Dictionnaire universel ... op. cit.*, p. 733-735, où nous avons repris le texte cité.

(5) P. NAUDON, *L'humanisme maçonnique — Essai sur l'existentialisme initiatique*, 2^e éd., Paris, 1974, p. 106. Il faut remarquer que l'un des meilleurs ouvrages consacrés à l'initiation maçonnique est l'œuvre d'une femme : E. BRAULT, *Psychanalyse de l'initiation maçonnique*, nlle éd., Paris, 1975.

(6) Ces questions ont été traitées dans un grand nombre d'articles publiés notamment par O. Wirth dans la revue *Symbolisme*. En tenant compte des origines incontes-

bornerons à des arguments d'ordre «profane». Parmi ceux que l'on avance généralement (7), on peut retenir les suivants :

— Physiquement, psychologiquement et intellectuellement, la femme est inférieure à l'homme (8) ; elle est donc incapable d'accéder à des mystères spécifiquement masculins (9).

— La femme ne sera jamais libre au sens strict du mot, comme l'exigent les *Constitutions* d'Anderson (10).

tablement chrétiennes de la Franc-maçonnerie, certains maçons traditionalistes invoquent le fait que la plupart des Eglises chrétiennes refusent à la femme une véritable approche initiatique en l'excluant du sacerdoce ministériel ; ils s'appuient notamment sur certains passages des Epîtres de saint Paul, et particulièrement : I Corinthiens, 14, 34-35 et I Timothée, 2, 11-12, et sur saint Thomas d'Aquin (*Summa Theologica, tertiae partis supplementum*, qu. XXXIX, art. I, Rome, 1894, p. 197 : *Etsi mulieri exhibeantur omnia, quae in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit*). Pour la femme et le sacerdoce, voir entre autres : J. GALOT, *L'Eglise et la femme*, Gembloux-Paris, 1965, et L. OTT, *Das Weihe sakrament*, Fribourg-en-Brisgau, 1969, trad. fr. par M. DELEPORTE (*Le sacrement de l'ordre*), Paris, 1971, *passim*. Les origines chrétiennes de la Franc-maçonnerie ont suscité une littérature abondante ; M. P. NAUDON leur a consacré quatre ouvrages : *La Franc-maçonnerie et le divin — Histoire philosophique de la Franc-maçonnerie à l'égard du sentiment religieux*, Paris, 1960 ; *Les origines religieuses et corporatives de la Franc-maçonnerie*, 3^e éd., Paris, 1972 ; *La Franc-maçonnerie chrétienne*, Paris, 1970 ; *Les loges de Saint-Jean*, nouvelle éd., Paris, 1974 ; d'autres travaux sont cités dans notre article *L'évolution du sentiment religieux chez les francs-maçons belges entre 1830 et 1914 — L'exemple des loges bruxelloises*, dans : *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 7, 1976-1977 (sous presse).

(7) On les trouve réunis dans bien des écrits d'origine maçonnique et notamment dans le rapport présenté par la loge «Les Artistes réunis», de Limoges et inséré dans la brochure publiée par le *Congrès des Loges du Centre du Grand Orient de France*, Vichy, 1907, p. 40-45 (il est repris par D. LIGOU, *La Franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 159-163) ; cf. aussi le réquisitoire prononcé contre l'admission de la femme en Maçonnerie par le Frère V. V. H., au cours de la tenue du 11 juin 1920 du Suprême Conseil de Belgique, dans : *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, n° 58, 1920, Bruxelles, 1921, p. 79-101.

(8) Cf. A. LANTOINE, *Hiram couronné d'épines*, t. I, Paris, 1926, p. 232 : *Le labeur soutenu d'édification constante échoit à l'homme que ne troublent pas la grossesse et les malaises sexuels de la femme. La différence qui existe entre leurs constitutions physiologiques détermine également leurs modalités psychiques*.

(9) Cf. O. WIRTH, *L'initiation féminine*, dans : *Le Symbolisme*, 1927, p. 21 : *Les deux sexes n'ont pas les mêmes qualités ni les mêmes défauts. L'initiation masculine combat les défauts masculins afin de pouvoir développer ensuite les vertus mâles. Elle ne saurait s'appliquer tant bien que mal qu'à des femmes masculinisées, détournées de l'idéal féminin*.

(10) Cf. *Congrès des Loges du Centre, op. cit.*, parag. 14, cité par D. LIGOU, *La Franc-maçonnerie*, p. 162 : *Vous ne pourrez jamais répondre qu'elle est soustraite aux deux in-*

— Elle ne peut se dégager d'attaches ataviques religieuses ou mystiques.

— Elle est frivole, vindicative, impulsive et manque de persévérance (11).

— Elle est incapable de garder un secret et *a fortiori* d'observer la loi du silence maçonnique (12).

— La présence des femmes dans des loges d'hommes détourneraient les Frères de leurs devoirs et les empêcheraient en tout cas de travailler sérieusement (13).

Le puritanisme des fondateurs anglais de la Franc-maçonnerie spé-

stincts personnels suivants : l'amour maternel, l'amour du mâle qui l'a possédée. Il est vrai qu'au début du XVIII^e siècle et pendant longtemps encore, la femme était, pour des raisons indépendantes d'elle, juridiquement et souvent intellectuellement soumise à l'homme ; cela peut expliquer, en partie, l'attitude des maçons anglais (E. BRAULT, *La Franc-maçonnerie et l'émancipation ...*, op. cit., p. 12-13 : *En décrétant dès sa fondation qu'elle n'accepterait que des hommes libres et de bonnes mœurs, la maçonnerie ... se devait d'écarter les femmes, puisque les lois et les coutumes les maintenaient mineures et en subordination*).

(11) Cf. A. LANTOINE, op. cit., p. 238 : *L'Art Royal est l'art de la mesure. C'est un art auquel la femme demeurera éternellement fermée.*

(12) Cf. le texte déjà cité, dans le *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, 1920, p. 100 : *N'allons pas admettre (les femmes) comme des égales, dans nos réunions, dans nos mystères. Si quelques-unes parvenaient à se tenir à la hauteur indispensable, les autres, suivant la loi de leur inconstance, s'en iraient, quand leur potentiel nerveux serait épuisé et, un jour de défaillance, comme il arriva au roi Midas, l'une d'elles confierait les secrets maçonniques aux roseaux qui, sous la caresse des vents, porteraient partout la confiance mystérieuse qui leur aura été faite.*

(13) C'est probablement ainsi qu'il faut interpréter un passage du célèbre discours que le chevalier André-Michel de Ramsay a prononcé en 1736 ; nous le citons d'après J. PALOU, *La Franc-maçonnerie*, Paris, 1964, rééd. anastatique 1977, p. 321 : *Les fameuses fêtes de Cérès à Eleusis, d'Isis en Egypte, de Minerve à Athènes, d'Uranie chez les Phéniciens et de Diane en Scythie avaient du rapport aux nôtres. On y célébrait des mystères, où se trouvaient plusieurs vestiges de l'ancienne religion de Noé et des Patriarches. Elles finissaient par des repas et des libations et on n'y connaissait ni l'intempérance, ni les excès où les païens tombèrent peu à peu. La source de ces infamies fut l'admission des personnes de l'un et de l'autre sexe aux assemblées nocturnes contre l'institution primitive. C'est pour prévenir de tels abus que les femmes sont exclues de notre Ordre. Nous ne sommes pas assez injustes pour regarder le Sexe comme incapable du secret. Mais sa présence pourrait altérer insensiblement la pureté de nos maximes et de nos mœurs.* Au personnage assez mystérieux qu'était le chevalier de Ramsay (1686-1743), qui appartient à l'histoire littéraire du XVIII^e siècle, premier biographe de Fénelon et apôtre du culte fénélonien, détesté de Voltaire, ont été consacrés deux ouvrages, au demeurant incomplets : A. CHÉREL, *Un aventurier religieux au XVIII^e siècle : André-Michel Ramsay*, Paris, 1926, et E. BRAULT, *Le mystère du chevalier Ramsay*, Paris, 1973 ; voir aussi : *Dictionnaire universel ...*, op. cit., p. 1075-1076.

culative a pu effectivement s'inquiéter d'une éventuelle participation des femmes aux travaux maçonniques. En revanche, il est bien plus certain que les rédacteurs des *Constitutions* ont voulu bâtir la Maçonnerie britannique sur le modèle des clubs strictement masculins existant déjà dans une certaine mesure au début du XVIII^e siècle⁽¹⁴⁾.

Quoi qu'il en soit, comme l'écrivit l'abbé Pérau, *les femmes, qui veulent être partout où il y a des hommes, ont été extrêmement scandalisées de se voir constamment bannies de la société des Francs-maçons* (15). Elles cherchèrent dès lors les moyens de participer aux activités de la Maçonnerie ou à des activités parallèles.

Les femmes s'affilièrent d'abord à des sociétés androgynes dont les rituels étaient plus ou moins calqués sur ceux de la Franc-maçonnerie, mais ne faisaient pas allusion aux métiers de la construction (16).

(14) Cette caractéristique de la Maçonnerie britannique a été bien mise en évidence par M. A. Mellor : *Le fait de ne pas être dérangé dans ses aises par la contrainte qu'implique la présence des femmes était un «rational pleasure», une forme intelligente d'épicurisme. C'était là très exactement la formule du «club» anglais, jalousement à l'abri des tempêtes du cœur et des sexes tout comme il l'est des insupportables querelles politiques. (Les grands problèmes..., op. cit., p. 109-110)*. On sait que la femme n'est pas admise, du moins comme membre, dans d'autres associations d'origine anglo-saxonne comme les Lion's et Rotary Clubs.

(15) G. L. C. PÉRAU, *L'Ordre des Francs-maçons trahi*, Amsterdam, 1763, p. 3 (L'ouvrage porta simultanément ou successivement plusieurs titres différents ; la première version parut à Genève en 1742 ; cf. P. FESCH, *Bibliographie de la Franc-maçonnerie et des sociétés secrètes*, publiée pour la première fois par G. A. Deny, Bruxelles, 1976, col. 1043-1046). Le thème de la Franc-maçonnerie considérée comme un Ordre purement masculin a été rapidement exploité au XVIII^e siècle, particulièrement au théâtre : A. LANTOINE a étudié une série de comédies où l'on voit des femmes user de subterfuges divers, et même de violences, pour se faire admettre, en France, dans un temple maçonnique (A. LANTOINE, *Les Francs-maçons au théâtre avec un essai de bibliographie du théâtre maçonnique*, Paris, 1919, p. 129 et suiv., et *Hiram couronné d'épines*, op. cit., t. I, p. 40 et suiv.). Dans le même ordre d'idées, on peut signaler un curieux et très rare petit ouvrage anonyme, qui parut à Bruxelles en 1746, mais présente toutes les caractéristiques d'une production française : *La Franc-maçonne ou révélation des mystères des Francs-maçons*, par M^{me} XXX (tout en insistant sur la parfaite innocence des tenues maçonniques, l'héroïne, en se dissimulant derrière une tenture, assiste à des initiations aux trois premiers degrés de la Maçonnerie).

(16) Il est très difficile de se faire une idée précise de l'organisation, des statuts et des activités de ces sociétés divertissantes, souvent burlesques, sinon même parfaitement immorales, qui, par leurs fantaisies, discréditèrent la Franc-maçonnerie et, en tout cas, compliquent les débuts de son histoire. Elles ont été décrites par J. M. RAGON, *Franc-maçonnerie — Manuel complet de la Maçonnerie d'adoption ou Maçonnerie des Dames*, Paris, 1860, p. 106 et suiv., et surtout par A. DINAUX, *Les sociétés badines, bachiques, littéraires et chantantes, leur histoire et leurs travaux*, ouvrage posthume revu et classé

Une autre solution s'offrit aux femmes, en France et sur le territoire de la Belgique actuelle, par la création de loges d'adoption unies aux loges masculines existantes (17). En fait, les loges d'adoption maintenaient les femmes dans un état d'infériorité, du point de vue maçonnique, puisque leurs travaux ne pouvaient s'ouvrir qu'en présence des officiers de l'atelier masculin homonyme et qu'elles n'offraient aux Sœurs qu'un rituel édulcoré, frisant le ridicule et sans rapport avec ce que les hommes pratiquaient (18).

Les loges d'adoption disparurent de nos régions avec l'ancien régime (19). En France, elles connurent encore un grand succès sous le Premier Empire, mais s'endormirent après 1815 (20).

Au début du xx^e siècle, la Grande Loge de France ressuscita la ma-

par G. Brunet, Paris, 1867. A. E. CORDIER (*Histoire de l'Ordre maçonnique en Belgique*, Mons, 1854, p. 302-303) affirme que ces organisations paramaçonniques ne connurent qu'un succès éphémère dans les Pays-Bas Autrichiens et la Principauté de Liège.

(17) Les loges d'adoption furent reconnues par le Grand Orient de France en 1774 (cf. *Dictionnaire Universel* ..., *op. cit.*, article *Adoption*, p. 15-16). Pour la Belgique, on consultera : P. DUCHAINE, *La Franc-maçonnerie belge au XVIII^e siècle*, Bruxelles, 1911, p. 187 et suiv., et B. VAN DER SCHELDEN, *La Franc-maçonnerie belge sous le régime autrichien (1721-1794) — Etude historique et critique*, Louvain, 1923, p. 61 et suiv. ; pour la principauté de Liège particulièrement : U. CAPITAIN, *Aperçu historique sur la Franc-maçonnerie à Liège avant 1830*, dans : *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, t. 1, 1852, p. 417, et V. DWELSHAUVERS-DERY, *Histoire de la Franc-maçonnerie à Liège avant 1830*, Bruxelles, 1879, p. 87 ; la loge d'adoption «L'Impériale Thérésienne», d'Alost, a été étudiée dans un article anonyme (*Proeve van de geschiedenis van de Vrijmetselarij te Aalst in de XVIII^e eeuw*) publié dans l'*Annuaire du G.O. de Belgique*, 5973 (= 1973), p. 62-64.

(18) La cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles conserve, sous la cote II, 2771, un de ces rituels resté inédit : il a été rédigé, ou copié, par le Frère J. B. Deschamps, en septembre 1810, pour la loge «La Colombe» de Hambourg, qui, à l'époque, faisait partie de l'Empire français en tant que préfecture des Bouches-de-l'Ems.

La puérité des rituels en usage dans les loges d'adoption ne signifie nullement que les femmes qui appartenaient à celles-ci, manquaient de sérieux. Un exemple peu connu est celui d'Angélique de Rouillé, châtelaine d'Ormeignies (province de Hainaut), qui, comme le souligne son biographe, resta fidèle, sa vie durant, au serment de fraternité et de philanthropie qu'elle avait prêté le jour de son initiation dans la loge «L'Amitié ou la Parfaite Union», d'Ath (A. LOUANT, *Une épistolière en Hainaut, Angélique de Rouillé, châtelaine d'Ormeignies (1756-1840)*, Mons, 1970, p. 213 et 264-265).

(19) Après l'annexion de nos régions à la France, on proposa le 12 août 1799, dans la loge des «Amis Philanthropes» de Bruxelles, de créer une loge d'adoption ; une commission fut désignée mais le projet n'eut aucune suite : *A.P., L.A.*, t. 1, tenue du 12^e jour du 6^e mois 5799.

(20) Le manuel de la Maçonnerie d'adoption de J. M. Ragon, que nous avons déjà signalé, n'avait donc plus qu'une valeur rétrospective lorsqu'il fut publié en 1860.

çonnerie d'adoption et constitua de 1901 à 1935 une dizaine d'ateliers dont le rituel fut heureusement modernisé. Après la deuxième guerre mondiale, ces ateliers acquirent une complète indépendance et se groupèrent en une fédération qui prit en 1952 le titre de Grande Loge Féminine de France. Cette nouvelle Obédience a créé des loges en Belgique depuis 1973 (21).

Une dernière solution consistait à admettre les femmes dans les loges masculines en tant que Maçonnes «à part entière», ce qui équivalait à créer des loges mixtes. L'aventure fut tentée par les membres de la loge «Les Libres Penseurs» du Pecq (22) : le 14 janvier 1882, ils initièrent Maria Deraismes, qui avait connu beaucoup de succès comme conférencière et écrivain rationaliste pendant et après le Second Empire (23). Cette opération n'eut pas de lendemain. Finalement, Maria Deraismes et Georges Martin (24) prirent une décision radicale en constituant, en 1893, une toute nouvelle Obédience mixte, où hommes et femmes travaillent en parfaite égalité, l'Ordre maçonnique mixte international «Le Droit Humain» (25), dont le premier atelier belge fut installé à Bruxelles en 1912 (26).

(21) Voir l'article *Grande Loge Féminine*, dans le *Dictionnaire universel* ..., *op. cit.*, p. 521.

(22) Le Pecq : département des Yvelines.

(23) Une grande partie de l'ouvrage déjà cité d'E. BRAULT, *La Franc-maçonnerie et l'émancipation des femmes*, est consacré à Maria Deraismes (1828-1894) : voir aussi : *Dictionnaire de Biographie française*, t. 10, Paris, 1965, col. 1118, notice de A. PERRIER, et *Dictionnaire universel* ..., *op. cit.*, p. 381-383.

(24) Pour le médecin et homme politique français Georges Martin (1844-1916), voir : *Dictionnaire universel* ..., *op. cit.*, p. 837-838.

(25) Voir : *Dictionnaire universel* ... *op. cit.*, p. 404-410, et R. BOYAU, *Histoire de la Fédération française de l'Ordre maçonnique mixte international «Le Droit Humain»*, Bordeaux, 1962. M. A. MELLOR a publié, en les entourant de commentaires sarcastiques, quatre procès-verbaux se rapportant aux origines du «Droit Humain», dans deux ouvrages : *La Franc-maçonnerie à l'heure du choix*, Paris, 1963, p. 201-207, et *Les grands problèmes de la Franc-maçonnerie* ..., *op. cit.*, p. 125-132. Il faut signaler que le «Droit Humain» et la Grande Loge Féminine pratiquent les rituels masculins en n'y apportant que de légères modifications.

(26) Cette installation et ses préliminaires provoquèrent des remous au sein de la Franc-maçonnerie belge et entraînèrent une scission au sein de la loge «Les Amis Philanthropes», en 1911 : les adversaires, tout provisoires d'ailleurs, de l'Obédience mixte, se groupèrent au sein d'une nouvelle loge, «Les Amis Philanthropes n° 3». En réalité, tant sur le plan matériel que sur le plan moral, c'est la loge «Les Amis Philanthropes» qui apporta l'aide la plus efficace à l'installation de la première loge du «Droit Humain» en Belgique, comme le laissait prévoir une proposition que l'atelier adressa en 1911 au G.O.

En fait, la lente et pénible accession de la femme à une véritable vie maçonnique, dans le dernier tiers du XIX^e siècle et au début du XX^e, est un aspect du féminisme, de la lutte que menâ la femme pour obtenir l'égalité des droits avec l'homme, avec l'appui d'une partie de la Franc-maçonnerie (27).

De cette lutte, nous trouvons des traces dans le Livre d'Architecture de la loge bruxelloise «Les Amis Philanthropes» (28), pour les années 1859-1862, sans qu'on fit d'ailleurs allusion à une éventuelle initiation des femmes aux mystères maçonniques. En réalité, les discours qui furent prononcés à cette époque et les débats qui les suivirent, se greffaient sur l'étude, à laquelle se livraient au même moment les «Amis Philanthropes», du problème de l'enseignement obligatoire et laïque, à la demande du Grand Orient de Belgique (29).

En effet, les «Amis Philanthropes» avaient compris que même si l'homme s'émancipait, par l'instruction, de la tutelle de l'Eglise catholique, la femme restait soumise au clergé, en particulier par l'absence d'un enseignement officiel féminin suffisamment développé. Ainsi, dans les familles où les maris étaient traditionnellement libres penseurs,

(A.P., Archives, n° 2045). Pour l'histoire des ateliers belges du «Droit Humain», cf. J. VAN ROELEN, *De Belgische Federatie «Le Droit Humain»*, dans : *Vrijmetselarij samengesteld en ingeleid door P. Bosmans*. Studiekring Vrij Onderzoek, Vrije Universiteit Brussel, Bruxelles, 1974, p. 45-70.

(27) Le G.O. de Belgique a étudié plus d'une fois la question du féminisme et la possibilité d'accueillir la femme en Franc-maçonnerie, particulièrement en 1907 et 1908 ; on trouve le texte des rapports présentés et des discussions, souvent vives, dans le *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 5907 (= 1907), p. 224-232 et 238-268, et 5908 (= 1908), p. 161-165 ; cf. aussi A.P., Archives, n° 2028 : «*Les statuts généraux de l'Ordre excluent-ils la femme de la Franc-maçonnerie?*» (Ce dossier, constitué en 1929, donne un résumé des débats et des motions présentées au début du siècle).

La «collusion» entre le féminisme et la Franc-maçonnerie a été dénoncée plus d'une fois par les maçons traditionalistes ; cf., tout récemment, A. MELLOR, *Les grands problèmes de la Franc-maçonnerie...*, op. cit., p. 119-120 et 149-150.

(28) La loge a été fondée en 1798 par des officiers français et des bourgeois de Bruxelles. Elle a toujours joué un rôle important au sein du G.O. de Belgique, depuis la fondation de l'Obéissance en 1833. Seules les quatre-vingts premières années de l'histoire de la loge ont bénéficié d'un travail d'ensemble : L. LARTIGUE, *Loge des Amis Philanthropes à l'O(rient) de Bruxelles — Précis historique*, 2 vol., Bruxelles, 1893 et 1897 (L'ouvrage a été réédité, hors commerce, avec des compléments, en un volume, en 1972).

(29) Cf. notre article *A propos du mémoire de la loge des Amis Philanthropes sur l'enseignement primaire obligatoire et laïque*, dans : *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. 53, 1975, p. 357-401.

agnostiques, athées, les femmes restaient des catholiques sincères et pratiquantes ⁽³⁰⁾.

Tel est le point de départ des travaux auxquels les «Amis Philanthropes» consacrèrent plusieurs tenues entre le 10 septembre 1859 et le 14 février 1862, et au cours desquelles bien d'autres problèmes furent examinés que celui de la «cléricalisation» de la femme. L'intérêt manifesté par la loge pour l'émancipation de la femme n'est d'ailleurs pas entièrement «gratuit» : la lecture des documents révèle rapidement que consciemment ou non, les Frères des «Amis Philanthropes» songeaient à leur propre tranquillité en tentant d'arracher la femme à son état d'infériorité intellectuelle et sociale ⁽³¹⁾. En outre, la composition de la loge

⁽³⁰⁾ Cette situation paradoxale pouvaient avoir des répercussions sur la vie maçonnique de certains Frères. Par exemple, le Vénérable Maître A. Zimmer de la loge bruxelloise «Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis», démissionna le 25 mars 1884, quatre mois seulement après avoir été élu, parce que de nombreux membres de son atelier lui avaient reproché les pratiques religieuses de sa famille (cf. O. HENNEBERT, *Aperçu de l'histoire de la loge des Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis à l'Orient de Bruxelles depuis sa fondation en 1782 jusqu'à l'heure actuelle*, Bruxelles, 1892, p. 69, et notre article déjà cité. *L'évolution du sentiment religieux On constate que les efforts tentés par les Francs-maçons belges en général, et les «Amis Philanthropes» en particulier, en faveur de la femme, s'intègrent dans la lutte qu'ils ont menée pour la réalisation de la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Sur l'engagement politique des Francs-maçons belges au siècle dernier, nous renvoyons aux travaux signalés dans nos deux articles déjà cités et dans un troisième : La Franc-maçonnerie et la laïcisation de l'enseignement (1830-1914). Un exemple : la loge des «Amis Philanthropes» de Bruxelles, dans : Actes du Colloque du X^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles (22-23 avril 1976), Bruxelles, 1977, p. 197-222.*

⁽³¹⁾ Il est piquant de constater qu'à la même époque, Pierre-Joseph Proudhon qui était Franc-maçon (*Dictionnaire universel ... , op. cit.*, p. 1056-1057) écrivit, contre l'émancipation de la femme, un livre, qui est resté inachevé : *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*. L'ouvrage ne fut publié à Paris qu'en 1875, dix ans après la mort de son auteur, mais fut rédigé au moins en partie, vers 1859, en Belgique, où Proudhon vivait en exil (il fait allusion, pour l'année 1859, à des débauches féminines contemporaines qui se seraient produites à Spa). Sous le prétexte de protéger la femme contre elle-même, en se présentant comme un défenseur de la famille et du mariage, Proudhon considère que la femme est normalement l'objet de l'homme et que celle qui s'émancipe se prostitue, ou peu s'en faut. Voici quelques exemples des aphorismes que contient un livre assez mal connu, que l'on pourra comparer aux généreuses déclarations des «Amis Philanthropes» : *Je dis que le règne de la femme est dans la famille ; que la sphère de son rayonnement est le domicile conjugal ; que c'est ainsi que l'homme, en qui la femme doit aimer, non la beauté, mais la force, développera sa dignité, son individualité, son caractère, son héroïsme et sa justice* (p. 12-13) ... *Pour ne parler que des rapports sensuels, c'est une loi de la nature chez tous les animaux, que la femelle, sollicitée par l'in-*

explique que ses membres ne se sont préoccupés que de la femme de la classe bourgeoise.

Au sein de la loge des «*Amis Philanthropes*», dont le Vénérable Maître était Th. Verhaegen, la femme trouva, entre 1859 et 1862, deux ardents et éloquents champions dans les Frères Alexandre Duriau et surtout Paul Ithier⁽³²⁾. Ensemble ils présentèrent quatre conférences dont le texte a été repris *in extenso* dans le Livre d'Architecture de l'atelier⁽³³⁾, tandis que pour les interventions des autres membres de la loge nous n'avons que des indications laconiques.

stinct de progéniture, et tout en faisant beaucoup de façons, cherche le mâle. La femme n'échappe point à cette loi. Elle a naturellement plus de penchant à la lascivité que l'homme ; d'abord parce que son moi est plus faible, que la liberté et l'intelligence luttent chez elle avec moins de force contre les inclinations de l'animalité ; puis parce que l'amour est la grande, sinon l'unique occupation de sa vie (p. 40-41) ... L'égalité des sens avec ses conséquences inévitables, liberté d'amours, condamnation du mariage, contemtion de la femme, jalousie et haine secrète de l'homme, pour couronner le système, une luxure inextinguible ; telle est invariablement la philosophie des femmes émancipées (p. 92) ... Jeune homme, si tu as envie de te marier, sache d'abord que la première condition, pour un homme, est de dominer sa femme et d'être maître (p. 189) ... Bien méditer que la femme a été donnée à l'homme pour sa félicité et pour le développement de sa dignité et de sa justice, pour la joie intime de son cœur ; mais à la condition qu'il se rendra maître absolu d'elle, la soumettra à sa raison ; qu'elle vivra de sa vie, se confondra avec lui, tout en lui servant d'auxiliaire, de partenaire et d'interlocutrice (p. 194) ... L'homme, avec sa force, sa volonté, son courage, son intelligence, retombant quotidiennement dans les lacs amoureux de la femme, ne parviendrait jamais à la dompter et à s'en rendre maître, s'il n'était aidé par les maladies et infirmités qui matent cette lionne : grossesses, couches, laitations (sic), puis tous les maux qui s'ensuivent, et qui permettent à l'homme, en l'éloignant de la couche commune, de reprendre haleine et de redevenir lui-même, tandis que la femme, battue par la souffrance, est contrainte de fléchir et de s'humilier : voilà la source de la paix domestique (p. 262-263).

⁽³²⁾ A. Duriau, né en 1818, fut indiqué comme médecin dans le *Livre d'Or* (registre matricule) et le *L.A.* (t. 7, p. 88) de la loge des A.P. lors de son initiation le 25 février 1857. Pour P. Ithier (1834-1898), professeur à l'Université Libre de Bruxelles, à l'école normale d'institutrices et à la section normale moyenne des filles de Bruxelles, un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement, voir : L. VANDERKINDERE, *L'Université de Bruxelles, 1834-1884, Notice historique*, Bruxelles, 1884, p. 171 ; E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle, 1884-1909*, Bruxelles, 1909, p. 275 ; H. BERGÉ, *Notice sur la vie et les travaux de M. Paul Ithier*, dans : *U.L.B. — Rapport sur l'année académique 1897-1898*, Bruxelles, 1898, p. 75-77.

⁽³³⁾ *A.P., L.A.*, t. 7, 10 septembre 1859, p. 323-330 ; Ithier ; 25 octobre 1859, p. 334-345 ; Duriau ; t. 8 : 16 février 1861, p. 133-145 ; Ithier ; 14 février 1862, p. 307-319 ; Ithier (Pour ne pas allonger le nombre de notes, nous ne donnerons qu'exceptionnellement les références des extraits que nous citons des différents exposés). Les quatre textes ne semblent connus que de L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 20-21, mais avec de graves erreurs de dates, et à travers lui par J. BARTIER, *Un siècle d'enseignement féminin — Le Lycée royal Gatti de Gamond et sa fondatrice*, Bruxelles, s.d. (1964), p. 9.

D'emblée, le 10 septembre 1859, Ithier fait ressortir l'injustice que l'homme commet envers la femme en étouffant sa personnalité :

La femme, vivant dans un état de tutelle permanent, semble ne pas avoir besoin, comme l'homme, de cette forte nourriture intellectuelle et morale indispensable à l'être agissant. L'homme pense, réfléchit, agit par lui-même, et non seulement pour son propre compte, mais encore pour celui de la femme, dont la gestion morale lui appartient tout entière, et qui n'est, à côté de lui, qu'un être complètement passif. Il en résulte pour la femme une condition d'infériorité absolue, et l'homme, par voie de conséquence, déclare la femme un être futile, moralement infirme, incapable de raisonner. Je n'hésite pas à le déclarer, mes Frères, ce raisonnement est radicalement faux ... S'il est vrai que la femme se trouve dans cet état d'abaissement, j'affirme, sans crainte d'être démenti, qu'il est dû, non pas à l'infériorité naturelle de la femme, mais uniquement à la condition morale faite à celle-ci par l'homme lui-même. Oui, mes Frères, c'est l'homme qui, mù par je ne sais quel désir de compression, abaisse la femme, et non content de son œuvre, insulte à cette intelligence étouffée par lui, en refusant d'en reconnaître l'existence.

Or, la femme exerce une influence énorme, comme épouse et comme mère et de sa mauvaise éducation dépend évidemment *la mauvaise éducation de la famille, c'est-à-dire l'abaissement moral de cette agrégation de familles que nous appelons la société*. Dès lors, si l'homme refuse ou néglige d'instruire la femme, il risque de se voir paralyser par sa propre injustice :

De tous les progrès que nous pouvons désirer et travailler à accomplir, il n'en est pas un, dans l'ordre moral, que nous parvenions jamais à réaliser, parce que l'influence de la femme est là, influence qui pourrait être salutaire et bienfaisante, mais qui agit contre nous, ou tout au moins se traduit en force d'inertie pour frapper de stérilité nos efforts les plus laborieux. Certes, mes Frères, ce n'est pas la notion de progrès qui nous manque ; ce ne sont pas les dogmes libéraux nettement formulés qui nous font défaut ; c'est la possibilité d'agir, parce que la femme est là qui nous arrête à chaque pas dans notre œuvre d'émancipation. La femme, élevée dans un système d'éducation particulier, non seulement est incapable de nous comprendre par son infériorité morale, mais vit dans le passé, tandis que nous vivons dans l'avenir. A chaque abus que nous voulons déraciner, à chaque préjugé que nous voulons détruire, la femme est là qui vient protéger l'abus et défendre le préjugé.

En refusant à la femme l'éducation qu'elle mérite, l'homme la laisse

sous la coupe du prêtre, dont la puissance est d'autant plus redoutable qu'il agit dans l'ombre :

Sans lui, la femme arrachée depuis trois siècles aux doctrines de la dégradation et de l'esclavage, aurait conquis sa place au foyer domestique où elle n'est encore aujourd'hui qu'une femme de charge ou un meuble plus ou moins bizarre, une jolie futilité! Sans lui l'épouse, au lieu de suppléer à la force qui lui est durement déniée, par la finesse de la ruse, aurait eu enfin conscience de sa dignité et seconderait l'homme dans sa mission de progrès social! Sans lui, la mère, au lieu d'inculquer à ses enfants le poison mortel des fausses doctrines, leur enseignerait bien mieux que personne l'amour ardent de la justice et de la vérité! En un mot, sans le prêtre, cette incarnation de l'esprit d'intrigue et d'oppression, cette puissance si grande de la femme, tournant au profit des idées saintes de liberté et de progrès, aurait réalisé plus de grandes réformes que nous n'osons seulement en rêver aujourd'hui.

L'action du prêtre engendre la division de la famille par l'intrusion d'un tiers dans les secrets intimes du foyer, voire même du lit conjugal. Il en résulte une véritable profanation morale, parfois même physique de la femme par le prêtre (34).

Des lors, le seul moyen d'arracher la femme à la dégradation consiste à l'écarter, dès le début, des fausses doctrines, et de l'élever, dès le berceau, d'une manière forte, intelligente et rationnelle. Dépouiller la femme du fruit de dix, quinze ou vingt années d'une éducation absurde, est aujourd'hui une œuvre aussi impossible que le sera, au contraire, la tentative de replonger dans le préjugé et la faiblesse morale, la femme qui aura été élevée dans des principes forts et purs. Il faut donc lui donner cette éducation rationnelle tout entière, et dès le premier jour, il faut créer la femme puisqu'elle ne peut être convertie. C'est là, mes Frères, ce qu'il nous appartient de faire, je dirai plus, ce qu'il est de notre devoir de réaliser.

Cette œuvre de salut ne pourra s'accomplir que par la création d'écoles laïques où la jeune fille, nourrie de bonne heure des saines notions du juste et du vrai, apprenne à raisonner et à discerner, et devienne propre à

(34) Au cours de la tenue du 24 février 1878 du G.O. de Belgique, le Frère O. Scailquin des A.P. se servit d'une formule pittoresque pour définir cette situation : *Le clergé possède l'âme et tient souvent le corps de la femme, parce qu'il va à elle et qu'il flatte ses instincts mystiques* (Bulletin du Grand Orient de Belgique, 3^e et 4^e années, 5876-5877, Bruxelles, 1878, p. 123). Pour O. Scailquin (1842-1884), avocat, député et Vénérable Maître des A. P. en 1873, 1874 et 1875, voir : *Biographie Nationale*, t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 541-546, notice de E. DISCAILLES et L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 89-90.

remplir plus tard dans la société une mission de progrès digne de la femme et de ses hautes facultés⁽³⁵⁾.

Cette thèse fut reprise et développée le 25 octobre suivant par Duriau. En partant du principe que la femme doit être soumise à une rigoureuse *hygiène intellectuelle et morale*, il se livra à une violente attaque contre le cléricisme et contre la théologie, au nom de la science, car celle-ci est le *langage de la nature, le langage de Dieu*⁽³⁶⁾.

En s'appuyant sur des arguments d'ordre scientifique, ou du moins qu'il considère comme tels, Duriau compare *l'organisation physique et morale* de l'homme à celle de la femme. Le premier respire la force, le calme, l'énergie et la raison ; la seconde est dominée par ses nerfs et ses sentiments⁽³⁷⁾.

(35) En 1867, l'économiste Ch. Le Hardy de Beaulieu abonda dans le même sens avec son livre « *L'éducation de la femme* » publié à Paris et à Liège. Il y traça notamment un tableau désolant des résultats de la mauvaise et incomplète éducation que la femme de la bourgeoisie recevait à l'époque : *Pour elle-même, une existence triste, vide et inutile, qui s'écoule sans laisser aucun regret, aucun souvenir, aucune trace bienfaisante. Ce vide, elle cherche à le combler par ces plaisirs factices qui, loin de former le bonheur par leur répétition, n'engendrent que la satiété, la ruine du repos, de la santé et de la fortune. Dans la vieillesse, elle est délaissée et méprisée. N'ayant jamais éprouvé ni pour ses enfants, ni pour personne, d'affection sincère et profonde, elle ne peut compter ni sur la vénération, ni sur l'amitié de ceux qui l'entourent. C'est alors que, ne pouvant plus rien attendre de ce monde, elle s'attache en désespérée à la vie future, qu'elle tâche de gagner par la minutieuse exécution d'une foule de menues pratiques dévotes ou superstitieuses, en négligeant toutefois le premier des principes religieux, celui qui commande l'amour du prochain* (p. 130-132). Pour Charles Le Hardy de Beaulieu (1816-1871), professeur à l'Ecole des mines de Mons, voir : *Biographie Nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890-1891, col. 709-714, notice de A. MARCHANT.

(36) Nous retrouvons ici un argument qui a été avancé plus d'une fois à la même époque, celui que les Francs-maçons sont les vrais détenteurs de la parole de Dieu, tout en refusant ce rôle aux membres des clergés régulier et séculier, parce que, contrairement à ces derniers, ils ne séparent pas la raison et la science de la religion (cf. notre article déjà cité : *L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-maçons ...*).

(37) En 1872, dans une réponse à Alexandre Dumas fils, Maria Deraismes repoussa avec indignation les assertions de ce genre : *Au nombre des jugements fallacieux figure celui-ci : « La femme est un être de sentiment, l'homme est un être de raison » ... Cette distribution est absolument arbitraire ; elle vient en droite ligne de la prévention et non de l'observation. La femme a autant de raison que l'homme et l'homme autant de sentiment que la femme ; car ces deux êtres procèdent réciproquement l'un de l'autre ... Cette prédominance de sentimentalité chez la femme est plus une apparence qu'une réalité, qu'elle doit en partie à son éducation* (*Eve contre Dumas fils*, dans : *Oeuvres complètes de Maria Deraismes*, t. 2, Paris, 1895, p. 218-219). Maria Deraismes reprendra plus d'une fois cette argumentation, notamment dans le discours qu'elle prononça au cours du banquet qui suivit son initiation, le 14 janvier 1882, dans la loge « Les Libres Penseurs du Pecq » (*Oeuvres complètes ...*, t. 2, p. 281-292).

De la faiblesse du système nerveux de la femme dépend sa faiblesse morale actuelle (38). Duriau estime donc comme une nécessité impérieuse *de relever la femme à ses propres yeux, de l'éclairer, de la diriger, de la protéger.*

On relèvera la femme en démontrant l'inanité d'une série d'assertions, parmi lesquelles il faut ranger une prétendue imperfection ou impureté de la femme (39).

On éclairera, dirigera et protégera la femme en réformant radicalement l'éducation contre nature qui lui a été imposée pendant des siècles par le clergé catholique :

Dans les écoles cléricales, on apprend à la jeune fille à comprimer les élans généreux de son cœur ; on la détache de toutes les émotions douces et vives que son âme peut éprouver ; on cherche à détruire cette expansion des forces intellectuelles qui se fait spontanément dans la jeunesse, sous prétexte que tout cela est en opposition avec les lois religieuses. On parvient ainsi à faire de cette tendre créature un être perinde ac cadaver selon le précepte jésuitique.

En outre, les prêtres, et particulièrement les jésuites, transforment la femme en un instrument à leur dévotion grâce à la confession :

Le confessionnal est un lieu où l'on conspire d'une manière permanente contre le bonheur de la famille, où l'on trouble la bonne harmonie qui existe entre les parents, où le jésuite ordonne à l'épouse catholique de quitter, d'abandonner impitoyablement son époux lorsque celui-ci est un libre penseur. C'est là que l'on parvient à emmailloter son esprit et son cœur ; c'est là que le prêtre apprend à l'épouse à ne pas pratiquer l'union sexuelle (40).

D'ailleurs, le catholicisme n'a plus rien de commun avec le christianisme primitif (41) :

(38) Duriau n'est guère galant, car à côté de quelques *qualités aimables*, il relève chez la femme *de la ruse, de la fausseté, de la dissimulation, de la jalousie, un amour-propre exagéré, un fonds inépuisable de vanité!*

(39) Duriau ne manque pas de rappeler la célèbre affirmation de saint Thomas d'Aquin : *Per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum* (*Summa Theologica, Pars prima*, qu. XCII, art. I, Rome, 1920, p. 709). Ithier fera de même dans la conférence qu'il présentera en loge le 16 février 1861 (*A.P., L.A.*, t. 8, p. 139).

(40) Le 16 février 1861, Ithier qualifie la confession d'*acte de prostitution morale de la femme* (*A.P., L.A.*, t. 8, p. 140).

(41) Duriau partage avec Ithier et beaucoup d'autres Maçons de la même époque, l'opinion que le catholicisme, dont le jésuitisme est la forme la plus dangereuse, et une

Le pape et sa religion mercenaire sont la négation du Christ et de l'Evangile. Entre le christianisme et le jésuitisme, il y a un abîme. En effet, la religion chrétienne est une religion de paix, d'amour, de concorde, de mansuétude. Le christianisme pur, tel que l'Evangile nous le fait connaître, est une religion qui enseigne aux hommes la charité, l'amour de Dieu, l'attente d'une autre vie, la pratique de toutes les vertus.

Or, le prêtre s'ingénie à empêcher la femme de connaître le vrai christianisme :

Tandis que la nature travaille à accroître et à fortifier l'organisation physique de l'enfant, le cléricanisme s'attache à arrêter l'essor de son jugement, à enrayer le développement de son organisation morale en n'accordant à l'intelligence qu'une nourriture indigeste, malsaine, délétère⁽⁴²⁾. Devenue jeune fille, elle obéit au prêtre, pratique les devoirs religieux qui lui sont imposés, sans raisonner, sans s'apercevoir qu'elle est dans la famille un instrument du fanatisme. Dès lors, elle ne fait plus partie de la communauté chrétienne ; elle est entrée dans la communion jésuitique, et dans toutes les conditions sociales où la femme sera placée dans la suite, elle sera l'ennemie du libre examen, du progrès, de la liberté, de l'indépendance ; par contre, amie de l'esclavage moral, des préjugés, de la superstition, du mensonge, des fausses doctrines, de l'oppression jésuitique, de l'intolérance.

En conclusion, Duriau demande que l'on ouvre *une maison d'éducation libérale pour les filles, ayant le libre examen pour base*. Il exprime, en outre, le vœu de voir admettre les épouses des Frères à des tenues spéciales, *pour les faire concourir à la recherche et au triomphe du bon, du juste et du vrai* ⁽⁴³⁾.

corruption du christianisme primitif, provoquée par la convoitise du pouvoir chez le clergé et entretenue par toute une idéologie et une organisation absolument étrangères aux prédications du Christ. Ithier s'étendra sur cette question dans une conférence qu'il présentera, le 10 avril 1860, sur l'histoire politique du catholicisme (*A.P., L.A.*, t. 8, p. 66-81) : cf. notre article déjà signalé *L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-maçons ...*. On constate donc que ni Duriau, ni Ithier ne sont athées : ils aspirent à restaurer le christianisme dans sa pureté évangélique.

⁽⁴²⁾ L'argument que la religion catholique compromet le développement intellectuel est défendu par les différents auteurs des mémoires sur l'enseignement primaire obligatoire et laïque remis par les loges belges au G. O. en 1859-1860, et notamment par «La Constance», de Louvain ; cf. notre article cité *L'évolution du sentiment religieux ...*.

⁽⁴³⁾ Le vœu du Frère Duriau fut réalisé pour la première fois, peu de temps après, à l'occasion d'un concert de bienfaisance organisé le 2 mars 1861, par les «Amis Philanthropes» (*A.P., L.A.*, t. 8, p. 132, tenue du 16 février 1861, et L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 16).

L'exposé fut suivi d'une discussion ⁽⁴⁴⁾, mais le secrétaire de la loge n'a retenu que l'intervention de P. Ithier. Celui-ci se borna d'ailleurs à résumer ce qu'il avait lui-même exprimé au cours de la tenue du 10 septembre, et à appuyer ce que Duriau venait de déclarer, avant de déposer la proposition suivante :

La R(espectable) L(oge) des Amis Philanthropes reconnaissant en principe qu'il y a lieu de réformer radicalement l'éducation intellectuelle et morale de la femme ; considérant, en outre, que le seul moyen d'arriver à ce résultat consiste à fonder des écoles où l'enseignement repose entièrement sur les principes du libre examen ; décide qu'une commission de cinq membres sera nommée pour examiner à fond la solution proposée, et formuler un projet d'exécution pratique, complet et détaillé.

Aucune décision ne fut prise avant le 10 novembre ⁽⁴⁵⁾. Ce jour-là, après un débat qui semble avoir été animé, et au cours duquel on entendit plus d'une fois A. Couvreur ⁽⁴⁶⁾, une commission fut chargée de présenter à la loge un projet pratique de réforme de l'enseignement féminin. Elle était composée de P. Ithier et du groupe qui rédigeait, à la même époque, au nom de l'atelier, le mémoire sur l'enseignement obligatoire réclamé par le Grand Orient ⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁴⁾ A.P., L.A., t. 7, p. 345-347.

⁽⁴⁵⁾ A.P., L.A., t. 8, p. 2-3.

⁽⁴⁶⁾ Le sociologue et journaliste A. Couvreur (1827-1894) fut élu député de Bruxelles en 1864 (*Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 304-305, et t. 4, 1910, p. 465) et Grand Maître du G.O. de Belgique en 1872.

⁽⁴⁷⁾ Ce groupe était composé des Frères A. Couvreur, A. Duriau, F. Fourcault, A. Jones, A. Lacroix, A. Le Hardy de Beaulieu et F. Van Meenen. F. Fourcault (1825-1885) était un ancien officier d'état-major (*Bibliographie Nationale*, t. 2, 1892, p. 62 et t. 4, 1910, p. 548) ; A. Jones (1808-1885) était carrossier ; il a été un moment conseiller provincial du Brabant (*Bibliographie Nationale*, t. 2, 1892, p. 326-327) ; A. Lacroix (1834-1903) est l'un des grands éditeurs belges du XIX^e siècle (A. ERBA, *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques*, Louvain, 1967, p. 573-603 ; *Bibliographie Nationale*, t. 2, 1892, p. 397-398) ; il s'associa avec son oncle, l'avocat, publiciste et philosophe F. Van Meenen (1817-1881), secrétaire-trésorier et bibliothécaire de l'U.L.B., un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement (A. ERBA, *op. cit.*, p. 14, 15, 302, 574-575 ; *Biographie Nationale*, t. 14, Bruxelles, 1897, col. 229-232, notice de C. CHRISTOPHE ; *Bibliographie Nationale*, t. 4, 1910, p. 192-193), avec qui il publia les œuvres complètes de Marnix de Sainte-Aldegonde, puis avec Verboeckhoven, qui était également Maçon, avec qui il édita notamment *Les Misérables* de Victor Hugo et la *Légende d'Uylenspiegel* de Ch. De Coster, et une série d'ouvrages d'inspiration maçonnique ou laïque ; A. Le Hardy de Beaulieu (1814-1894), ingénieur, fut élu député de Nivelles en 1863 (*Bibliographie Nationale*, t. 2, 1892, p. 476-477).

En outre, comme Duriau venait de contester à la femme *le même degré d'éducabilité* qu'à l'homme, en s'appuyant sur *des principes physiologiques* ⁽⁴⁸⁾, la loge décida d'organiser, à une tenue ultérieure, une *discussion contradictoire sur le développement comparé de l'intelligence de l'homme et de la femme*. Plusieurs Frères ⁽⁴⁹⁾ acceptèrent avec enthousiasme d'y prendre la parole mais aucune suite ne fut donnée au projet : la loge se préoccupait surtout de se satisfaire aux invitations pressantes du Grand Orient de déposer le mémoire sur l'instruction obligatoire. Ce désir ne fut réalisé que le 23 février 1860 ⁽⁵⁰⁾.

P. Ithier attendit un an avant de revenir à la charge, le 16 février 1861, en élargissant le débat. Il divisa son exposé en trois parties. D'abord, il examina la notion de *dogme de la divinité, cette assise première et transcendante de l'éducation de la femme*. Ensuite, il étudia les aptitudes et les fonctions sociales de la femme. Dans la troisième partie, la plus courte, il dégaga les moyens d'assurer à la femme la place qu'elle mérite d'occuper dans la société.

Après bien d'autres, Ithier montre que le *dogme de la divinité* est né de l'angoisse qu'éprouve l'être humain *placé entre deux infinis, celui de son origine et celui de ses futures destinées*. Il en résulte que ce dogme n'est qu'un *produit de l'industrie humaine*.

Cependant, Ithier se hâta de rejeter l'accusation d'athéisme :

Autre chose est le principe créateur tel que le conçoit la philosophie et Dieu, tel que le représentent les religions positives. On peut donc nier l'un, être conventionnel et relatif, sans détruire l'autre, cause absolue, évidente et indiscutable. On peut contester l'existence d'une divinité déterminée, par cela seul qu'elle est déterminée, tandis que l'on affirme la réalité d'un principe supérieur, incompréhensible, parce qu'il est infini. Il y a donc entre le Dieu philosophique et le Dieu religieux toute la distance de l'infini au fini, c'est-à-dire l'infini lui-même ⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁸⁾ A.P., L.A., t. 8, p. 3.

⁽⁴⁹⁾ Parmi ces Frères, on découvre Couvreur, Duriau, Ithier Lacroix, Le Hardy de Beaulieu, Van Meenen et le futur bourgmestre de Bruxelles, J. Anspach (pour ce dernier (1829-1879) qui fut élu six fois Vénérable Maître des A.P., en 1865, 1866, 1867, 1870, 1871, et 1872, cf. *Biographie Nationale*, t. 29, Bruxelles, 1957, col. 126-130, notice de M. MARTENS, et L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 85-88).

⁽⁵⁰⁾ Voir notre article cité *A propos du mémoire* ..., p. 381 et 392-393.

⁽⁵¹⁾ Ce *Dieu philosophique* est ce que les Francs-maçons appellent le Grand Architecte de l'Univers (pour la notion complexe de G.A.D.L.U., cf. *Dictionnaire universel* ..., *op. cit.*, p. 70-77). En 1861, l'invocation au G.A.D.L.U. était requise par l'article 12 des

En réalité, affirme Ithier, ce ne sont pas les rationalistes mais les tenants des religions positives qui font profession d'athéisme, parce qu'ils veulent expliquer le dieu auquel ils rendent hommage. Or, *un Dieu expliqué est un Dieu perdu, car un Dieu ne s'explique pas plus qu'il ne se comprend.*

Une fois que l'on admet Dieu *comme cause créatrice pure, échappant à toute analyse et à toute investigation, le dogme de toute divinité concrète et déterminée s'écroule, et avec lui les religions positives quelles qu'elles soient.*

Or, *la première conséquence du dogme de la divinité concrète, déterminée, est l'abaissement de la dignité humaine. Partout où vous verrez un Dieu, vous verrez également la dégradation de l'homme, être devenu purement passif, soumis à toutes les misères et à toutes les terreurs.* Cette indignité constitue à son tour un dogme et, pour expliquer les imperfections de l'humanité, *on a eu recours au curieux artifice de la chute originelle qui n'est qu'un outrage gratuit à la nature et à l'humanité.*

On a attribué la responsabilité de la chute originelle à la femme et celle-ci s'est vu infliger ainsi *un stigmaté d'ignominie que tout, dans son existence, lui rappellera chaque jour*⁽⁵²⁾. Par exemple, *que signifie la*

Statuts généraux du G.O. de Belgique : cette obligation ne fut supprimée qu'en 1868 (cf. notre article cité *L'évolution du sentiment religieux ...*).

⁽⁵²⁾ Les libres penseurs ont combattu bien souvent le dogme du péché originel et de la responsabilité de la femme dans ce domaine, mais ils l'ont rarement fait avec autant d'énergie que Maria Deraismes dans un discours qu'elle prononça à Paris, au Trocadéro, en novembre 1881 : *La rupture de la femme d'avec le dogme est un acte de délivrance, une œuvre de libération, une déclaration d'indépendance. C'est la prise de possession de nous-mêmes, c'est la conquête de notre autonomie et de nos droits. En principe, qui donc nous a avilies, abaissées, asservies, si ce n'est la loi religieuse? Au début de l'humanité, elle nous frappe d'un arrêt odieux, elle nous accuse d'une faute mensongère, elle nous prête une corruption native : elle nous considère comme la cause fatale, maudite, de la déchéance, de la dégradation de l'espèce et de son malheur sur la terre. Elle nous rend, enfin, l'objet de la réprobation universelle ... L'Eglise alors s'est appliquée méthodiquement, systématiquement à atrophier le cerveau féminin ; elle nous a soumises à un régime d'ignorance et de crédulité absolues, prétendant, d'ailleurs, que, hantées par le mauvais esprit, notre influence et notre ingérence dans les choses d'ici-bas étaient malsaines et pernicieuses. Eh bien, aujourd'hui, au nom de la science, au nom de la vérité, au nom du droit, nous protestons publiquement contre cette calomnie séculaire, contre cette iniquité initiale. Nous jetons un formel démenti à nos accusateurs ; nous répudions, à la face de l'univers, cette fable du péché originel, aussi absurde que monstrueuse ; cette fable qui a plongé l'humanité, pendant une longue suite de siècles, dans les ténèbres et dans l'imbécillité* (*Oeuvres complètes de Maria Deraismes*, t. 4, Paris, 1898, p. 216-217).

virginité de la mère du Christ, si ce n'est un outrage plus spécial et plus solennel à la nature, à l'amour et à la sainteté de la maternité?

C'est donc au système religieux auquel elle obéit, que la femme doit, avant tout, avec son injuste abaissement moral, l'infériorité non moins injuste qu'elle subit dans la société, alors que, au point de vue de la physiologie, la femme est pour l'homme un complément nécessaire, indispensable, sans lequel l'homme physique n'a aucune raison d'être.

Ainsi, puisque l'homme et la femme forment à eux deux seulement un être complet, il faut que leurs facultés respectives soient en harmonie, même dans leurs contrastes, afin que tout, chez les époux, concoure à un but commun. C'est pourquoi, si la femme diffère de l'homme, ce n'est pas dans des conditions qui établissent le moins du monde son infériorité. Il en résulte simplement une différence d'attributions.

En effet, la femme ne peut prendre sur elle d'exercer les fonctions de l'homme, car il lui est réservé une mission bien plus belle, celle d'une initiatrice qui doit faire passer un enfant de l'état d'embryon à celui d'homme, en lui donnant, comme elle lui donne son lait, le souffle de la vie morale.

Cependant, malgré son dévouement et sa bonne volonté, la femme est ignorante. Dès lors, l'éducation que la femme doit à son enfant est nécessairement fautive, insuffisante ou stérile, malheur d'autant plus grand que la voix de la mère est pour l'enfant celle de l'oracle.

L'ignorance de la femme entraînera aussi la ruine de l'entente conjugale :

L'homme dont l'éducation a émancipé la raison, doit se montrer en désaccord avec sa compagne, et le foyer domestique devient le théâtre de discussions, ou tout au moins d'antagonismes et de défiances ... L'homme voué à l'isolement moral, va chercher au dehors un aliment à son besoin d'expansion. C'est ainsi que naît, au sein de la famille, la désunion, ce ferment de désordre et de dissolution sociale⁽⁵³⁾.

⁽⁵³⁾ En 1865, le philosophe et futur ministre J. Simon dénonce la même situation en France, avec plus de force et d'éloquence d'ailleurs qu'Ithier : *Cette femme qu'une religieuse a formée et cet homme nourri des doctrines de tolérance, peut-être d'indifférence, mariés ensemble, sont un vivant anachronisme. La femme est du dix-septième siècle, et l'homme de la fin du dix-huitième. Admettons qu'ils vivent en bonne intelligence, elle le croyant damné, lui la jugeant fanatique. Qu'arrivera-t-il, quand à leur tour ils enseigneront? Et ils enseigneront : être père, être mère, c'est enseigner. La mère répètera sa doctrine, puisée au couvent ; le père, par prudence, se taira. Se taira-t-il? Si même il prend cela sur lui, son silence sera commenté par ses actes. Et que pensera l'enfant de*

Si le mari fait preuve de tolérance chez lui, sa femme, dominée par le prêtre, ne le paie pas en retour. Bien plus, elle lui imposera, le cas échéant, des funérailles religieuses :

Quand la mort vous aura saisi de sa terrible étreinte, quand, les membres raidis, la langue paralysée, vous ne vivrez plus que de ce reste de vie intérieure, peut-être mille fois plus intense que celle qui se manifeste au dehors, alors, à travers le voile qui s'épand peu à peu sur votre vue, vous assisterez à la lugubre comédie dont vous êtes l'objet et qui, répudiée par votre conscience terrassée, se joue sur votre corps mourant (54).

En réalité, l'homme est ainsi la victime de sa propre négligence ou indifférence. Il ne manque, en effet, pas de gens pour prétendre que la religion maintient la femme dans le bon chemin :

Edifiés sur la valeur de cette religion, (les hommes) n'en veulent pas pour eux, mais ils soutiennent que si la femme n'avait pas cet appui, elle tomberait infailliblement, vu sa faiblesse naturelle.

Ensuite, Ithier fait ressortir comment le code civil apporte sa caution légale à l'état de subordination de la femme : alors que, *sauf la conscription militaire, il n'est pas une obligation de l'homme qui ne lui soit commune avec la femme*, celle-ci ne jouit d'aucun droit.

La conclusion s'impose d'elle-même : pour arracher la femme à la malédiction que tant de siècles de superstition ont accumulée sur elle, pour qu'elle puisse jouir de la vie intellectuelle et morale qui doit être la sienne, il faut abattre le dogme et réformer complètement l'éducation de la femme *basée aujourd'hui sur la religion, c'est-à-dire sur l'étouffement*

cette contradiction, aussitôt qu'il pensera? Il condamnera l'un ou l'autre, peut-être l'un et l'autre (J. SIMON, *L'Ecole*, Paris, 1865, p. 157-158 ; les éditeurs de ce livre célèbre étaient deux Maçons belges dont nous avons déjà cité les noms : Lacroix et Verboeckhoven).

(54) Quelques instants plus tard, Ithier fit allusion à un *exemple récent et qui nous touche de près de ce que peut la superstition contre la volonté défaillante d'un mourant*. Il s'agit probablement du cas de Ch. de Brouckère, bourgmestre de Bruxelles, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, président du Conseil d'administration de cette université, député et plusieurs fois ministre, initié dans la loge des A. P. en 1833. Il décéda le 20 avril 1860 et fut porté en terre avec le concours du clergé, contrairement d'ailleurs à ses dernières volontés stipulées dans un testament olographe déposé entre les mains d'un autre maçon, le notaire De Doncker (*A.P., L.A.*, t. 8, p. 83-88). Pour les activités de Ch. de Brouckère (1796-1860), voir *Bibliographie Nationale*, t. 1, 1886, p. 352-353 et L. VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 154-155). Pour les événements, voir notre article cité *L'évolution du sentiment religieux ...*

du cœur et de la raison, tandis qu'elle devrait avoir pour seul fondement le rationalisme.

L'atelier des «Amis Philanthropes» confia le nouveau travail de P. Ithier à la commission spéciale qui avait été constituée en novembre 1859⁽⁵⁵⁾, et qui ne se départit pas de la passivité qu'elle avait montrée depuis cette date. C'est pourquoi, Ithier reprit une dernière fois son plaidoyer au cours de la tenue du 14 février 1862. Il développa particulièrement une question qu'il n'avait qu'effleurée un an plus tôt : en s'appuyant sur une série d'exemples, il présenta comment les codes civil, pénal et commercial traitent les femmes en mineures, sinon même en victimes, alors qu'ils n'établissent aucune distinction entre elles et les hommes à propos de la responsabilité de leurs actes.

Ithier voudrait voir supprimer, ou du moins modifier, les articles du code civil⁽⁵⁶⁾ qui impose à la femme l'obéissance au mari :

La femme doit obéissance à son mari, sans restriction aucune. Or, mes Frères, vous tous qui êtes des hommes éclairés, des hommes de cœur, recueillez-vous un instant et demandez-vous à quel abîme de misère et de douleurs morales cette prescription peut conduire une pauvre femme livrée au despotisme absolu d'un mari cruel, brutal ou livré à de honteuses passions. Certes, il existe pour la femme des moyens de se soustraire légalement à un joug devenu intolérable ; mais de combien de restrictions n'est pas entouré l'exercice de ce droit, et quelle somme de souffrances n'endure-t-elle pas avant de se résoudre à un divorce ou une séparation qui brisent, avec la paix de son âme à elle, l'honneur et l'avenir de ses enfants.

Aux yeux d'Ithier, le cas de l'adultère est certainement celui où l'iniquité du code et de la procédure se manifeste d'une manière d'autant plus éclatante que la femme est entièrement exclue de l'appareil judiciaire :

⁽⁵⁵⁾ Duriau avait demandé que la conférence d'Ithier fût imprimée. Cette proposition fut combattue par Fourcault, A. Jones et Th. Verhaegen, et rejetée par l'atelier pour des raisons qui n'ont pas été révélées.

⁽⁵⁶⁾ Ithier attaque féroce­ment le code civil qui se distingue par un esprit d'injustice et d'oppression qui le rend digne du barbare où (sic) il fut édicté. Ithier insiste sur la lourde responsabilité de Bonaparte dans la «minorisation» légale de la femme. Peut-être connaissait-il ces paroles de Bonaparte rapportées par A. C. THIBAUDEAU, *Mémoires sur le Consulat (1799 à 1804) par un ancien Conseiller d'Etat*, Paris, 1827, p. 451 : *Le mari doit avoir un pouvoir absolu et le droit de dire à sa femme : Madame, nous ne sortirez pas, vous n'irez pas à la comédie, vous ne verrez pas telle ou telle personne ...* On sait que récemment le code civil belge a été profondément modifié à propos des devoirs réciproques des époux.

Tandis que la femme, souvent poussée à bout par la souffrance, la répugnance qu'elle éprouve ou le dédain qu'elle subit, peut être perdue sur quelques mots tracés par la main d'un séducteur ou d'un écervelé, le mari échappe à tout reproche dès qu'il ne se livre qu'au dehors aux honteuses prouesses de l'amour clandestin... En dépit de la maxime qui défend d'être à la fois juge et partie, l'homme exerce sur l'épouse adultère un droit de haute et de basse justice qu'elle-même ne possède pas. L'époux qui commet un meurtre sur sa femme et son complice surpris en flagrant délit d'adultère, est excusable de les tuer sur le fait ; la femme qui en ferait autant ne jouirait d'aucune espèce d'excusabilité (sic) ... Si au lieu d'user de ce droit terrible, le mari outragé s'adresse aux tribunaux, la femme est condamnée à la prison..., tandis que lui-même... en est quitte pour une amende.

Quant à la femme qui préfère le célibat à l'odieux esclavage du mariage, elle risque d'être la victime d'un séducteur déjà marié qui l'abandonnera avec ses enfants, *qui n'auront plus tard que le droit de maudire en silence l'auteur de leurs jours, l'homme qui a ravi à leur mère l'honneur qu'il n'avait pas le droit de lui restituer.* D'autres femmes ne connaîtront que la misère, souvent sous sa forme la plus dégradante, la prostitution.

La conclusion du discours d'Ithier est très noble mais utopique pour l'époque :

Ce que je réclame pour la femme est un droit, basé, non sur la présomption de ses aptitudes, ni sur la nature de ses fonctions, mais sur sa qualité d'individu ou de membre de la famille humaine. Ce droit, je le définis comme suit :

1. — *Egalité de l'homme et de la femme devant la loi civile comme devant la loi pénale ; conséquemment égalité des époux dans le mariage et abolition de tous les actes de la loi qui consacrent, au préjudice de la femme, le principe d'indignité ou d'infériorité ;*
2. — *Accessibilité de la femme à toutes les fonctions sociales ;*
3. — *et comme condition première des deux formules précédentes, accessibilité de la femme à l'instruction à tous ses degrés, comme pour l'homme, et obligation pour la société de lui en fournir les moyens* ⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁷⁾ Le 6^e chapitre du livre déjà cité de J. Simon, *L'Ecole*, porte comme titre : *Les filles ont précisément les mêmes droits que les garçons à recevoir une bonne éducation.* Cependant, pour J. Simon (p. 176-177), *l'égalité, en matière d'éducation, ne consiste pas à donner à l'homme et à la femme la même éducation, mais à leur en donner autant.* On ignore quel était l'avis d'Ithier à ce propos.

Ithier ne se faisait aucune illusion de voir réaliser, sinon même prendre au sérieux, son programme révolutionnaire. Aussi se serait-il considéré comme satisfait s'il avait pu obtenir pour la femme *le droit à l'instruction et le moyen d'en jouir, une arme capable de l'aider à conquérir son libre arbitre et indescriptible dignité.*

Ithier a cependant dû éprouver une amère déception devant l'attitude de ses Frères : on remit la discussion de ses conclusions aux calendes grecques⁽⁵⁸⁾, et pendant des années, le Livre d'Architecture de la loge des « Amis Philanthropes » resta à peu près muet à propos du grave problème dont Ithier s'était fait l'apôtre courageux et opiniâtre pendant trois ans⁽⁵⁹⁾.

Les auditeurs d'Ithier étaient certes convaincus qu'il fallait assurer à la femme une instruction suffisante et une éducation moderne, mais, plutôt que de s'engager dans de nouvelles discussions ou de rédiger de nouvelles motions, ils préférèrent s'en tenir à l'avis qu'ils avaient exprimé dans le mémoire sur l'enseignement obligatoire remis en 1860 au Grand Orient⁽⁶⁰⁾ :

On l'a dit avec raison, instruire les filles, c'est avoir une école au sein de chaque famille ; car la mère, par la nature même des choses, devient le moniteur de ses enfants. Pour nous, il n'est pas douteux que si la loi doit

⁽⁵⁸⁾ En fait, c'est Th. Verhaegen qui, pour la seconde fois, «torpilla» le travail d'Ithier en proposant de le confier à la «commission de l'instruction», dont nous avons déjà constaté le manque d'efficacité, du moins en ce qui concerne l'éducation de la femme.

⁽⁵⁹⁾ De-ci de-là, apparaissent, dans le L.A. des A.P., des indices que le problème de la femme n'était malgré tout pas entièrement sorti des préoccupations des A.P. : il est question de subsides accordés à des établissements d'enseignement ou des pensionnats laïques pour jeunes filles ; le 2 mai 1863, sur la proposition de A. Lacroix, l'atelier confia à la commission que nous connaissons bien, le texte d'un discours prononcé en 1861 dans la loge «La Triple Unité» de Fécamp, où il était question du rôle de la femme dans la société (A.P., L.A., t. 9, p. 45-47) ; le 10 octobre 1864, on annonça *pour bientôt* une conférence sur l'éducation des filles (*ibid.*, p. 177), dont nous n'avons trouvé aucune trace ; le 10 avril 1865, l'atelier prit connaissance des questions que le G.O. proposait pour le concours maçonnique de 5865-5866 : la première concernait l'éducation de la femme (*ibid.*, p. 226-227).

⁽⁶⁰⁾ Les mémoires sur l'enseignement obligatoire et laïque remis au G.O. de Belgique par sept loges furent réunis en un volume qui fut mis en vente au début de 1863 ; il était édité par Lacroix et Verboeckhoven : *Mémoires des Loges belges sur l'Instruction obligatoire et Projet de loi — 1860*. La contribution des A.P. est sans conteste la meilleure et la plus complète ; elle correspond, en volume, à la moitié du livre imprimé (Cf. notre article cité *A propos du mémoire*, p. 372-375). Le passage cité se trouve aux p. 211-212 du volume.

rendre obligatoire dans chaque commune l'établissement d'une école, cette école doit, avant tout, être une école de filles.

Parmi les auteurs dont Duriau et Ithier ont pu subir l'influence figure certainement H. G. Moke, professeur à l'Université et à l'Athénée de Gand et membre de l'Académie Royale de Belgique⁽⁶¹⁾, qui reprit dans un livre, publié en 1860, les idées qu'il avait défendues pendant quatre ans dans des conférences publiques⁽⁶²⁾. Comme les deux Francs-maçons bruxellois, il est convaincu que la femme est susceptible d'occuper dans la société une position équivalente à celle de l'homme à condition d'y être préparée par une éducation sérieuse.

En termes beaucoup plus voilés qu'on ne le faisait au cours⁽⁶³⁾ des tenues des «Amis Philanthropes», il fait également retomber la responsabilité du manque de culture de la femme sur l'enseignement donné par les religieuses. Celles-ci flattent le côté sentimental, sinon mystique, de leurs élèves et les rendent indifférentes au monde :

La vie recluse, en imprimant plus de vivacité aux élans du cœur qu'aux efforts de l'esprit, relègue en quelque sorte au second rang les vérités terrestres de l'instruction profane, qui offrent à l'âme moins d'attrait et de douceur⁽⁶⁴⁾.

Le professeur gantois souhaite dès lors que l'Etat crée des écoles où *l'instruction des jeunes filles offre assez d'étendue pour développer les facultés de leur esprit et les talents dont elles possèdent le germe, et rendre cet enseignement assez rationnel pour élever leurs idées au niveau des bienfaits et des exigences de la civilisation⁽⁶⁵⁾.*

(61) Pour H. G. Moke (1803-1862), voir : *Biographie Nationale*, t. 15, Bruxelles, 1899, col. 32-36, notice, de P. BERGMANS.

(62) *Du sort de la femme dans les temps anciens et modernes*, Gand, 1860 : cf. J. BARTIER, *Un siècle d'enseignement féminin...*, *op. cit.*, p. 8-9.

(63) Cependant, Moke partage avec beaucoup de ses contemporains l'idée que l'équivalence des positions ne signifie pas la similitude de celles-ci : chaque sexe a un rôle particulier à jouer ; d'ailleurs, les lois physiologiques et l'esprit public ne permettraient pas à la femme d'exercer toutes les activités masculines (*op. cit.*, p. 151 et 175).

(64) *Op. cit.*, p. 183-184. Par ignorance, la femme du monde est incapable d'élever ses enfants, dont elle abandonne l'éducation aux domestiques (*ibid.*, p. 199-200).

(65) *Op. cit.*, p. 207-208. Ch. Le Hardy de Beaulieu développa en 1867, dans un ouvrage que nous avons déjà cité, la pensée de Moke, en imaginant avec enthousiasme quelle serait la société renouée grâce à une éducation rationnelle donnée à la femme arrachée au prêtre (p. 183-198) ; voici la conclusion de ce passage : *Cette bonne éducation de la femme contribuerait, plus puissamment que tout autre moyen, au bien-être*

Lorsque Duriau et Ithier dénonçaient les dangers que présentait le catholicisme pour la famille, ils avaient certainement sous les yeux le deuxième des textes que leur Frère Ch. Potvin a écrits sous le titre de *Nouvelles Provinciales* (66). On y trouve effectivement les mêmes attaques contre le dogme du péché originel (67), qui ne s'efface que par le baptême (68) ; contre l'Église catholique, qui sème la désunion entre le père et la mère, qui déforme l'intelligence, le caractère et l'équilibre moral des enfants, et leur enseigne l'intolérance ; contre la confession, sous le couvert de laquelle le prêtre satisfait les passions et le sadisme qu'ont allumés en lui ses propres études théologiques et le célibat auquel il est contraint (69) ; contre le rabaissement de la femme dans Eve et Marie elle-même ; contre la morale chrétienne du mariage, selon laquelle la femme est *le jouet des intérêts supérieurs de la société chrétienne ... , un instrument de plaisir sans péché ou un animal reproducteur* (70).

Comme on peut le constater, la sexualité occupe dans la brochure de Potvin une place beaucoup plus importante que dans les discours

de la famille, au progrès de l'humanité et elle rendrait aisées bien des réformes, ou la suppression de beaucoup d'abus et d'iniquités, contre lesquels tant d'hommes éclairés et de bonne volonté, s'épuisent aujourd'hui en vains efforts.

(66) Ch. Potvin (1818-1902) appartient en même temps à l'histoire littéraire et à l'histoire politique de la Belgique (*Biographie Nationale*, t. 34, Bruxelles, 1967, col. 664-670, notice de G. VANWELKENHUYZEN ; A. ERBA, *op. cit.*, p. 285-397) ; il était membre de la loge des «Amis Philanthropes». Les *Nouvelles Provinciales* furent publiés, sous le pseudonyme de dom Jacobus, et sous la forme de cinq «petites lettres», de décembre 1856 à novembre 1857 dans le «National», et vendues en même temps, sous forme de brochures, par colportage. Devant le succès qu'elles recueillirent, Potvin en prépara une seconde édition, en les réunissant à d'autres textes, dans deux volumes intitulés *L'Église et la morale* (Bruxelles, 1858-1859). La «deuxième petite lettre (*A un père de famille*) parut dans le «National» entre le 31 janvier et le 20 février 1857 (A. ERBA, *op. cit.*, p. 300, et analyse de la «deuxième petite lettre», p. 322 et suiv.). Dans sa brochure, que nous citons d'après la version de 1857, Potvin ne se limite pas aux questions étudiées par Duriau et Ithier.

(67) *Honnêtes époux, vous croyez votre union sainte et consacrée par les lois de la nature ; détrompez-vous ! la tache originelle pèse sur les liens de la chair et votre union est maudite dans ses fruits. Vos enfants naissent pour être la proie de l'enfer* (p. 3-4).

(68) Potvin consacre quelques pages atroces au baptême, éventuellement intra-utérin, des embryons (p. 6-11).

(69) *Son imagination est surexcitée par l'étude des questions les plus impudiques ; la théologie n'omet aucun détail, ne lui fait grâce d'aucune circonstance qui peut lui embraser le sang* (p. 27) ... *Votre honneur est en sûreté sous la garde* (de votre épouse). *Menez-la dans les sociétés mondaines, dont elle connaît les dangers, elle en sortira pure et respectée ; mais ne la menez pas au confessionnal dont elle ne se méfie point, elle pourrait être surprise* (p. 32).

(70) P. 39.

prononcés dans le loge des «Amis Philanthropes» (71). En partie du moins à cause de la pudibonderie victorienne, elle est complètement absente du dernier ouvrage que nous citons, à peu près contemporain des travaux de Duriau et Ithier, *The Subjection of Women* de J. Stuart Mill (72). Le livre est un chef-d'œuvre de rhétorique et de logique, traitant en profondeur tous les thèmes qui n'avaient pu qu'être effleurés, et pour cause, par Duriau et Ithier (73).

Par ailleurs, le philosophe anglais a réussi à se libérer de l'égoïsme masculin que n'évitent pas toujours ses contemporains belges. C'est ainsi que Stuart Mill revendique pour la femme (74) le droit de vote aux élections législatives et municipales, alors que ni Duriau, ni Ithier n'y font allusion (75). Enfin, il a recours à un argument qui, assez étrangement, a échappé aux deux Francs-maçons bruxellois, celui que des fem-

(71) Ithier ne fait allusion à la sexualité que dans son exposé du 16 février 1861 : une première fois à propos du fruit défendu (*L.A., A.P.*, t. 8, p. 136) : *Il se trouve que ce fruit défendu est purement et simplement l'acte générateur, aux fins duquel l'homme et la femme avaient été pourvus d'organes spéciaux. Il en résulte que d'un acte nécessaire, fatal, de l'organisme, est née l'indignité de l'homme* ; une seconde fois en montrant à quel point l'homme et la femme se complètent (*ibid.*, p. 138) : *En dépit d'un système religieux qui condamne l'union des sexes, le couple humain a non seulement pour droit, mais pour devoir de travailler à la conservation et à la continuation de l'espèce, sans autre consécration que celle des lois de l'organisme et des inspirations de la conscience.*

(72) Le philosophe et économiste anglais John Stuart Mill (1806-1873) fut l'un des précurseurs du mouvement féministe en Grande-Bretagne. *The Subjection of Women* apparaît comme le couronnement de son action en faveur des droits de la femme. La rédaction en fut entreprise en 1861, mais la publication ne date que de 1869. On trouve une excellente introduction sur les débuts du féminisme en Grande-Bretagne, sur l'action de Stuart Mill dans ce domaine et sur *The Subjection* dans la préface à la traduction qu'a donnée de l'œuvre M^{lle} M. F. CACHIN, Paris, 1975, p. 5-53 (avec des éléments bibliographiques), sous le titre : *L'asservissement des femmes*. Même si la publication de l'ouvrage de Stuart Mill est postérieure aux discours prononcés dans la loge des «Amis Philanthropes», on peut supposer qu'on en connaissait le contenu depuis un certain temps déjà, notamment à la suite des séjours du philosophe sur le continent.

(73) Le livre de Stuart Mill comporte quatre chapitres où domine chaque fois un thème (cf. M. F. CACHIN, *op. cit.*, p. 35-36). La situation religieuse de la Grande-Bretagne étant différente de ce qu'elle était en Belgique, on ne trouve pas chez Stuart Mill les attaques dirigées contre le clergé et les religions positives qui constituent la base même des travaux de Duriau, Ithier et Potvin ; le philosophe anglais montre cependant qu'il est au courant des problèmes que posent les excès de religiosité dans les pays catholiques (*trad.*, p. 175 et 180-181).

(74) Stuart Mill ne s'attache qu'au sort des femmes de la bourgeoisie, comme Duriau et Ithier.

(75) *Il n'y a pas l'ombre d'une justification à ne pas admettre les femmes à voter dans les mêmes conditions et les mêmes limites que les hommes* (*trad.*, p. 126).

mes ont dirigé et dirigent encore des Etats et ont mené des armées au combat ⁽⁷⁶⁾.

En 1864, Isabelle Gatti de Gamond ouvrit à Bruxelles un Cours d'éducation pour jeunes filles, qui connut d'emblée un remarquable succès ⁽⁷⁷⁾ et qui trouva son équivalent à Liège, en 1868, par la création, par Léonie de Waha-Chestret, d'un Institut supérieur de demoiselles ⁽⁷⁸⁾. Il est très difficile de déterminer quelle fut l'influence réelle qu'ont pu exercer les discours de Duriau et Ithier sur les fondatrice de ces établissements scolaires. Le même question peut se poser d'ailleurs à propos de la naissance, à la fin de 1864, de la Ligue de l'Enseignement qui se préoccupa, dès le début, d'assurer aux filles une éducation moderne ⁽⁷⁹⁾. Il est troublant, cependant, de constater qu'en 1864, la loge des «Amis Philantropes», celle de Duriau et Ithier, comptait dans ses rangs deux défenseurs de l'entreprise d'Isabelle Gatti de Gamond, le bourgmestre de Bruxelles J. Anspach, et l'échevin de l'Instruction Publique de la même ville J. Funck ⁽⁸⁰⁾, ainsi que le premier président de la Ligue de l'En-

⁽⁷⁶⁾ A côté des reines de son pays, Elisabeth et Victoria, Stuart Mill cite notamment l'impératrice Catherine de Russie, la reine de France Marie de Médicis, les gouvernantes des Pays-Bas espagnols, et Jeanne d'Arc. Cependant, fait remarquer l'auteur, *si elles n'avaient pas hérité du trône, on n'aurait pas confié à la reine Elisabeth ou à la reine Victoria la moindre des fonctions politiques pour lesquelles la première s'est montrée égale aux plus grands* (trad., p. 127-128).

⁽⁷⁷⁾ Le Cours fut dédoublé en 1876 ; la direction du second établissement fut confiée à Henriette Dachsbeck. Pour la fondation et l'histoire des Cours d'éducation, voir : J. BARTIER, *op. cit.* Pour Isabelle Gatti de Gamond (1839-1905), voir : B. J. BAUDART, *Isabelle Gatti de Gamond et l'origine de l'enseignement secondaire des jeunes filles en Belgique*, Bruxelles, 1949 ; *Biographie Nationale*, t. 31, Bruxelles, 1961, col. 377-383, notice de S. DE COSTER. Pour Henriette Dachsbeck (1841-1914), voir : *Biographie Nationale*, t. 32, Bruxelles, 1964, col. 123-126, notice de S. DE COSTER.

⁽⁷⁸⁾ Pour Léonie de Waha-Chestret (1836-1926), voir : E. LAMBOTTE, *Une grande Wallonne, Léonie de Waha de Chestret*, Liège, 1927, et *Biographie Nationale*, t. 39, Bruxelles, 1976, col. 825-836, notice de R. VAN SANTBERGEN.

⁽⁷⁹⁾ Cf. *Bulletin de la Ligue de l'Enseignement*, 1^{er} année, 1865-1866, p. 3 : *Une des principales préoccupations de l'Association devra être l'enseignement des filles. Il importe à l'union des époux, au bonheur des enfants, à la prospérité de tous, que la femme reçoive enfin une éducation qui fasse d'elle l'aide et le conseil du mari, la première institutrice des enfants.*

⁽⁸⁰⁾ Pour J. Anspach, nous renvoyons à la note 49. Pour les activités et les publications de J. Funck (1822-1877), échevin de l'Instruction Publique de la Ville de Bruxelles depuis 1862 (en tant que tel, il créa ou contribua à créer des écoles primaires et trois établissements d'enseignement destinés aux jeunes filles), député depuis 1864, affilié le 30 juin 1860 à la loge des «Amis Philantropes», après que la loge «La Fraternité» eut cessé ses travaux, voir A. ERBA, *op. cit.*, p. 547-571, et *Biographie Nationale*, t. 38, Bruxelles, 1973, col. 229-234, notice de S. DE COSTER.

seignement, J. Tarlier ⁽⁸¹⁾. Même si leurs convictions étaient fermement acquises depuis longtemps, les trois Frères, dont nous venons de citer les noms, ont dû se sentir encouragés par l'appui que leur apportaient deux membres aussi actifs de leur atelier que Duriau et Ithier.

(81) Pour les relations entre la Ligue de l'Enseignement et la loge des «Amis Philanthropes», cf. notre article cité *A propos du mémoire ...*, p. 399-400. Pour J. Tarlier (1825-1870), professeur à l'Université Libre de Bruxelles, voir : *Biographie Nationale*, t. 24, Bruxelles, 1926-1929, col. 584-588, notice de A. VINCENT ; L. VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 198 ; Tarlier fut élu Vénérable Maître des A.P. en juin 1868 et juin 1869 (cf. L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 88-89). Le premier secrétaire général de la Ligue de l'Enseignement, Ch. Buis (1837-1914), bourgmestre de Bruxelles de 1881 à 1899 (*Biographie Nationale*, t. 30, 1959, col. 231-236, notice de M. MARTENS) avait été initié dans la loge des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis» de Bruxelles, en 1862, avant de s'affilier, en 1869, à celle des «Amis Philanthropes».

Pour une Histoire de la Première Loge Maçonnique en Iran (1)

par Paul Sabatiennes

Les loges installées en territoire iranien travaillent, de nos jours, sous l'obédience d'une Grande Loge d'Iran, fondée le 1^{er} mars 1969 ; avant cette date, elles relevaient de trois obédiences distinctes : la Grande Loge d'Ecosse, la Grande Loge Nationale Française et la Grande Loge Unie d'Allemagne (2). La plus ancienne de ces loges encore en activité fut constituée en 1919 sous le titre distinctif «Light in Iran», N° 1191 de la Grande Loge d'Ecosse (actuellement N° 1 de la Grande Loge d'Iran) (3) ;

(1) Nous reprenons ici, en les développant dans une perspective socio-historique, les éléments de l'introduction à notre travail : ADIB OL-MAMÂLEK FARÂHÂNI, *Poème maçonnique persan*. Introduction, traduction et notes par Paul SABATIENNES (1975 ; actuellement inédit). — T r a n s c r i p t i o n : le présent article étant de nature historique et sociologique plutôt que philologique, nous avons adopté une transcription conventionnelle des mots persans et arabes, sans points diacritiques ; les iranisans s'y retrouveront toutefois aisément. Voyelles et diphtongues : *a, e, o* brèves ; *â, i, u* longues ; *ay* cf. français *ail* ; *au* cf. allemand *Bau*. Consonnes : *tsh*, cf. *match* ; *h* toujours aspirée ; *kh* cf. all. *doch* ; *j* cf. franç. *jour* ; *dj* cf. *djélaba* ; *s* toujours sourde, même entre deux voyelles ; *sh* cf. franç. *chat* ; *gh* cf. néerlandais *geven* ; *q* peu distinct de *gh* ; ' et ' (*ayn* et *hamzè*), coups de glotte, assez peu marqués en persan. Dans certains cas, pour faciliter d'éventuelles recherches de dictionnaire, nous donnons en note ou entre crochets droits une transcription plus scientifique des noms d'origine arabe (une telle translittération reflète l'orthographe persane, mais non sa prononciation). Ces règles ne s'appliquent pas aux mots dont l'orthographe française a été consacrée par l'usage (*Châh*, etc.).

(2) Cf. H. CARR, «The foundation of the Grand Lodge of Iran», in *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 81, for 1968, pp. 266-279.

(3) «Light in Iran» avait été fondée en 1919 à Chirâz par les officiers des «South Persian Rifles», stationnés en Iran pendant la première guerre mondiale ; cette loge, qui dépendait de la Grande Loge de l'Inde, survécut jusqu'en 1920 ; elle fut réveillée en novembre 1922 à Téhéran et, en octobre 1932, passa sous l'obédience de la Grande Loge d'Ecosse. Cf. CARR, *op. cit.*, p. 267.

elle devait être suivie, en l'espace de cinquante ans, d'une trentaine d'autres ateliers (4).

Néanmoins, la première loge iranienne est antérieure d'au moins douze ans à «Light in Iran» : il s'agissait de la loge «Le Réveil de l'Iran», travaillant sous les auspices du Grand Orient de France, qui l'inscrivit à son tableau le 6 novembre 1907. Notre propos, dans ces quelques pages, est de retracer brièvement l'histoire de cette loge, telle qu'elle peut être reconstituée à partir des archives du Grand Orient de France (5).

Ce n'est pas que les Iraniens n'aient eu aucun contact avec la franc-maçonnerie avant cette époque ; en fait, les premiers témoignages à son sujet remontent à la fin du xviii^e siècle et concernent surtout les loges anglaises établies en Inde. Cela n'a rien de surprenant, étant donné la proximité géographique des deux pays, leurs relations commerciales et

(4) Ces loges ne se répartissent pas, toutefois, selon un rythme chronologique uniforme. Selon Carr, la prochaine loge après «Light in Iran» fut «Mowlavy», fondée le 13 octobre 1955. Néanmoins il en existait d'autres dès avant 1954, lorsque la «Grande Loge Pahlavi» put envoyer une délégation à un congrès maçonnique : cf. A. RICKER et J. A. FAUCHER, *Histoire de la franc-maçonnerie en France* (Paris, 1967), p. 452.

(5) Il existe peu de chose concernant la franc-maçonnerie en Iran. Les encyclopédies «classiques» comme celles de LENNHOF-POSSNER, *Internationales Freimaurerlexikon* (München-Zürich, 1932) et de MACKEY, *Encyclopaedia of freemasonry* (rev. and enlarged by T. CLEGG, 6th printing, Chicago, 1953) ne sont pas d'une grande utilité dans ce domaine ; encore cette dernière mentionne-t-elle au moins la loge «Le Réveil de l'Iran», fondée deux ans avant la première édition de l'ouvrage. H. CARR, *op. cit.*, pp. 267-268, y fait allusion lui aussi et donne une brève liste de personnalités qui en furent membres. L'article de H. ALGAR, «An introduction to the history of freemasonry in Iran», in *Middle Eastern Studies*, 6 (1970), pp. 276-296, rédigé d'après des ouvrages imprimés et des archives diplomatiques, est fort utile en ce qui concerne la «préhistoire» de la maçonnerie en Iran, mais ne consacre que trois pages (pp. 287-289) au «Réveil de l'Iran», et contient, par ailleurs, quelques erreurs de chronologie et de connaissances maçonniques. Les deux ouvrages persans cités par Algar : E. RÂ'IN, *Farâmushkânè va farâmâsunri dar Irân* (Téhéran, 1970, 3 vol.) et M. KATIRÂ'Ï, *Farâmâsunri dar Irân* (Téhéran, 1969) semblent introuvables en Occident ; en outre, le premier a été interdit en Iran. L'article de R. C. dans D. LIGOU (éd.), *Dictionnaire universel de la franc-maçonnerie* (Paris, 1974), vol. I, pp. 675-676, n'envisage pratiquement pas la période qui nous intéresse ici et contient quelques erreurs. De plus, nous sommes redevable au Grand Orateur du Suprême Conseil d'Iran, ancien membre de cette loge, d'une longue lettre contenant plusieurs renseignements précieux. L'essentiel de notre information provient toutefois des archives du Grand Orient de France, dans lesquelles sa bibliothécaire, son archiviste, son conservateur et son secrétaire général nous ont guidé avec compétence et gentillesse : qu'ils en soient ici remerciés. Il importe de signaler dès à présent que ces archives ne sont pas complètes et présentent des lacunes plus ou moins importantes selon les époques. D'autre part, nous ne savons pas s'il subsiste encore quelque chose des archives de la loge, à Téhéran.

aussi la situation linguistique : dans cette mosaïque plurilingue de l'Inde, la langue véhiculaire était surtout le persan. Il n'est donc guère étonnant que les marchands et voyageurs iraniens aient fini par connaître l'existence des loges que les Anglais avaient fondées à Calcutta (dès 1730 ; d'autres en 1736, 1740, 1761, 1771, 1773, 1774, 1775, etc.), à Bombay (1758, etc.), à Surate (1798, etc.)⁽⁶⁾. La première source iranienne mentionnant la franc-maçonnerie semble être le *Tohfât ol-'âlam* («Don au monde») de 'Abd ol-Latif Shoshtari, une relation de voyage rédigée en 1801, mais qui rapporte des souvenirs remontant à 1789, époque à laquelle l'auteur avait visité Calcutta. Ensuite, à mesure que l'on avance dans la première moitié du XIX^e siècle, les allusions se font plus nombreuses dans les relations de voyage en Inde et en Europe : on cite celles de Mirzâ Sâleh Shirâzi, fondateur de la presse en Iran, qui résida à Londres de 1815 à 1820 ; celles de 'Abd ol-Fattâh Garmrudî, qui remontent à 1839, de Rezâ Qoli Mirzâ (vers 1835), du Tâdjik Mohammad Dânesî Kalla (milieu du XIX^e siècle), etc.⁽⁷⁾.

Le nom persan donné à cette institution européenne varie : on trouve d'abord *farâmison*, vite sorti d'usage, puis *farmâsun*, *farmasun* et *farâmâson*, tous termes empruntés aux langues européennes⁽⁸⁾. Mais, presque dès le début, apparaît aussi un autre nom, assez curieux et promis à une grande fortune : *farâmushkhânè*, littéralement «maison (*khânè*) de l'oubli (*farâmush*)». Seul nous intéresse ici le premier élément, *farâmush* ; celui-ci est, sans nul doute, le résultat d'une étymologie populaire⁽⁹⁾ qui s'est exercée à partir d'un des noms européens de la franc-maçonnerie. La motivation *a posteriori* de cette étymologie populaire apparaît dès sa première mention dans un texte persan, c'est-à-dire dans la relation de 'Abd ol-Latif Shoshtari :

The Indians and Persian-speakers of India call this group of people *farâmushi*, a not inappropriate title, for in answer to all questions they reply, «we cannot remember»⁽¹⁰⁾.

(6) Cf. LIGOU, *op. cit.*, vol. I, pp. 661-662 ; LENNHOF-POSSNER, *op. cit.*, col. 738-739.

(7) Pour toutes ces sources, cf. ALGAR, *op. cit.*, pp. 278-279.

(8) Cf. ALGAR, *loc. cit.*

(9) Sur l'étymologie populaire, cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Paris. Payot, 1949), pp. 230-241.

(10) Cité dans ALGAR, *op. cit.*, p. 279.

De là à croire que « quand on entre dans cette association mystérieuse, on oublie toute sa vie antérieure » (11), il n'y a qu'un pas.

Quelle que soit la valeur de ces explications plutôt naïves, nous ne pouvons nous empêcher de trouver ce terme assez heureux, parce que ses connotations l'insèrent à la fois dans les traditions maçonniques et dans l'histoire iranienne. Pour ce qui est du point de vue maçonnique, on rappellera que, lors de l'initiation, le fameux « breuvage d'amertume » est couramment interprété comme l'eau du Léthé ou de l'oubli (12). D'autre part, l'histoire ancienne de l'Iran connaît aussi des « demeures de l'oubli » ; certes, il ne s'agit pas du tout de la même chose, puisque ce terme désignait une certaine prison à l'époque des Sassanides :

En outre, la prison était employée comme un moyen de faire disparaître sans bruit des hommes d'un rang élevé, qui étaient dangereux pour l'état ou pour la sûreté du roi. Le château fort appelé *Gèlgard* ou *Andmishn*, situé en Susiane, était une espèce de Bastille. Il avait aussi le nom d'*Anushbard* ou « château de l'oubli », parce qu'il était défendu de mentionner les noms des personnes qui y étaient détenues et même le nom du château (13).

Pour différents qu'ils soient, ces deux objets devaient susciter, chez les Iraniens du XIX^e siècle, des impressions assez semblables : des deux côtés, l'on a affaire à un « autre monde », à un endroit mystérieux rigoureusement à l'écart du monde de tous les jours, et dont on ne parle qu'avec force précautions et euphémismes. C'est là un pur hasard, sans doute : mais il ne pouvait être plus heureux.

C'est au XIX^e siècle que l'on rencontre aussi les premiers francs-maçons iraniens, tous initiés dans des loges étrangères. Le recrutement restait donc limité aux voyageurs, au corps diplomatique et à de hauts fonctionnaires itinérants. Parmi eux, il faudrait citer l'ambassadeur extraordinaire 'Askar Khân, initié à Paris en 1808 ; Mirzâ Sâleh Shirâzi, à Londres, en 1818 ; les trois fils du gouverneur d'Isaphan Hosayn 'Ali Mirzâ Farmânfarmâ, à Londres également, en 1835 : l'un d'eux fut Rezâ Qoli Mirzâ, auteur de mémoires déjà mentionnés ; en 1839, toujours à Lon-

(11) Cf. A. BRICTEUX, *Les comédies de Malkom Khân* (Liège, 1933), pp. 2-3.

(12) Cf. J. BOUCHER, *La symbolique maçonnique* (2^e éd., Paris, 1953), p. 51.

(13) A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhague-Paris, 1936), p. 302 ; Cf. C. HUART et L. DELAPORTE, *L'Iran antique* (Paris, 1943), p. 390 ; Chr. et J. PALOU, *La Perse antique* (Paris, 1962), p. 89.

dres, 'Abd ol-Fattâh Garmrudi⁽¹⁴⁾. Plus on avance dans le siècle, et plus les maçons iraniens deviennent nombreux en Europe. Ainsi, à la fin de 1857, la loge «La Clémentine Amitié» à l'Orient de Paris procède à l'initiation de tout un groupe de diplomates venus d'Iran : Mirzâ Farrokh Khân Ghaffâri, Narimân Khân, Mirzâ Zamân Khân, Mirzâ Malkom Khân, etc.

Le plus célèbre et le plus controversé de tous ces nouveaux initiés est sans conteste le dernier, Mirzâ Malkom Khân, Nâzem od-Daulè. On a plusieurs fois écrit la vie⁽¹⁵⁾ de ce curieux personnage, qui était en même temps progressiste et imbu de titres ronflants, cupide et capable de générosité, opportuniste et désintéressé, démocrate et machiavélique, non exempt d'une certaine naïveté, mais doué d'une intelligence très vive et de réels talents d'écrivain. On se bornera à rappeler que ce fils de marchand arménien converti à l'Islam était très favorable aux idées européennes et que, par contraste, il ne manquait pas une occasion de critiquer âprement les réalités iraniennes et le régime en place, son inefficacité, sa corruption omniprésente, la tyrannie d'un clergé chiïte obscurantiste et rétrograde, etc. Dans ses nombreux écrits, dont la plupart étaient interdits en Iran, il se pose en champion combattant pour «le bien de l'Humanité en général et de la Perse en particulier»⁽¹⁶⁾. Par un paradoxe tout oriental, il se voit confier par le gouvernement qu'il contribue à saper, des charges diplomatiques plus ou moins importantes, qui le tiennent éloigné de sa patrie. De simple interprète et attaché d'ambassade, il deviendra ministre de Perse à Londres, à Rome, etc., et représentera même son pays au Congrès de Berlin. C'est à l'occasion d'une de ses premières missions diplomatiques qu'il fut reçu maçon à Paris.

Lors d'un de ses retours en Iran, en 1858, Malkom Khân fonda une société à laquelle il donna le nom de *Farâmushkânè*, le nom persan traditionnel de la franc-maçonnerie. Aussi peut-on lire dans certains ouvrages que Malkom fut l'introducteur de la maçonnerie en Iran. En fait, rien n'est moins vrai : il ne s'agissait nullement d'une loge, mais tout au plus d'un groupement d'inspiration maçonnique. Pour les Iraniens

(14) Sur ces personnages, cf. ALGAR, *Op. cit.*, pp. 278-279 ; A. BAUSANI, *Storia della letteratura persiana* (nuova ed., Firenze-Milano, 1968), pp. 536-537.

(15) Cf. E. RÂ'IN, *Mirzâ Malkom Khân. Zandegi va kushesh-hâ-ye siyâsi-ye u* (Téhéran, 1350/1972) ; H. ALGAR, *Mirza Malkum Khan. A study in the history of Iranian modernism* (Berkeley, 1973) et leurs bibliographies.

(16) BRICTEUX, *op. cit.*, p. 4.

d'alors, la différence a dû être difficile à saisir, bien que certains n'aient pas été dupes (17). A plus de cent ans de sa fondation, on n'a pu trouver le moindre bout de document qui établisse le caractère maçonnique de cette société. Il est probable que Malkom Khân ait voulu parer l'association qu'il avait créée de l'aura prestigieuse et mystérieuse de la franc-maçonnerie. Le fait est qu'elle recrutait ses membres avec précaution et qu'elle s'entourait d'une certaine discrétion, sanctionnée par un serment d'allégeance ; mais les ressemblances s'arrêtent là. Ce fut, si l'on veut, *une franc-maçonnerie* (avec minuscule et article indéfini), c'est-à-dire «une alliance spontanée ou secrète entre personnes de même profession, de mêmes idées, de mêmes intérêts, qui se sentent étroitement solidaires les unes des autres» (18). Le fondateur lui-même aimait laisser planer cette équivoque sur sa société, en la faisant passer tantôt pour une loge maçonnique, tantôt pour un groupement tout à fait indépendant.

Ceci dit, il ne s'agit pas non plus de sous-estimer l'importance de cette association. Son but avoué était d'introduire en Iran des réformes de type parlementaire et d'y répandre les idées libérales, auxquelles Malkom, malgré son opportunisme et ses fanfaronnades, semble avoir été sincèrement attaché. De toute manière, sa *Farâmushkhânè* n'eut pas la vie très longue : en 1861, elle fut interdite par le Châh, qui y voyait un dangereux centre de conspiration. Certains de ces membres, dont plusieurs personnalités importantes, se retrouvèrent en prison, et Malkom Khân lui-même fut prié de quitter le pays.

Beaucoup plus tard, vers 1886, on verra se constituer une nouvelle organisation, qui se voudra la continuatrice et l'héritière de la *Farâmushkhânè* de Malkom : la «Ligue de l'Humanité» (*Madjma'-e âdamiyyat*), fondée par 'Abbâs Qoli Khân Qazvini Adamiyyat, mais dirigée, en fait, par Malkom Khân. La Ligue, dont l'existence fut clandestine, s'occupait, elle aussi, d'introduire en Iran les idées de démocratie, de liberté et respect de la personne humaine ; elle éditait et diffusait «sous le manteau» des ouvrages réformistes, entre autres les écrits de Malkom ; elle apportait une aide financière à ses membres les plus déshérités et les plus méri-

(17) Ainsi NÂZEM OL-ESLÂM KERMÂNI, l'auteur de l'«Histoire du Réveil des Iraniens» (*Târikh-e bidâri-ye Irâniyân*), éd. SA'IDI SIRDJÂNI (Téhéran, 1968-1971), vol. I, pp. 150-151.

(18) P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, vol. III (Paris, 1957), p. 155 b.

tants. Toutefois, malgré son activité intense, la Ligue ne survécut pas à Malkom Khân, décédé en 1908 à Lausanne.

Mais, entre-temps, la première loge maçonnique véritable s'était constituée en Iran ; sa fondation montra, du même coup, combien étaient fausses et dénuées de fondement les prétentions maçonniques de la *Fârâmushkhânè* de Malkom Khân et de sa «Ligue de l'Humanité». Aucune espèce de continuité entre ces institutions⁽¹⁹⁾, si ce n'est, accidentellement, dans le chef de certains membres qui, avant d'être initiés à la franc-maçonnerie, avaient appartenu à un des deux groupements de Malkom Khân⁽²⁰⁾.

Au début du XIX^e siècle, le ministre de Grande-Bretagne à Téhéran, Sir Arthur Hardinge, avait eu l'intention de constituer une loge sous l'obédience de la Grande Loge Unie d'Angleterre ; mais celle-ci préféra, pour une foule de raisons, «ne contracter aucune responsabilité en Perse»⁽²¹⁾. Aussi se fit-elle devancer, successivement, par le Grand Orient de France et, comme nous l'avons vu, par la Grande Loge d'Ecosse.

A vrai dire, il avait dû y avoir en Iran, vers la fin du XIX^e siècle, des réunions rituelles occasionnelles entre maçons initiés à l'étranger : du moins avons-nous la preuve que des francs-maçons se réunirent à Téhéran en avril 1898, sous les auspices du Rite National Espagnol — qui se donne comme issu du Rite de Memphis et Misraïm — pour y procéder à deux initiations, l'une au 33^e degré (le 18 avril) et l'autre au 3^e (le 25 avril). Les archives du Grand Orient de France ont conservé le diplôme relatif à cette dernière cérémonie⁽²²⁾ :

A .:. U .:. T .:. O .:. S .:. A .:. G .:.(23)

⁽¹⁹⁾ Contrairement à ce que prétend CARR, *op. cit.*, p. 266 : «It is said that towards the end of the 19th century a lodge was started by Malkam Khân, which, after a certain period, became the Bidary Lodge owing allegiance to the Grand Orient of France».

⁽²⁰⁾ Ce fut le cas, paraît-il, du prince Mas'ud Mirzâ Zell os-Soltân [*Zillu 's-Sultân*] (voir *infra*).

⁽²¹⁾ ALGAR, *op. cit.*, p. 287 ; cf. pp. 286-287. Hardinge était convaincu qu'une loge maçonnique fonctionnait déjà à Téhéran ; il pourrait s'agir d'échos déformés concernant la loge du Rite National Espagnol (cf. *infra*).

⁽²²⁾ Les passages italiqués ici correspondent aux parties manuscrites de l'original.

⁽²³⁾ Abréviations : A .:. U .:. T .:. O .:. S .:. A .:. G .: = Ad Universi Terrarum Orbis Summi Architecti Gloriam ; Ven .:. Maes .:. = Venerable Maestro ; Log .:. M .:. = Logia Madre ; Or .:. = Oriente ; form .:. precep .:. = formalidades preceptuadas ; Comp .:. = Compañero.

RITO NACIONAL ESPAÑOL

Derivación y asimilación del Antiguo y
Primitivo Rito Oriental de Memphis y
Mizraim

El Ven .°. Maes .°. de la Log .°. M .°.

ENVIA

A todos los Maestros Masones esparcidos sobre la superficie del Globo

LIBERTAD IGUALDAD FRATERNIDAD

Or .°. de Teheran a 25 de Abril de 1898.

Sabed : que conforme a rito y con todas las form .°. precep .°. he en el día de hoy iniciado creado y proclamado Maestro Masón al Comp .°. Jullien Bottin. Y para que así consté lo firmo al pié.

[signé :] *Rafael Sunyé* (24).

Nous n'en savons pas plus concernant cette loge d'obédience espagnole, si ce n'est que les deux initiés, Julien Bottin et Entezâm os-Saltanè, participeront plus tard à la fondation de la première loge officielle et plus ou moins durable sur le sol iranien.

Vers la fin de 1906, en effet, une dizaine de maçons iraniens et français résidant à Téhéran décidèrent de fonder une loge au Rite Ecossois, qui porterait le nom de «Réveil de l'Iran» (en persan : *bidâri-ye Irân*) ; la plupart d'entre eux avaient reçu le grade de Maître dans les loges parisiennes (6 à la «Clémentine Amitié» ; 1 au «Mont Sinaï») ; ils songeaient donc tout naturellement à se faire reconnaître par le Grand Orient de France. Le 29 novembre 1906, ils se réunissent au domicile de l'un d'eux (le docteur Hakim ol-Molk) et consignent dans un rapport leur décision de se constituer en loge. Le 2 décembre, ils organisent leur première tenue rituelle et procèdent à la nomination de la première commission ; dans le courant de décembre, enfin, ils envoient à Paris les tableaux des Maîtres et membres fondateurs qui, entretemps, étaient passés de dix à dix-sept. La charge de Vénérable était occupée par Jean-Baptiste Lemaire (1842-1907), général et chef des musiques de l'armée

(24) Rafaël Sunyé est l'auteur d'un article sur «La Maçonnerie en Espagne», paru dans *Le monde maçonnique* (1885), pp. 124-142. Cf. A. WOLFSTIEG, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur* (Leipzig, 1923), vol. I, p. 331 b, N° 6463.

iranienne ⁽²⁵⁾ ; le premier surveillant était Julien Bottin, (né en 1853), ingénieur à l'arsenal de Téhéran ; le second surveillant, Mirzâ Sayyed Entezâm os-Saltanè (né en 1870), fonctionnaire et ex-préfet de police ; l'orateur, le docteur Ebrâhîm Khân Hakim ol-Molk (1872-1860), futur ministre ; le secrétaire, Paul-Henri Morel (1854-1910), professeur à l'école des sciences politiques de Téhéran, éditeur d'un journal français, *L'Echo de Perse*, fondé en 1885 ; le trésorier, Segat ol-Molk [Thiqatu 'l-Mulk], conseiller d'ambassade (né en 1863) ; l'hospitalier, 'Abdollâh Mirzâ, né en 1862, chambellan du Châh ; le couvreur était un certain «Hadji Saya», né à Mahalât en 1842 : il doit s'agir de ce Hadjdji Sayyâh Mahalâti, qui joua un rôle politique vers cette époque ⁽²⁶⁾. Les trois Maîtres qui n'avaient pas d'office étaient Abu 'l-Fath Khân, étudiant, né en 1878 ; Mohammad Hasan Shaykh ol-Molk Sirdjâni, professeur et publiciste, né en 1858 ^(26bis) ; et le général Mirzâ Fazlollâh Khân Lavâ' ol-Molk, né en 1861.

Un simple coup d'œil sur ces noms suffit à révéler deux caractères que cette loge conservera tout au long de son existence : le grand soin apporté à la qualité du recrutement, et sa liaison étroite, à travers plusieurs de ses membres, avec le mouvement constitutionnel iranien (*mashrutiiyyat*), qui était alors en plein bouillonnement et voyait son triomphe proche.

De toute manière, en attendant d'être reconnue par le Grand Orient de France, — ce qui ne devait se faire qu'un an plus tard — la jeune loge se mit au travail et augmenta ses effectifs par de nombreuses initiations : nos sources d'archives rendent compte de 7 tenues d'initiation au 1^{er}

⁽²⁵⁾ Lemaire était venu en Iran en 1868, pour enseigner la musique militaire à la *Dâr ol-Fonun*, la première haute école de type européen. Cf. Y. ARINPU. *Az Sabâ tâ Nimâ* (Téhéran, 1972), vol. I, p. 255.

⁽²⁶⁾ Hâjji Sayyâh-e Mahaltâti était un disciple de Djamâl od-Din Afghâni, qui parle de lui avec admiration dans le journal *Al-Manâr* (cf. E. G. BROWNE, *The Persian revolution*, Cambridge, 1910, p. 20) : il prend part à l'agitation provoquée par l'affaire des tabacs ; vers 1890, et est emprisonné pendant plusieurs mois : son compagnon de captivité fut Mirezâ Rezâ Kermâni, qui abattra Nâser od-Din Châh en 1896 ; une photo publiée dans NÂZEM OL-ESLÂM KERMÂNI, *op. cit.*, vol. II, p. 226, les montre enchaînés côte à côte. Un de ses objectifs semble avoir été de porter sur le trône Zell os-Soltân, un autre fils de Nâser od-Din Châh. Il continua ses activités politiques durant la révolution constitutionnelle et finit par être le tuteur du jeune Châh Ahmad en 1909 (cf. BROWNE, *op. cit.*, p. 404). Il avait été reçu Maître dans la loge «Italia Risorta» à l'Orient d'Istanbul, le 12 avril 1872.

^(26bis) Shaykh ol-Molk collaborait au journal quadrilingue (turc-persan-arabe-français) *Tavaddod ot-Tavaddod*, publié à Paris à partir de 1891 par le Shaykh Abu Nezârè.

degré jusqu'en mai 1908 ⁽²⁷⁾, soit une moyenne d'une tous les deux mois et demi, ce qui est énorme. Parmi les néophytes, nous trouvons des hommes aussi prestigieux que le savant et homme politique Hasan Taqizâde (né vers 1882 ; initié le 17-5-1907), l'écrivain, journaliste et érudit Mirzâ 'Ali Akbar Khân Dehkhodâ (1880-1956, initié le 3-3-1908), les députés Mo'âzed os-Saltanè (initié le 11-6-1907) et Nasrollâh Taqavi (né en 1868, initié en mai 1908), président du parlement, le polygraphe et futur homme politique Mohammad 'Ali Forughi Zokkâ ol-Molk (Dhukkâ'u 'l-Mulk, 1878-1942, initié : 19-8-1907), le poète et journaliste Adib ol-Mamâlek Farâhâni (1860-1917, initié : 7-5-1907), etc.

Il est probable que, dans cette première phase de son existence, les activités de la loge portaient surtout sur l'étude de dossiers de profanes, sur l'organisation et la consolidation internes, etc. Elle dut aussi faire face à plusieurs problèmes pratiques : ainsi, elle décide de s'installer dans de nouveaux locaux ; elle échange à ce sujet une correspondance minutieuse avec Paris. En outre, elle eut à déjouer les menées d'un certain Mirzâ 'Abbâs Qoli, qui voulait fonder à Téhéran un groupement pseudo-maçonnique, en se faisant passer pour un successeur de Malkom Khân. Des missives de Paris (5 mars et 25 avril 1908) invitent à bien distinguer ce personnage du général Mirzâ 'Abbâs Khân, né en 1839 et régulièrement initié à la loge «La Clémentine Amitié» à l'Orient de Paris.

Par ailleurs, en février 1907, la loge eut la douleur de perdre son Vénérable Jean-Baptiste Lemaire ; il fut remplacé, à titre provisoire, par P. H. Morel, mais le Grand Orient ne tarda pas à entériner cette situation. En outre, le 6 novembre 1907, le Conseil de l'Ordre décida de reconnaître officiellement la loge «Le Réveil de l'Iran», qui en fut informée par une missive du 21 novembre. Enfin, le 21 avril 1908, eut lieu la tenue solennelle d'installation de la loge.

Pendant ce temps-là, la situation politique de l'Iran se détériore rapidement. Mozaffar od-Din Châh, qui avait inauguré le premier *Madjles* ou Parlement en 1906, était mort au début de 1907. Son fils et successeur, le réactionnaire Mohammad 'Ali Châh, multiplia ses coups de force contre l'Assemblée et tout ce que le pays comptait d'esprits libéraux. Cette lutte atteignit son point culminant le 23 juin 1908, lorsque les cosaques au service du Châh bombardèrent le palais Bahârestân, siège du Parlement ; aussitôt après, une féroce répression s'abattit sur la

(27) 1907 : 17 avril, 7 et 17 mai, 11 juin, 19 août ; 1908 : 3 mars, 5 mai.

capitale et le pays. Parmi les victimes les plus illustres figuraient Djamâl od-Din Vâ'ez⁽²⁸⁾, prédicateur écouté des masses, impitoyable dénonciateur de l'absolutisme, franc-maçon et membre du «Réveil de l'Iran» ; Malek ol-Motakallemin, un autre tribun populaire appartenant au clergé ; Mirzâ Djahângir, rédacteur de la revue politico-culturelle *Sur-e Esrâfil*. Les deux derniers furent pendus à Téhéran, sans autre forme de procès, au lendemain du bombardement ; le premier, en fuite, fut rejoint et assassiné près de Hamadân par les sicaires du Châh. Menacés dans leur vie par le despote, trois personnalités importantes du mouvement constitutionnel, qui furent aussi membres du «Réveil de l'Iran», se réfugièrent à la légation anglaise, avant d'émigrer en Europe : ce furent Mirzâ 'Ali Akbar Khân Dehkodâ, collaborateur principal du *Sur-e Esrâfil*, et les députés Sayyed Hasan Taqizâdè et Mo'âzed os-Saltanè. Le 17 juillet 1908, la loge avertit le Grand Orient de leur arrivée éventuelle et donne quelques renseignements profanes et maçonniques à leur sujet. D'autre part, devant la tournure que prennent les événements, elle décide de suspendre ses travaux et de ne plus correspondre avec Paris, en attendant des temps meilleurs (cf. lettre du 20 avril 1909). A cette occasion, une partie de ses archives fut détruite (cf. lettre du 18 février 1910).

D'un autre côté, le coup d'état réactionnaire et la répression aveugle de Mohammad 'Ali Châh n'avaient pas laissé le pays indifférent. Tabriz, Rasht, Ispahan, toute la province se révolte contre le tyran ; les différents mouvements réussissent à opérer leur coordination et à établir des organismes politiques locaux ; bientôt, toute une armée de constitutionnalistes marche sur Téhéran. Le 10 juillet 1909, un an environ après le bombardement du *Madjles*, ils entrent dans la capitale, où ils sont accueillis en libérateurs, et provoquent l'abdication et la fuite du Châh. Son fils Ahmad, âgé de 12 ans, lui succède, tandis que la régence est assurée par 'Azod ol-Molk.

La loge put donc se réveiller (dès avant décembre 1909) et reprendre ses activités, après s'être installée dans de nouveaux locaux. Ensuite, elle dut s'acquitter d'un devoir pieux en organisant une tenue funèbre à la mémoire de Djamâl od-Din Vâ'ez et de Hâdjji Mirzâ Ebrâhim, une autre victime de Mohammad 'Ali Châh (31 janvier 1910).

A partir de ce moment, les activités maçonniques reprennent avec une

(28) Il était le père de Sayyed Mohammad 'Ali Djamâlzâdè (né en 1896), un des créateurs de la prose persane contemporaine.

vigueur nouvelle dans «Le Réveil de l'Iran» ; à en juger par le nombre d'initiations, les années les plus intenses semblent avoir été 1910 et 1911, comme il ressort du tableau ci-après ⁽²⁹⁾ :

Années	Tenues d'initiation			Nombre d'initiations au 1 ^{er} degré	Radiations	Affiliations
	1 ^{er} degré	2 ^e degré	3 ^e degré			
1907	5	1	0	au moins 7	—	1
1908	3	1	3	au moins 3	—	—
1909	0	0	0	0	—	0
1910	9	1	3	au moins 14	4	3
1911	7	0	1	au moins 14	3	2
1912	4	1	3	au moins 6		2
1913	2	1	0	au moins 4	7	0
1914	3	0	1	au moins 8	2	2

La qualité profane du recrutement n'est pas négligée ; on trouve, parmi les nouveaux arrivés, plusieurs députés (Mo'azzez ol-Molk, initié 27-6-1910 ; Mostaufi ol-Mamâlek ; Vosuq od-Daulè [Wuthûqu 'l-Dawla], initié le 25-5-1910 ; le zoroastrien Kaykhosrau Shâhrokh, init. 5-12-1910), un ministre (Sani' od-Daulè, ministre des finances, init. 31-10-1910), le gouverneur d'Ispahan Samsâm os-Saltanè Bakhtiyâri, libérateur de Téhéran et membre du conseil de la régence (init. 11(6?)-4-1910), etc. Rarement une loge pouvait se vanter de rassembler tant de personnalités de premier plan dans la vie d'un pays.

Le «Réveil de l'Iran» semblait donc promis à un avenir long et brillant ; en fait, il en alla autrement. Les années 1912, 1913 et 1914 marquent un certain ralentissement dans le nombre et la fréquence des initiations ; parallèlement, on assiste à une augmentation des radiations par mesure administrative, pour non-paiement des cotisations. Plus que le nombre des membres frappés par cette mesure, c'est leur qualité qui donne à réfléchir : il y a parmi eux deux fondateurs de la loge, 'Abdollâh Mirzâ et le général Lavâ' ol-Molk (radiés respectivement le 25-5-1910 et le 14-11-1910),

⁽²⁹⁾ il est bien entendu que ce tableau ne tient compte que des archives du Grand Orient de France, à l'exclusion de tous autres renseignements. Il est probable que les chiffres donnés ici restent en-deçà de la vérité ; de toute manière, il a une valeur tout à fait provisoire.

des personnages aussi célèbres que Dehkhodâ (radié le 14-11-1910), Taqizâde (rad.13-2-1913), Adib ol-Mamâlek Farâhâni (rad.22-12-1913), et plusieurs autres, moins connus. Il n'est guère facile d'expliquer le mouvement centrifuge qui s'amorce alors ; on pourrait songer à ce qu'il est convenu d'appeler l'«irrégularité» du Grand Orient de France⁽³⁰⁾, à l'orientation trop exclusivement française de la loge, aux fréquents changements de résidence imposés à certains de ses membres investis de fonctions officielles, etc. D'autre part, les coups de canon du 23 juin 1908 avaient pu intimider quelques maçons au point de leur ôter toute envie de se mêler désormais à une association dont la pierre angulaire est la liberté. Un tel état d'esprit expliquerait quelques-unes des radiations intervenues en 1910 : n'oublions pas, en effet, que cette mesure ne devient effective qu'après deux ans de non-acquittement des cotisations.

De son côté, en mai 1914, le colonel Medhat ol-Mamâlek, initié en 1911, justifie son abandon des activités maçonniques par l'insuffisance de son salaire, sans qu'on puisse déterminer si c'est là un prétexte ou la raison véritable. Toujours est-il que la cotisation annuelle s'élevait, lors de la fondation de la loge, à 10 *tomâns* (soit 10.000 *dinârs*)⁽³¹⁾ pour les Maîtres, à 8 *tomâns* pour les Compagnons et à 6 *tomâns* pour les Apprentis, tandis que les droits d'initiation et de passage de grade étaient fixés respectivement à 10 et à 5 *tomâns*. Pour se faire une idée de ce que représentaient ces sommes, nous n'avons que des points de référence assez imparfaits : le dimanche 21 safar 1327 (= 14 mars 1909), Nâzem ol-Eslâm Kermâni communique les prix suivants : 1 *man* (2,97 kg) de pain coûtait 700 *dinârs* ; 1 *man* de viande, 6.000 *dinârs* ; 1 *kharvâr* (297 kg) de bois à brûler, 15.000 *dinârs* à 2 *tomâns* (= 20.000 *dinârs*)⁽³²⁾. Il est vrai qu'un renchérissement général des denrées s'était produit après 1908.

Par ailleurs, d'importants changements politiques surviennent précisément à cette époque. Comme tant de révolutions commencées dans l'enthousiasme, le mouvement constitutionnel iranien tourne court et est «ré-

⁽³⁰⁾ Encore que la concurrence d'une autre forme de franc-maçonnerie — l'anglo-saxonne — soit exclue à cette époque, la première loge de ce type ayant été fondée en 1919. Cf. note 3.

⁽³¹⁾ 5 *dinârs* faisaient un *shâhi* ; 20 *dinârs*, un '*abbâsi* ; 1.000 *dinârs*, un *qerân*, *yak hazâr* ou *riyâl* ; parfois, le *qerân* équivalait à 1,25 *riyâl* ; le *tomân* valait 10 *riyâls*, soit, normalement, 10.000 *dinârs*. Cf. A. K. S. LAMBTON, *Persian grammar* (London, 1963), p. 258.

⁽³²⁾ *Târikh-e bidâri*, vol. II, p. 324. Il donne également le prix de l'opium : 10 *shâhis* (= 50 *dinârs*) le *mesqâl* (4,64 gr.), ce qui nous intéresse moins ici.

cupéré» par des forces plutôt conservatrices. En 1911, en effet, les troupes russes envahissent une partie de l'Iran et obtiennent la dissolution du Parlement, en décembre 1911 : il ne devait reprendre ses activités que trois ans plus tard ; en même temps, la presse est solidement muselée. De tels événements ont dû frapper les démocrates d'un profond découragement et provoquer chez eux des réactions d'abandon et d'abdication.

Quoi qu'il en soit, malgré ce fléchissement dans la carrière du «Réveil de l'Iran», un chapitre (conférant les grades 4 à 18) fut «souché» sur cette loge, sous le même titre distinctif : il fut officiellement reconnu le 22 juillet 1914. En 1922, son Très-Sage (président) était Mostaufi ol-Mamâlek ; mais, dès l'année suivante, ce poste est donné comme vacant dans l'annuaire.

Entre-temps, quelques changements avaient eu lieu dans la direction de la loge. Au début de 1910, elle se donna un nouveau Vénérable en la personne de Paul Combault, docteur en médecine de l'université de Lille ⁽³³⁾, professeur à la *Dâr ol-Fonun* de Téhéran ; il avait été élevé au grade de Maître le 30 décembre 1908. Mais, quelques mois plus tard, en avril 1910, il quitta l'Iran et dut donner sa démission comme Vénérable et comme membre de la loge. Son successeur fut Charles Lattès, professeur, né à Livourne en 1886, initié en 1908 à la loge «Unité maçonnique» à l'Orient de Paris. C'est pendant son vénéralat, dans les premiers jours de septembre 1910, que mourut l'ex-Vénérable, Paul-Henri Morel : une tenue funèbre fut organisée à sa mémoire le 5 de ce mois. Lattès resta en fonction jusqu'au 8 décembre 1913, époque de son départ définitif pour l'Europe. Il fut remplacé par Mohammad 'Ali Foroughi Zokkâ' ol-Molk, une figure hors pair dans la vie culturelle et politique de l'Iran, professeur, érudit et écrivain, député, ministre, premier ministre, représentant de l'Iran à la Société des Nations, etc. Il sera le dernier Vénérable du «Réveil de l'Iran», dont il assumera la présidence au moins jusqu'en 1922.

Les archives sont rigoureusement muettes pour ce qui concerne la période de la première guerre mondiale. A ce propos, il est peut-être opportun de rappeler que l'Iran, tout en n'étant pas belligérant, servit de champ de bataille aux armées russe, anglaise ⁽³⁴⁾ et ottomane, tandis que les agents allemands se livraient à une intense activité de «cinquième colonne». Dans ce gâchis inimaginable, la vie maçonnique n'a pas dû être très four-

⁽³³⁾ Cf. P. COMBAULT, *Des facteurs de la tuberculose à Téhéran* (Thèse : Lille, 1909).

⁽³⁴⁾ C'est dans le milieu de ces «South Persian Rifles» que sera constituée, en 1919, la loge «Light in Iran».

nie en Iran, si tant est qu'il y en eût une. De toute manière, pour cette époque, il n'y a aucune trace de correspondance avec le Grand Orient de France ; il est vrai qu'un simple regard sur la carte du conflit suffit à révéler la difficulté de toute espèce de communication entre l'Iran et l'Europe.

Après la guerre, on voit réapparaître quelques documents, mais, à vrai dire, ils sont rarissimes. Un des derniers à être plus ou moins importants date du 13 décembre 1918 et consiste en une motion par laquelle la loge se réjouit de la victoire de la France et annonce l'envoi d'une délégation à la Conférence de la Paix ; de même, le 5 mars 1919, le Vénérable transmet au Grand Orient une brochure officielle énumérant les revendications de l'Iran. Après cela, c'est le silence à peu près total : le dernier renseignement écrit que nous possédions concernant la loge «Le Réveil de l'Iran» se trouve dans l'annuaire du Grand Orient de France pour 1923 et se résume à ceci :

L .°. LE REVEIL DE L'IRAN (6 novembre 1907)

Temple : Avenue Poste-Khaneh, rue Edjlal-ed-Dauleh, 8

Vén .°. : le F .°.

Tenue : chaque lundi

Adresse pour la correspondance : M. ZOKA OL MOLK, président de la Cour de Cassation, Darwazé-Kazvin, à Téhéran.

CHAP + LE REVEIL DE L'IRAN (22 juillet 1914)

Temple : avenue Poste-Khaneh, rue Edjlal-ed-Dauleh, 8

T .°. S .°. : le F .°.

Tenue :

Adresse pour la correspondance : au local ⁽³⁵⁾.

La loge et le chapitre, au sujet desquels les indications se font de moins en moins précises, ont dû disparaître peu de temps après ; toujours est-il qu'on n'en trouve plus aucune trace dans l'annuaire de 1924.

Toutefois, c'est entre 1918 et 1923 qu'a dû se placer l'initiation d'assez nombreuses personnalités iraniennes, dont les archives de Paris ne disent mot, mais pour lesquelles existent d'autres témoignages, plus ou moins irrécusables suivant les cas ⁽³⁶⁾. Après la disparition du «Réveil de l'Iran», certains d'entre eux passeront à d'autres loges. Le plus célèbres de ceux-ci fut sans doute Hosayn 'Alâ' (1883-1964), député, ministre, premier mi-

⁽³⁵⁾ Pp. 234-235. Abréviations : L .°. = Loge ; Vén .°. = Vénérable ; F .°. = Frère ; Chap+ = Chapitre ; T .°. S .°. = Très Sage (président d'un chapitre).

nistre, ambassadeur, etc. D'autres, comme l'ex-premier ministre Mohammad Sâ'ed, participeront à la création de la Grande Loge d'Iran en 1969 ; certains sont toujours en vie au moment où nous écrivons : nous n'avons pas à citer leurs noms ici.

Quant à savoir pourquoi cette loge a disparu, il est fort difficile d'en donner des raisons précises. Il ne semble pas qu'il faille invoquer, dès cette époque, le changement de régime : le coup d'état de Rezâ Khân (futur Rezâ Châh) avait eu lieu, en effet, en février 1921, mais on n'a pas connaissance de mesures particulières contre la franc-maçonnerie. Il ne faut pas exclure une éventuelle concurrence de la loge anglophone «Light in Iran», qui s'était transférée entre-temps à Téhéran. A notre avis, on devrait plutôt songer à des facteurs d'ordre psychologique : dans les années 1920, de nombreux membres du «Réveil» n'avaient probablement plus l'enthousiasme qui avait animé les fondateurs de la loge, à une époque où ils étaient convaincus d'avoir un rôle important à jouer dans l'émancipation de l'Iran, dans son accession au règne de la lumière, de la liberté et de l'égalité. Tout était à faire dans ce domaine ; mais c'est au pied du mur qu'on se sent le plus de forces pour le franchir ; et l'histoire fait état de plusieurs cas où la franc-maçonnerie apparaît au faite de sa puissance quand elle doit s'opposer à une mentalité ou à un environnement hostiles. Or, après la révolution constitutionnelle et les événements peu encourageants qui suivirent, il est probable qu'un tel esprit combatif ait fini par se perdre chez beaucoup de maçons ; et ceux qui l'avaient conservé ont dû se décourager à force de se heurter à l'indifférence et à la tiédeur ambiantes (37).

Cela nous amène à poser le problème de la place occupée par cette loge dans la société iranienne de son temps. Au point de vue quantitatif d'abord, elle comptait, selon le Grand Orateur du Suprême Conseil d'Iran,

(36) Nous songeons, par exemple, aux témoignages oraux ou épistolaires d'anciens membres du «Réveil de l'Iran», en particulier à ceux du Grand Orateur du Suprême Conseil d'Iran ; cf. aussi CARR, *op. cit.*, p. 267 : «The only other evidence, now available, is in the form of personal memories of Brethren — now members of regular craft lodges — whose grandfathers or great-grandfathers acquired their Masonry in Europe».

(37) En outre, certaines nouvelles dispositions administratives prises par le Grand Orient peuvent avoir influé sur le déclin de la loge : en 1921, il exigea la représentation de toutes les loges à des congrès régionaux ; en 1923, une amende de 100 francs frappait toute loge non représentée. Cf. M. J. HEADINGS, *French freemasonry under the third Republic* (Baltimore, 1949), pp. 109-110.

un effectif de 168 membres — c'est-à-dire que 168 personnes en ont fait partie à une époque ou une autre de ses seize années d'existence. C'est là un chiffre qui paraît tout à fait normal pour une loge de peuplement moyen ; toutefois, compte tenu du pays et des circonstances, ce nombre est plutôt élevé et semble témoigner d'un intérêt assez vif pour la franc-maçonnerie.

Une deuxième remarque qui s'impose à propos de cette loge, c'est son caractère iranien. Il ne s'agit pas là d'une lapalissade : il est fréquent, avant, pendant et même après la période qui nous occupe, que des loges européennes établies en pays étranger n'aient aucun lien avec la population locale, qu'elles n'initient pas d'autochtones ou le fassent d'une manière toute sporadique et réticente. On relira à ce sujet certaines pages de Xavier Yacono pour l'Algérie (38) ; et on trouvera maints exemples ailleurs. Rien de pareil pour «Le Réveil de l'Iran» : on y dénombre au moins 108 Iraniens pour 7 Français, 2 Belges, 2 Arméniens de Turquie et 1 Italien (39). Elle semble donc être bien enracinée dans son pays hôte. De même, on se soucie de traduire en persan les constitutions, les rituels et les cahiers des grades (cf. lettre du 17 mars 1913) ; et si les néophytes apposent le plus souvent leur signature au bas des fameux formulaires d'obligation bleus en usage au Grand Orient de France et imprimés en français (40), nous avons trouvé au moins un cas où la signature figurait sous une traduction persane imprimé de ce formulaire (41). Il est probable que, dans la pratique, s'était installée l'habitude d'un bilinguisme français-persan (42).

Ceci dit, l'assimilation de cette loge au monde iranien n'est pas non plus complète ; il est évident qu'elle ne cesse pas d'apparaître comme un produit d'importation. En premier lieu, plusieurs de ses membres (une

(38) X. YACONO, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne (1785-1884)* (Paris, 1969), *passim*.

(39) Ou tout au moins d'une personne originaire d'Italie : Charles Lattès, né à Livourne en 1886.

(40) Format : 20,5 × 26,5 cm. Armoiries du Grand Orient et du Suprême Conseil côte à côte. Incipit : *Sur ce glaive, symbole de l'honneur ...* ; explicite : *ma mémoire soit en exécution à tous les maçons*.

(41) Serment de Aqâ Sayyed Djamâl, 1^{er} octobre 1912. Cette traduction imprimée ne contient pas d'armoiries, et porte, à la fin, la mention : *matba 'è-ye makhsus-e B .:.*, («Imprimerie privée d'un F .:»).

(42) Le Grand Orateur du Suprême Conseil d'Iran affirme : «La langue officielle dans la loge 'Le Réveil de l'Iran' était le persan ; mais lorsque Monsieur Vizioz, un Français [*mosyu ViziuZ Farânsavi*] était secrétaire, il rédigeait les tracés des tenues en français» (Communication épistolaire).

vingtaine au moins) avaient été initiés en Europe ou, tout au moins, dans des loges d'obédience européenne. Nombre d'entre eux — les médecins notamment, — avaient fait leurs études en Europe ; la plupart s'ex-primaient correctement en français et, de toute manière, se montraient fort curieux des réalités européennes. En résumé, on a dû trouver dans «Le Réveil de l'Iran» pas mal de ces personnages que les Iraniens qualifiaient à cette époque de *Farangi-ma'âb* ou «européanisés» ; si une telle attitude relève souvent d'une sorte de snobisme, il est toutefois des cas où elle répond à des motivations plus profondes : utiliser les ressources intellectuelles, sociales et politiques de l'Europe afin de régénérer l'Iran ; s'assimiler la culture européenne pour pouvoir, un jour, se passer d'elle. Un ex-membre de la loge, le savant et homme politique Hasan Taqizâde, peu suspect de superficialité ou d'imitation servile de l'Europe, publia en 1920 un article sur le sujet : «Il faut que l'Iran devienne imitateur de l'Europe, extérieurement et intérieurement, matériellement et spirituellement» (43).

Par ailleurs, le «Réveil de l'Iran» se caractérise aussi par une certaine francophilie. Les conditions de sa fondation et ses relations obédientielles l'y prédisposaient évidemment dans une large mesure. En outre, la loge se montre attentive aux éventuels changements pouvant survenir dans la direction de l'Alliance Française ; le 16 octobre 1910, on initie Joseph Vizioz, directeur de l'école de l'Alliance Française à Téhéran, lequel deviendra secrétaire (1913) et trésorier (1918) de la Loge. Nous avons vu aussi que dans un document daté du 13 décembre 1918, le «Réveil» dit se réjouir de la victoire française. Tout cela ne l'empêche pas d'initier un 'Abbâs Qoli Khân, professeur à l'école allemande de Téhéran (44). Il se peut, néanmoins, que cette inféodation trop étroite à une obédience étrangère ait déterminé ou accéléré son déclin, au moment où un certain nationalisme iranien s'exacerbe, du moins dans la forme.

En ce qui concerne le recrutement de la loge, il est intéressant d'examiner l'appartenance socio-professionnelle de ses membres. Il y a là, malgré tout, quelques difficultés, dues aux fréquents changements d'occupation et aussi à la double ou triple appartenance de certaines personnes. Ainsi, Sayyed Nasrollâh Taqavi est député et président du *Madjles*, mais aussi érudit et écrivain, et fait partie du clergé chiïte ; la même chose

(43) «Irân bâyard zâheran va bâtenan mâddan va ma'navan farangi ma'âb beshavad», in *Kâvè* (Berlin, nouvelle série), 22 janvier 1920. Cf. B. ALAVI, *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur* (Berlin, 1964), p. 132.

(44) Elevé à la maîtrise le 12-10-1910.

vaut pour Mohammad Tabâtabâ'i et d'autres ; des militaires comme Sardâr-e As'ad et Samsâm os-Saltanè ont exercé aussi un mandat politique ; Lemaire et Abu 'l-Hasan Khân sont respectivement général et médecin, mais tous deux enseignent à la *Dâr ol-Fonun* ; un poète et journaliste comme Adib ol-Mamâlek deviendra juge dans différentes villes, et a été directeur d'école ; Mohammad 'Ali Forughi est à la fois professeur, écrivain, érudit, rédacteur d'un périodique et juriste, avant de devenir député, ministre, ambassadeur, etc. Toutefois, en prenant pour critère, si possible, la mention « occupations profanes » sur les bulletins d'initiation, nous pouvons établir le tableau suivant :

1) Fonctionnaires (administrations, ministères, ambassades, etc.)	24
2) Députés, ministres, hommes politiques	22
3) Médecins	12
4) Professeurs	10
5) Militaires	8
6) Clergé chi'ite	5
7) Commerçants, propriétaires	5
8) Diplomates	5
9) Journalistes, écrivains	3
10) Princes	3
11) Personnel de la cour impériale	2
12) Ingénieurs	2
13) Etudiants	2
14) Chefs de la police	2
15) Artiste peintre	1
16) Frère servant (domestique)	1
17) Inconnus	10

Ce tableau appelle quelques remarques. On constate que la catégorie la plus nombreuse est celle des fonctionnaires, au sens large. Cela n'a pas de quoi surprendre et ressemble, en gros, à ce que l'on peut constater dans d'autres pays ⁽⁴⁵⁾. La différence, c'est précisément que les conditions de l'Iran, au sortir du XIX^e siècle, ne sont pas comparables à celles d'un pays européen. En outre, il est instructif d'observer les dates : à peu

(45) Cf. notamment : HEADINGS, *op. cit.*, p. 66 ; FAUCHER-RICKER, *op. cit.*, p. 326 ; P. CHEVALLIER, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, vol. III : *La Maçonnerie : Eglise de la République (1877-1944)* (Paris, 1975), pp. 10-11.

près tous ont été initiés entre 1911 et 1914, c'est-à-dire à un moment où des événements politiques importants s'étaient produits en Iran : le régime constitutionnel avait fini par triompher et amener la mise en place d'une nouvelle bureaucratie. Celle-ci vit croître tout à coup son importance après décembre 1911, lorsque l'invasion russe provoqua une dissolution du parlement, qui devait durer trois ans ; dès lors, la direction du pays était assurée par un conseil des ministres et par les administrations. Ces fonctionnaires, assez mal payés, mais plus ou moins cultivés et fiers du rôle qu'ils jouaient dans la société iranienne, étaient en voie de constituer l'embryon d'une classe moyenne. Or celle-ci était assez naturellement appelée à fournir des effectifs nombreux à une loge de type « latin » : le désir de côtoyer des personnages importants, le prestige de tout ce qui venait de l'Europe, mais aussi la conviction sincère d'être désormais les seuls dépositaires des idées constitutionnalistes, voilà autant de facteurs qui ont pu amener à la franc-maçonnerie des personnes appartenant à cette catégorie sociale. Quoi qu'il en soit, on constate que la situation même de cette loge reflète la « bureaucratiation » générale du régime constitutionnel après 1911 (46).

La quantité élevée d'« hommes publics » est un autre trait saillant du « Réveil de l'Iran », et cela dès le début de son existence : nous avons déjà cité le nom des principaux d'entre eux (cf. pp. 000, 000, 000) ; il faudrait mentionner aussi Hasan Pirniyâ Moshir od-Daulè (1874-1935), Mokhber os-Saltanè (né en 1863), Adib os-Saltanè (Maître le 15-4-1912), etc. Les répartir selon des critères d'appartenance politique n'est guère facile : d'ailleurs, à cette époque, en Iran, la notion même de parti n'a pas le sens qu'elle a en Europe. Tous sont certainement, à leur manière, opposés à l'absolutisme et partisans d'un régime parlementaire à l'occidentale. Malgré l'existence d'une tendance *modérée* (dirigée quelque temps par Sani' od-Daulè), *radicale* — appelée aussi *extrême, nationale* ou *populaire*, — (cf. Hasan Taqizâdè) et *cléricale* (cf. Mohammad Tabâtabâ'i) (47), leurs prétentions politiques sont, dans l'ensemble, plutôt modestes et réformistes ; l'élément vraiment révolutionnaire, dans l'acception moderne du mot, ne semble pas avoir eu place parmi eux. Ceci dit, ce sont souvent des hommes très courageux, qui n'hésiteront pas à

(46) « La direction du mouvement constitutionnel passa aux mains des bureaucrates et des gros propriétaires fonciers » A. K. S. LAMBTON, in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., vol. IV, fasc. 67-68 (1974), p. 415 b.

(47) Sur ces tendances, cf. BROWNE, *op. cit.*, pp. 146-147.

affronter la clandestinité, l'exil, la prison ou même la mort pour leurs idéaux (cf. Sani' od-Daulè, assassiné en 1911 par deux agents tsaristes). D'une manière générale, la fréquentation de la loge est moins «à gauche» après 1911, ce qui reflète dans une certaine mesure l'évolution politique de l'Iran : après la dissolution du parlement, le pays est gouverné par les «modérés», qui, soucieux de ne pas indisposer la Russie, prennent plusieurs mesures autoritaires, tandis que les «démocrates» sont rejetés dans l'opposition. Dès lors, par la force des choses, tous les députés et la plupart des autres hommes politiques ont été initiés avant décembre 1911. Il y a donc eu, dès 1912, une véritable permutation dans le recrutement de la loge, les fonctionnaires remplaçant alors les «politiques» dans l'apport d'effectifs nouveaux.

Les médecins iraniens (10 sur 12) avaient fait généralement leurs études en Europe, où ils avaient pu à la fois s'imprégner d'idées occidentales et prendre contact avec la franc-maçonnerie et ses différentes formes : la plupart d'entre eux, toutefois, furent initiés au «Réveil de l'Iran», non à l'étranger. Il est à remarquer, en outre, que le médecin Ebrâhim Khân Hakim ol-Molk (1872-1960) a joué un rôle politique plus ou moins important jusque dans les années 1950. Quant aux deux ingénieurs, il s'agit de deux étrangers, le Français Julien Bottin et le Belge Alfred De Bruçq⁽⁴⁸⁾.

Parmi les huit hauts gradés militaires qui fréquentaient le «Réveil de l'Iran», il y eut le premier Vénérable, Jean-Baptiste Lemaire, et un autre membre fondateur, le général Lavâ' ol-Molk, radié en 1910. En outre, quatre d'entre eux appartenaient à la tribu des Bakhtiyâris, qui joua un rôle essentiel dans la révolution constitutionnelle, en conquérant Téhéran, le 10 juillet 1909 : Hâdjji Qoli Khân Sardâr-e As'ad (1854-1917), son frère Nadjaf Qoli Khân Samsâm os-Saltanè (né en 1851), le fils du premier, Dja'far Qoli Khân Sardâr-e Bahâdor (né en 1879, initié le 25-12-1911), et Hâdjji Khosrau Khân Sardâr-e Zafar (*ou* Mozaffar) né en 1861, initié le 25-5-1910). On voit ici l'importance des liens familiaux, et non seulement sur le plan du métier des armes : il semble en effet que les deux premiers aient caressé quelque temps le projet de fon-

(48) Venant de la loge bruxelloise «Les Amis Philanthropes N° 2» . C'est vraisemblablement lui le «Monsieur De Bruçq, ingénieur belge» (*mosyu du bruk mohandes-e baljiki*) mentionné par Dehkodâ dans le N° 5 du *Sur-e Esrâfil* (juin 1907).V. à ce sujet A. DESTRÉE, *Les fonctionnaires belges au service de la Perse, 1898-1915* (Leiden-Téhéran-Liège, 1976), Index s.v. *De Bruçq*, et en particulier pp. 271, 301, 333.

der une dynastie bakhtiyârie de monarques constitutionnels ; mais constatant que ce plan n'était pas aisément réalisable, ils l'abandonnèrent et se contentèrent d'occuper plusieurs postes ministériels. Plus tard, Sardâr-e Bahâdor devait assumer, lui aussi, des fonctions politiques (49).

Il ne faut guère s'étonner de voir, parmi les membres du «Réveil de l'Iran», une proportion assez élevée de professeurs : il en est ainsi dans de nombreuses loges, surtout latines. Il n'y a donc pas lieu de s'y étendre ici. Quant aux deux étudiants qui fréquentaient la loge, nous ne savons pas grand-chose à leur sujet, si ce n'est que l'un, Abu 'l-Fath Khân, membre fondateur, naquit en 1878 et fut initié en 1904 à la loge «La Clémentine Amitié» à l'Orient de Paris ; et que l'autre, Aqâ Sayyed Djamâl, né en 1892, fut initié au «Réveil» en 1912. On peut supposer qu'ils fréquentaient tous deux les cours de la *Dâr ol-Fonun* à Téhéran.

La présence de plusieurs membres du clergé chiïte est une autre particularité de cette première loge iranienne. En réalité, les chiffres donnés dans notre tableau sont en-deçà de la vérité, puisque dans la rubrique «Députés ...» on trouve aussi de nombreux *modjtaheds*, *shaykhs*, *mollâs*, etc. Ceux qui appartiennent à cette loge soutiennent tous, plus ou moins, le mouvement constitutionnel. Le fait est moins étonnant qu'il n'y paraît. Une bonne partie du clergé a vu dans le constitutionnalisme un moyen de s'opposer à l'absolutisme royal, qui ouvre la porte aux ingérences étrangères. De plus, dans ce pays encore dépourvu d'une véritable conscience politique, le clergé constitue la seule force capable de tenir tête à l'arbitraire du Châh et de ses favoris, tout en bénéficiant de la faveur populaire. Dans les années qui précèdent la révolution, les heurts entre ces deux forces sont nombreux et se résolvent parfois à l'avantage du parti religieux. Celui-ci avait été parmi les premiers à réclamer la création d'une «maison de justice» (*'adâlat-khânè*), une sorte de conseil destiné à contrôler les dépenses de la cour. Mais l'événement le plus spectaculaire dans ce domaine fut sans nul doute l'affaire des tabacs, vers 1890 : Nâser od-Din Châh ayant concédé au major anglais Talbot un monopole d'achat et de vente des tabacs, les chefs religieux déclarèrent aussitôt illicite pour tous les musulmans l'usage du tabac. L'interdiction fût respectée à la lettre, jusque dans l'entourage immédiat du Châh,

(49) Sardâr-e As'ad fut ministre de l'Intérieur en 1909 ; Samsâm os-Saltanè fit partie du conseil de la régence en 1909 et devint premier ministre en 1912 ; Sardâr-e Bahâdor fut ministre de la Guerre en 1927 et 1929.

réduisant ainsi le monopole à un bout de papier sans valeur. En fin de compte, Nâser od-Din Châh dut capituler et révoquer la concession : le clergé fut évidemment très fier du succès obtenu. Par ailleurs, on trouvait parmi ses membres des hommes assez éclairés, qui subissaient, à des degrés divers, l'influence des idées réformatrices de Djamâl od-Din Afghâni, théoricien du panislamisme (1838-1896), lequel s'intéressait aussi vivement à la franc-maçonnerie⁽⁵⁰⁾. Celle-ci, de son côté, pouvait apparaître à ces personnalités religieuses comme une pépinière d'idées nouvelles, capable de régénérer l'Iran et l'Islam, tout en leur rappelant peut-être certaines associations initiatiques indigènes comme les *khanqâhs* du Soufisme et de la *Fotovvat*⁽⁵¹⁾. Leur présence dans cette loge d'obédience française montre bien que le sentiment national ne se confondait pas, chez eux, avec la xénophobie.

Parmi les commerçants et les propriétaires, nous avons déjà signalé la présence de Hâdjji Sayyâh de Mahalât, dont on devra d'ailleurs reparler ; il faudrait mentionner aussi Goshtasp Feridun (né en 1883, initié le 1-6-1914), un membre influent de la communauté zoroastrienne de Téhéran⁽⁵²⁾.

Les trois personnages repris sous la rubrique « Journalistes, écrivains » sont Adib ol-Mamâlek Farâhâni, Mirzâ 'Ali Akbar Khân Dehkhodâ et Sayyed Hasan Taqizâdè. Le premier devint en quelque sorte le barde de la franc-maçonnerie iranienne, puisqu'il composa au moins trois poèmes inspirés par elle⁽⁵³⁾ ; les deux derniers déployèrent aussi une importante activité politique. L'artiste-peintre est Kamâl ol-Molk (1847 ou 1851 — 1941, initié le 30-10-1911), ex-peintre officiel des derniers rois Qâdjârs, introducteur d'un nouveau réalisme quasi photographique dans la peinture iranienne ; il s'était engagé dans le mouvement constitutionnel, dont il devint, à certains égards, le peintre attitré.

La présence de deux chefs de la police parmi les maçons du « Réveil de l'Iran » pourrait évidemment jeter une lueur inquiétante sur certaines

⁽⁵⁰⁾ Il avait été initié en 1875 dans la loge *Kawkabu 'sh-Sharq* (« Etoile d'Orient ») à l'Orient du Caire, dont il devint le Vénérable en 1878.

⁽⁵¹⁾ La bibliographie du Soufisme est énorme ; on se bornera à citer ici l'excellente petite introduction de A. J. ARBERRY : *Sufism* (6^e éd., London, 1972 ; trad. franç. del J. GOUILLARD, Paris, 1952). Pour la *Fotovvat*, cf. notamment F. TAESCHNER in *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. II (1965), pp. 983-991 ; M. SARRÂF-H. CORBIN, *Traité des Compagnons-Chevaliers* (Téhéran, 1973).

⁽⁵²⁾ En 1922, Kaykhosrau Shâhrokh (cf. supra) lui fournira 50 exemplaires de la deuxième édition de son catéchisme mazdéen.

fréquentations de cette loge. En fait, rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu en son sein une quelconque surveillance policière. L'un de ces personnages est Nazm od-Daulè (1871-1935), qui avait conduit, en 1896, l'interrogatoire de Mirzâ Rezâ Kermâni, l'assassin de Nâser od-Din Châh (54). Nous ignorons à quelle date il entra en maçonnerie ; mais il est peu probable qu'il fût chargé, après la révolution constitutionnelle, d'espionner ses frères pour le compte du gouvernement. Pour ce qui est de l'autre chef de la police, l'Arménien de Turquie Yeprem Khân (1871-assassiné en 1912), les dates permettent d'être plus catégorique encore : nommé en 1909, il est initié en octobre 1911, au moment où le « Réveil » compte parmi ses membres au moins un ministre en exercice et plusieurs députés. On conçoit mal une mission de surveillance exercée dans un milieu aussi « au-dessus de tout soupçon ». En outre, à cette époque, le rôle de la police se limitait, pour l'essentiel, à la lutte contre le banditisme et contre les partisans armés du roi déchu ; il ne semble pas qu'on puisse parler d'une véritable police politique secrète.

On trouvait même, dans le « Réveil de l'Iran », trois membres de la famille royale : Amânollâh Mirzâ, chef de l'armée de Tabriz, membre de la loge dès 1908, mais radié le 27 mars 1911 (55) ; Ebrâhim Khân, Zahir od-Daulè (1864-1923), oncle par mariage de Mohammad 'Ali Châh ; et Mas'ud Mirzâ Zell os-Soltân (1850-1917), fils de Nâser od-Din Châh et donc oncle de Mohammad 'Ali. Les deux derniers furent mêlés, chacun à sa manière, aux événements de la révolution constitutionnelle. Zahir od-Daulè semble avoir eu des sympathies notoires et sincères pour le régime parlementaire ; aussi, lors du coup d'état de juin 1908, sa maison à Téhéran est-elle bombardée et pillée par les cosaques (56). Quant à l'appartenance du prince Zell os-Soltân à une loge maçonnique, le fait est pour le moins surprenant. En effet, ce personnage, lorsqu'il était gouverneur d'Ispahan, s'était rendu célèbre par sa brutalité, ses abus de pouvoir, des exactions de toute sorte et plusieurs assassinats. Désireux depuis longtemps d'occuper le trône, il eut l'idée de jouer la carte des con-

(53) Un quatrain (*robâ'i*), une ode funèbre (*marsiye*) à la mémoire de Morel, et un poème didactique (*masnavi*) de 538 vers, qui reprend une instruction d'apprenti. Cf. notre édition de ces œuvres d'Adib ol-Mamâlek, mentionnée en note 1.

(54) Sans avoir recours à la torture, a-t-il le soin d'affirmer. Espérons qu'il ait dit plus vrai que certaines personnalités iraniennes de 1976.

(55) C'est le seul des trois princes dont nous ayons trouvé trace dans les archives ; les deux autres sont mentionnés par le Grand Orateur du Suprême Conseil d'Iran.

(56) Cf. BROWNE, *op. cit.*, pp. 141 et 209.

stitutionnalistes, en se faisant passer pour un futur monarque éclairé. Un tel remaniement dynastique semble avoir été conforme, pendant un certain temps, aux plans britanniques (57). Quoi qu'il en soit, malgré une démagogie et une propagande effrénées, Zell os-Soltân ne parvint pas à ses fins : en 1909, peu de temps après l'établissement du second régime constitutionnel, il fut arrêté et expulsé d'Iran, après avoir dû payer une amende colossale (58).

Ce tyranneau opportuniste est bien le dernier qu'on se serait attendu à rencontrer dans la loge du «Réveil de l'Iran», si bref qu'ait pu y être son séjour (59). On ne risque pas de se tromper de beaucoup en affirmant qu'il n'est pas entré en maçonnerie pour y pratiquer la fraternité ou la doctrine initiatique, mais bien plutôt parce qu'il croyait, à tort ou à raison, y trouver des appuis à ses ambitions politiques (60). On serait tenté de mettre tout ceci en relation avec la présence, dans la loge, de ce Hâdjji Sayyâh de Mahalât, qui était considéré, sinon comme un agent, du moins comme un très chaud partisan de Zell os-Soltân.

On en arrive ainsi à une question très importante : la loge du «Réveil de l'Iran» a-t-elle exercé, d'une manière ou d'une autre, une influence politique ? La réponse n'est pas simple, parce que les réalités elles-mêmes sont complexes. Commençons par constater que, jusqu'à un certain point, elle a subi plutôt qu'influencé le cours des événements politiques : sa création survient à un moment où un vent de liberté et d'enthousiasme souffle sur l'Iran ; son nom même reflète tout un climat d'époque (61) ; en revanche, durement éprouvée par le coup d'état de juin 1908, elle cesse, pour ainsi dire, d'exister pendant un an ; et, dans l'histoire ultérieure du pays, à aucun moment on n'aperçoit la moindre présence de la franc-maçonnerie en tant que telle. Par ailleurs, il ne faut pas attendre la création d'une loge en Iran pour y trouver des associations susceptibles de jouer un rôle politique : dès la fin du XIX^e siècle, on avait vu apparaître un cer-

(57) Cf. G. DEMORGNY, *La question persane et la guerre* (Paris, 1916), pp. 87-88 ; BROWNE, *op. cit.*, p. 194, nie formellement l'existence de telles intentions.

(58) Cf. BROWNE, *op. cit.*, pp. 331-332.

(59) Il était arrivé à Téhéran en février 1907 et quitta l'Iran lors du coup d'état de juin 1908 ; revenu en 1909, il fut aussitôt arrêté.

(60) Selon RÂ'IN, *Mirzâ Malkom Khân*, p. 18, il aurait également fait partie de la *Farâmushkhânè* de Malkom Khân. Un examen des dates rend la chose difficilement croyable.

(61) «Réveil» est vraiment un mot d'époque : cf. notamment l'ouvrage de NÂZEM OL-ESLÂM KERMÂNI : *Histoire du Réveil des Iraniens*.

tain nombre d'associations clandestines appelées *andjomans*, fort disparates quant à l'organisation, aux objectifs et aux moyens à employer, mais d'accord sur un point essentiel : la lutte contre la tyrannie et l'arbitraire du régime en place ⁽⁶²⁾. En outre, nous ne savons pas si les activités du «Réveil de l'Iran» comprenaient des discussions politiques ni, dans l'affirmative, de quelle nature elles étaient : toujours est-il qu'on n'en repère aucune trace dans les archives du Grand Orient de France. Rien ne prouve donc d'une manière formelle une quelconque participation de cette loge à la politique de l'Iran.

En pourtant, en essayant de recenser les membres du «Réveil», on rencontre à chaque instant des noms bien connus dans la vie publique du pays : Taqizâdè, Forughi, Vosuq od-Daulè, Hosayn 'Alâ', Taqavi, Sardâr-e As'ad et de nombreux autres, sur lesquels il est inutile de revenir une fois de plus. Pur hasard?

Et réalité, quelle que soit sa volonté de transcender les contingences spatiales et temporelles, la franc-maçonnerie se compose forcément d'hommes appartenant à une époque et à une société données ; il est par définition impossible de négliger le facteur humain dans le recrutement d'une loge et dans les phénomènes d'attraction ou de répulsion qu'elle exerce. Il importe donc d'examiner comment les choses se présentaient à ce point de vue au moment de la fondation du «Réveil de l'Iran».

D'un côté, la loge, émanation d'une obédience européenne progressiste — tous ses membres fondateurs proviennent de loges «latines», — semble avoir pris très au sérieux sa mission de «répandre la Lumière». Constituant à peu près la seule présence étrangère non colonialiste en Iran, elle devait avoir bonne conscience et se considérer comme une élite morale et progressiste : une autre image, bien plus belle, de la civilisation européenne. Par nature, la loge s'adressait donc à ceux des Iraniens qu'elle jugeait conformes à cette image de l'élite : l'*intelligentsia* éclairée, sincèrement éprise d'amélioration intellectuelle, morale, sociale et politique pour le pays. Au demeurant, il pouvait s'agir d'esprits européenisés aussi bien que de traditionalistes tout pétris de science islamique : tradition et renouveau s'y donnaient la main.

De leur côté, les Iraniens assoiffés de réformes ont sans doute été frappés et séduits par l'affinité entre la pensée maçonnique et leurs

⁽⁶²⁾ Certains membres du «Réveil», comme Mohammad Tabâtabâ'i, faisaient aussi partie des *andjomans*.

propres idéaux. Ils ont pu considérer la loge comme une espèce d'*and-joman* de type particulier, qui avait l'avantage de provenir d'une région à longue tradition parlementaire : précisément ce qu'ils voulaient réaliser dans leur patrie. Pour beaucoup, la franc-maçonnerie devait apparaître comme une école de démocratie parlementaire, capable même de fournir des recettes toutes faites. Ce dernier point de vue expliquerait aussi pourquoi des constitutionnalistes aussi éminents que Dehkhodâ et Taqizâdè aient quitté assez vite le «Réveil de l'Iran». On rappellera ici qu'un aspect de la franc-maçonnerie souvent mis en avant par les sources persanes anciennes — Dânesch, par exemple, — est précisément cette pratique de l'égalité.

D'autre part, la chronologie de la loge est instructive à cet égard : avant la longue interruption de 1908-1909, les initiés sont, en général, des constitutionnalistes ardents et engagés, très vigilants à maintenir les droits acquis et à en conquérir d'autres, prêts, s'il le faut, à risquer leur sécurité personnelle dans ce combat : Taqizâdè, Mo'âzed os-Saltanè, Dehkhodâ, Tabâtabâ'i, Taqavi, Djamâl od-Din Vâ'ez, etc. — avec au moins un loup travesti en mouton : Zell os-Soltân. Après 1909 et le triomphe, assez bref et théorique, du régime constitutionnel, l'appartenance à cette loge n'a plus tout à fait la même signification : les hommes politiques que l'on y rencontre jouissent d'un peu plus de stabilité — encore que Sani'od-Daulè, initié en 1910, ait été assassiné en 1911, — tandis que, peu à peu, s'éloigne l'esprit révolutionnaire des années précédentes. On se défend mal de l'impression que pour tant de personnalités importantes, l'initiation maçonnique correspond à une distinction honorifique comme une autre ; et, pour de nombreux citoyens moins haut placés, les fonctionnaires par exemple, ce devait être une perspective alléchante que de pouvoir fréquenter d'aussi grands hommes ! En outre, dès 1912, on assiste à un glissement du gouvernement iranien vers le conservatisme autoritaire, allant jusqu'à la dissolution du parlement et l'instauration d'une législation d'exception.

Sans doute, tous les francs-maçons iraniens ne regardaient-ils pas d'un mauvais œil ce virage à droite du régime. Et il y eut plus grave : ainsi, deux frères du roi déchu, Sâlâr od-Daulè et Sho'â' os-Saltanè, se trouvaient être maçons (initiés respectivement à la loge «Veritas» de Salonique et à la «Clémentine Amitié» de Paris) ; cela ne les empêcha pas de prendre une part très active dans la tentative de restauration de Mohammad 'Ali Châh, débarqué à Gomash Tepè en juillet 1911. Par ailleurs, on sait que l'«affaire Sho'â' os-Saltanè» — provoquée par la

saisie des biens des deux princes rebelles — fut un des prétextes à l'intervention russe en Iran ⁽⁶³⁾. De même, le «Réveil de l'Iran» dénonce les activités réactionnaires et antimaçonniques du diplomate Kâshef os-Saltanè, membre de la loge depuis 1906 (cf. lettres des 9 et 22 octobre 1911).

Ceci dit, on constate quand même, chez les membres ou ex-membres du «Réveil de l'Iran», un attachement assez général aux valeurs démocratiques : lors du coup d'état de 1921, Adib os-Saltanè est emprisonné par Rezâ Khân ; quatre ans plus tard, Hosayn 'Alâ' et Hasan Taqizâde sont parmi les quatre députés du *Madjles* à avoir le courage de s'opposer ouvertement, mais sans succès, au décret par lequel Rezâ devenait Châh d'Iran ⁽⁶⁴⁾ ; en 1927, Mostaufi ol-Mamâlek démissionne de son poste ministériel parce que les prérogatives du parlement avaient été bafouées par le nouveau Châh ; d'autres, comme Dehkhodâ et Hasan Pirniyâ (Moshir od-Daulè) abandonnent la politique pour se réfugier dans l'érudition. Peut-être auraient-ils agi avec la même rectitude s'ils n'avaient pas été maçons ; et si la franc-maçonnerie est responsable de ce comportement, il est difficile de parler à ce propos d'«influence politique», si ce n'est d'une manière très indirecte.

Mais, si rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu une influence directe, un fait néanmoins est certain : c'est que de nombreux partisans, plus ou moins importants, du mouvement constitutionnel étaient aussi membres du «Réveil de l'Iran». Pour notre part, nous pensons que cette loge a pu être, selon la formule de Pierre Chevallier, une véritable «école de l'égalité». Certes, nous savons que l'histoire ne se répète jamais ; toutefois, les analogies ne manquent pas entre cette première loge iranienne et une certaine maçonnerie continentale dans l'Europe du XVIII^e siècle : environnement absolutiste, élitisme, «illuminisme», attitude ambiguë du clergé selon qu'il est «dedans» ou «dehors». etc. Et certains ex-membres auraient pu se réclamer de la fameuse phrase de Philippe-Egalité : «Je m'étais attaché à la Franche Maçonnerie, qui offrait une sorte d'image d'égalité, comme je m'étais attaché aux

⁽⁶³⁾ Cf. DEMORGNY, *op. cit.*, pp. 113 et ss.

⁽⁶⁴⁾ Les deux autres opposants étaient Mosaddeq os-Saltanè (= le célèbre docteur Mossaddegh) et Yahyâ Daulatâbâdi. Cf. P. AVERY, *Modern Iran* (London, 1965), p. 267.

parlements, qui offraient une sorte d'image de la liberté. J'ai depuis quitté le fantôme pour la réalité» (65). Réalité, vraiment ?

L'accord sur l'idée constitutionnaliste n'excluait pas d'autres divergences politiques, parfois fort importantes : on a pu dire qu'il y avait, en Iran, autant de projets de constitution qu'il y avait de partisans de la constitution. Au delà de cette boutade, le fait est que des constitutionnalistes d'orientations assez variées se sont rencontrés au sein du «Réveil de l'Iran» et ont pu y rassembler leurs idées éparses, tout en se familiarisant avec le maniement pratique de notions, évidentes pour nous mais neuves là-bas, comme le vote, l'éligibilité, la liberté au sein de la société, le rôle constructif de l'opposition, la perpétuelle remise en question de tout ce que l'on croyait définitif. Beaucoup se contentaient de cela ; d'autres lui demandaient plus dans ce domaine, et n'ont pu être satisfaits ; d'autres encore n'y cherchaient que la fréquentation des grands de ce monde ; d'autres enfin, sensibles aux richesses symboliques de la franc-maçonnerie, se sont efforcés de maintenir le flambeau allumé, tant que le climat d'époque permettait de conserver une étincelle d'enthousiasme.

C'est toute la parabole du Semeur ...

(65) Lettre publiée dans le *Journal de Paris* (22 février 1793), citée dans J. PALOU, *La franc-maçonnerie* (Paris, Payot, 1966), p. 191.

Le motif des frères ennemis

par Alain Préaux

Le motif des frères ennemis est intimement lié, dès ses origines, à l'antique culte des jumeaux, que l'on retrouve au départ d'innombrables civilisations et, en particulier, de la civilisation indo-européenne⁽¹⁾. Le motif lui-même peut présenter des aspects bien différents, suivant les thèmes dans lesquels il se décante et qui sont chargés de l'illustrer. Ainsi on distinguera, à l'intérieur du motif des frères ennemis, des thèmes d'origine et de nature différentes, comme le thème de Caïn et Abel et celui d'Étéocle et Polynice, qui cependant, à certaines époques, seront présents parallèlement dans une même œuvre littéraire, quelquefois même à telle enseigne que les thèmes se chevaucheront, s'enchevêtreront, voire se confondront. Il devient alors extrêmement difficile de les reconnaître les uns des autres ; il s'ensuit une confusion de thèmes : celle-ci atteint son plus haut point dans le *Sturm und Drang*. Dès lors, pour faire la part de ce qui revient à chaque thème à l'intérieur d'une œuvre littéraire, où domine le motif des frères ennemis, il est intéressant de tenter une distinction théorique de ces thèmes suivant les principes de la thématologie moderne⁽²⁾.

(1) LEO STERNBERG. *Der Antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 61, 1929, p. 159-200. D. WARD. *The Divine Twins, An Indo-European Myth In Germanic Tradition*, dans *Folklore Studies*, 19, Berkeley, 1968. A. H. KRAPPE. *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928.

(2) E. FRENZEL. *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*, Stuttgart, 1963. *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart, 1963. *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart, 1976.

A. MOTIF ET THÈME

Le thème est la « cristallisation » du motif ; son actualisation, en d'autres termes, s'opérera, dans le cas des frères ennemis, par la mise en situation de deux frères particuliers, qui donneront leur nom au thème. Ainsi le thème de Caïn et Abel actualise-t-il le motif des frères ennemis, mais il n'est en fait qu'une des nombreuses cristallisations de ce motif.

Pour la civilisation occidentale, cette cristallisation aura essentiellement une origine double : d'une part elle se fera grâce à des thèmes tirés de la Bible, d'autre part grâce à des thèmes tirés de la mythologie gréco-latine.

Parmi les thèmes d'origine biblique, les plus importants seront d'abord celui de Caïn et Abel ⁽³⁾, ensuite ceux d'Esau et Jacob, de Joseph et ses frères, et enfin celui d'Absalom et son frère Amnon. La parabole de l'enfant prodigue a également joué un rôle considérable dans l'évolution du motif des frères ennemis ⁽⁴⁾.

Parmi les thèmes d'origine gréco-latine, il faut surtout citer celui d'Étéocle et Polynice ⁽⁵⁾, ainsi que celui de Romulus et Rémus. Le thème de Prométhée et Epiméthée présente des affinités avec les précédents dans le domaine de la différenciation des frères, mais jamais les frères ne sont ici réellement ennemis ⁽⁶⁾.

Pendant tout le moyen âge prédomineront les thèmes d'origine biblique ; leur influence restera prépondérante jusqu'au XVIII^e siècle, à la fin duquel les thèmes d'origine gréco-latine les concurrenceront et finalement les supplanteront ⁽⁷⁾.

⁽³⁾ J. ROTHSCHILD, *Kain und Abel in der deutschen Literatur*, Diss. Frankfurt, 1934 ; M. WOLFRAM, *Die Kaindramen der deutschen Literatur*, Diss. Wien, 1923 ; A. BRIEGER, *Kain und Abel in der deutschen Dichtung*, dans *Stoff- und Motivgeschichte in der deutschen Literatur*, Wien/Leipzig, 1934.

⁽⁴⁾ Surtout chez Schubart et Schiller (*Die Räuber*) ; voir aussi Goethe (*Claudine von Villa Bella*).

⁽⁵⁾ D. BEYERLE, *Die feindlichen Brüder von Aeschylus bis Alfieri*, dans *Aufsätze zur Themen- und Motivgeschichte*, Hamburg, 1965.

⁽⁶⁾ R. PETSCH, *Das literarische Motiv und seine Entfaltung, deutsche Literaturwissenschaft*, dans *Germanische Studien*, Heft 222, 1940.

⁽⁷⁾ Surtout à la période classique ; la tragédie de Schiller, *Die Braut von Messina*, en est le plus bel exemple.

B. THÈME ET MYTHÈME

Dans chaque thème on peut distinguer une série de constituants de base, des mythèmes, dont la présence ou l'agencement servent à l'identification du thème. Toutefois, certains mythèmes peuvent être communs à plusieurs thèmes.

Ainsi la plupart des thèmes mettant en scène des frères ennemis présentent-ils essentiellement deux mythèmes communs :

- la lutte pour le pouvoir.
- la lutte pour une femme.

A côté de ces deux mythèmes, on peut en distinguer d'autres qui assureront la différenciation des thèmes.

Dans le thème de Caïn et Abel, c'est surtout la préférence du cadet (par Dieu, par Adam et Eve, par une femme) qui suscite la jalousie de l'aîné⁽⁸⁾ et amène le fratricide.

La lutte pour la primogéniture est un mythème fondamental du thème d'Esau et Jacob. Ce mythème n'est en fait qu'un aspect bien particulier du premier mythème commun, la lutte pour le pouvoir⁽⁹⁾.

La lutte pour le pouvoir (et généralement pour une cité) est le mythème fondamental du thème d'Étéocle et Polynice ; mais ici, à la différence des deux thèmes précédents, ce sont les deux frères qui s'affrontent dans une lutte sans merci, et non plus un seul qui assassine ou cherche à assassiner l'autre. Cette lutte est généralement la conséquence funeste d'une faute ancestrale, dont un destin implacable exige la réparation⁽¹⁰⁾.

Si la lutte pour le pouvoir est également la donnée principale du thème de Romulus et Rémus, le destin n'y joue cependant pas le même rôle écrasant que dans le thème précédent. Dans la littérature allemande ce thème aura peu de succès ; on lui préférera le thème grec.

La différence des caractères est le fondement de l'antagonisme des frères dans le thème de Prométhée et Epiméthée. L'affrontement ne se produit en fait que sur un plan purement psychologique. Toutefois l'introduction du thème de la fiancée fatale (donc du second mythème com-

(8) La préférence du cadet et la jalousie des frères sont également des mythèmes propres au thème de *Joseph et ses frères*.

(9) J. G. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, 1924.

(10) Il en va de même pour le thème d'*Atrée et Thyeste*.

mun, la lutte pour une femme) peut précipiter l'action et la mener au bord de la tragédie⁽¹¹⁾.

Cette distinction (assez théorique et peut-être par là artificielle) entre mythèmes différents à l'intérieur de thèmes apparentés autorise la différenciation de ces thèmes et permet ainsi de les reconnaître dans une œuvre littéraire où ils se présentent parallèlement.

C. EVOLUTION DU MOTIF DES FRÈRES ENNEMIS DANS LA LITTÉRATURE DE LANGUE ALLEMANDE DU STURM UND DRANG AU BIEDERMEIER

Comme application pratique à la théorie développée plus haut, on choisira une période de la littérature allemande où le motif des frères ennemis a connu une vogue et un développement considérables. Cette période (qui s'étend d'environ 1770 à environ 1848) comprend trois grands moments de la littérature de langue allemande : le *Sturm und Drang*, la *Weimarer Klassik* et le *Biedermeier*.

Pour le *Sturm und Drang*, on constate la prédominance de l'élément biblique, c'est-à-dire la préférence pour le thème de Caïn et Abel⁽¹²⁾ et celui d'Esau et Jacob⁽¹³⁾. La parabole de l'enfant prodigue, le thème de Joseph et ses frères, celui d'Absalom sont également présents⁽¹⁴⁾. Mais, contrairement aux époques précédentes, ce n'est plus le frère doux et aimable (ou «type-sapientia»), mais bien le frère violent (ou «type-fortitudo») qui est donné en exemple⁽¹⁵⁾. Ainsi les pôles sont inversés, et bien que le *Sturm und Drang* se situe dans la continuation des époques précédentes en ce qui concerne les thèmes traités, il brise résolument avec la tradition en ce qui concerne la manière de les traiter⁽¹⁶⁾.

La période classique offre, avec ses deux représentants les plus illustres, Goethe et Schiller, deux grandes œuvres traitant le motif des frères

(11) Ainsi chez Calderon dans *La estatua de Prometeo*, et chez Goethe dans *Pandora*.

(12) Maler Müller, *Adams Erwachen und erste selige Nächte. Der Erschlagene Abel*. Klingler, *Die Zwillinge*. Leisewitz, *Julius von Tarent*.

(13) Surtout dans la tragédie de Klingler (*Die Zwillinge*).

(14) Schubart, *Zur Geschichte des menschlichen Herzens*. Schiller, *Die Räuber*. Il faut remarquer que l'influence gréco-latine est assez forte dans certaines pièces, notamment chez Leisewitz (*Julius von Tarent*) et surtout chez Goethe (*Prometheus* : l'ode et le fragment ; *Claudine von Villa Bella*).

(15) M. MANN, *Die feindlichen Brüder*, dans *Germanisch-Romanische Monatsschrift, Neue Folge*, 18, 1968, p. 225-247.

(16) Avec certaines réserves pour Leisewitz et Schiller.

ennemis : la *Pandora* et la *Braut von Messina*. Ici prédomine l'influence gréco-latine ; l'influence biblique a presque entièrement disparu. Ni Goethe ni Schiller ne marquent de nette préférence pour l'un des frères. Au contraire le «type-sapientia» est complémentaire au «type-fortitudo» et c'est par leur réunion (en ce monde ou non) que l'on atteindra l'harmonie. Cette volonté d'équilibrer les deux pôles correspond bien à la conception classique et weimarienne de la *Wiedervereinigung der Gegensätze*.

La période suivante, le *Biedermeier*, ne revient pas aux oppositions radicales du *Sturm und Drang* entre le «type-sapientia» et le «type-fortitudo», mais continue la veine d'inspiration de la période classique. Cependant, avec Grillparzer en Autriche, l'espoir en l'équilibre des contraires et en l'harmonie apparaît comme utopique. Dans sa tragédie *Ein Bruderzwist in Habsburg*, il montre les dangers du «type-fortitudo, mais il est également conscient de l'insuffisance du «type-sapientia». Ainsi, si l'on ne peut revenir en arrière, on ne peut également que craindre et appréhender l'avenir.

Du *Sturm und Drang* au *Biedermeier*, le motif des frères ennemis a servi en quelque sorte de catalyseur des idées et des sentiments du temps.

D. CONCLUSIONS

Le motif des frères ennemis présente des aspects très différents suivants les thèmes qui l'illustrent et dans lesquels il se cristallise. On distingue des thèmes d'origine biblique et des thèmes d'origine gréco-latine. Au *Sturm und Drang* la confusion des thèmes atteint son point culminant. De la période classique au *Biedermeier*, les thèmes s'épurent et on assiste à une prédominance de l'élément gréco-latin.

Le motif des frères ennemis peut servir de catalyseur de la pensée et des idées d'une époque ou de plusieurs époques littéraires. Il peut nous renseigner sur l'état d'esprit d'un auteur ⁽¹⁷⁾, d'une période ⁽¹⁸⁾ ou même de toute une nation ⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁷⁾ La fréquence d'utilisation de ce motif est révélatrice chez Schiller et Shakespeare.

⁽¹⁸⁾ Par exemple le *Sturm und Drang*.

⁽¹⁹⁾ Par exemple l'Allemagne, où ce motif est particulièrement populaire.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- D. BEYERLE (1965), *Die feindlichen Brüder von Aeschylus bis Alfieri*, I, dans *Aufsätze zur Themen- und Motivgeschichte, Festschrift für H. Petriconi*, Hamburg, p. 9-42 ; (1965) II, dans *Romanistisches Jahrbuch*, 16, p. 77-93.
- C. J. CLASSEN (1963), *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*, dans *Historia*, 12, p. 447-457.
- J. ILIES (1976), *Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel*, München, édité par J. ILIES.
- H. A. KORFF (1928), *Die Dichtung vom Sturm und Drang im Zusammenhang der Geistesgeschichte*, Leipzig, (1964), *Geist der Goethezeit*, I, Leipzig.
- J. T. MC CULLEN (1952), *Brother Hate And Fratricide In Shakespeare*, dans *Shakespeare Quaterly*, 3, p. 335-340.
- M. MANN (1968), *Die feindlichen Brüder*, dans *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 18.
- L. MYRIANTHEUS (1876), *Die Ácýins oder arischen Dioskuren*, München.
- A. PRÉAUX (1976), *Das Motiv der feindlichen Brüder in der deutschsprachigen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Biedermeier*, Mémoire de Licence en Philologie Germanique, Université Libre de Bruxelles.
- WIKANDER (1957), *Nakula und Sahaveda* dans *Orientalia Suecana*, 6.

LA CHUTE, récit de Camus

par Adolphe Nysenholz

«Si tu veux être philosophe, écris des romans». Mais la psychologie, qui peut «m'amuser en tant que spectateur, me laisse indifférent en tant qu'auteur» (1). Ainsi, *L'Homme Révolté* est «un effort pour comprendre mon temps» (2). «Je passe dans mon discours du *je* au *nous*» (162) (3), dit Clamence. Et notre époque est le «temps des idéologies» (2).

Le héros de *La Chute*, avocat hors-la-loi qui s'appelle lui-même Jean-Baptiste Clamence d'un faux nom, s'empêtre dans la jurisprudence du «criminel qui s'ignore» (2), pour devenir «juge-pénitent», expert habile en casuistique au point qu'il découvre de quoi fraterniser dans la conscience du Christ, à savoir le «crime innocent».

I. LA CHUTE MÉTAPHYSIQUE

«Je n'avais nulle religion» (37), confesse-t-il, «Dieu n'étant plus à la mode» (154). *La Chute* est tributaire de la révolte métaphysique.

Privé de Seigneur, l'«on est libre». «C'est la solitude devant le bien et le mal». Et Clamence est seul pour «décider devant lui-même» (154-6), à deux moments cruciaux de son existence, où se présente la possibilité de sauver la vie d'un tiers (quoique au risque de perdre la sienne, voire!) : repêcher une inconnue dans la Seine en hiver, donner à boire à un compagnon de camp près de Tripoli. Sauver, c'était mourir, peut-

(1) Albert CAMUS, *Oeuvres*, I, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1886, 1827.

(2) A. CAMUS, *L'Homme Révolté*, Gallimard, 1951, p. 13, 14, 14-5.

(3) A. CAMUS, *La Chute*, Gallimard, 1956.

être ; ne pas le faire, laisser mourir. L'homme a le choix entre le suicide ou le meurtre.

Le personnage de *La Chute* affronte les deux problèmes fondamentaux posés par l'absurde («il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide» (4)), et par la révolte («Il s'agit de savoir si l'innocence, à partir du moment où elle agit, ne peut s'empêcher de tuer ... Le meurtre est la question» (2)). Bref, «Au bout de toute liberté, il y a une sentence» (154).

En effet, «il n'y a plus de règles» (156) n'autorise pas le *tout est permis* d'un Karamazov. S'il n'est pas de jugement de Dieu, il n'en reste pas moins de justice. «Dieu n'est pas nécessaire pour punir» (128). Témoin d'un suicide et d'une agonie, cet avocat qui n'a pas plaidé contre la mort va se sentir profondément coupable. Mais pourquoi le défenseur de «la veuve et l'orphelin» (23) ne s'est-il pas fait sauveur?

Lui qui ne croit pas dans l'après-vie considère sa vie supérieure à celle des autres : l'égoïsme un racisme. «Je me suis toujours estimé plus intelligent ... meilleur amant (58) ... surhomme (36)». Sous un ciel vide, il n'y a plus d'égalité, par l'humilité, devant le Roi des rois. Chacun n'a l'expérience que de soi, «moi, moi, moi ... refrain de ma chère vie» (58). Dieu mort, on tue l'Humanité autour de soi à coup d'indifférence (pas de sang, c'est le crime parfait).

Or, Clémence s'adore. «Je satisfaisais l'amour que je me portais (58, 73). Il est faux que je n'aie jamais aimé : un grand amour (68-9) : depuis plus de trente ans que je m'aimais exclusivement (117). Ja m'aimais trop (119)».

Ainsi est-il peu à même de porter son affection sur autrui. «L'homme ne peut aimer sans s'aimer». L'amour-propre stérilise l'amour. «La mort seule éveille nos sentiments». Et encore ... «Nous aimons chez nos amis le mort douloureux, notre émotion, nous-mêmes enfin!» (40-1). Par l'infirmité de notre cœur, la vie des autres perd de sa valeur. Dès lors, «la liberté est trop lourde à porter» n'est vrai que «quand on n'aime personne» (154). Ses maîtresses, il les traite en servantes : «Je n'en ai aimé aucune» (68).

L'homme était castré d'âme, voici la terre vidée d'amour. Camus écrit : «On nous reproche de faire des hommes abstraits. Mais c'est que

(4) A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942, p. 15, 87.

l'homme qui nous sert de modèle est abstrait, — d'ignorer l'amour, mais c'est que (le même en) est incapable» (5).

En fait, les êtres ne s'aiment pas, car ils n'aiment pas l'existence. Pour qui croit en la vie éternelle, à la vie dans la mort, — être inapte à vivre et vivre pour mourir n'est qu'un demi-mal. Mais pour l'«homme absurde» qui a finalement rejeté la mort volontaire, il est amer de constater qu'il n'a pas l'amour de la vie. L'homme absurde avait calculé sans l'homme abstrait. «Vivre, c'est le contraire d'aimer» dit Calligula. C'est un des derniers aveux de Clamence : «Quand on n'aime pas sa vie ... on n'a pas le choix» (167). Et *L'Homme Révolté* concluait déjà : «Le secret de l'Europe est qu'elle n'aime plus la vie». Voilà sa chute. Le récit illustre le mal du siècle. C'est l'«Occident».

Ayant péché par l'eau (noyée, assoiffé), Clamence s'exile aux Pays-Bas, sous le niveau de la mer. «Le Zuyderzee est une mer morte», «le plus beau des paysages négatifs ... un enfer mou». De plus «avez-vous remarqué que les canaux concentriques d'Amsterdam ressemblent aux cercles de l'enfer?». Le maître fait une cure de pénitence dans cette ville d'eaux, «pourries» et «moisies».

Sa propre préférence le conduit à l'indifférence. Tel serait le crime de «l'honnête homme», qu'il exploiterait par ailleurs volontiers pour «défendre quelque meurtrier. Je n'ai tué personne?» fait le célèbre avocat à des stagiaires, «mais n'ai-je pas laissé mourir de méritantes créatures? Peut-être. Et peut-être suis-je prêt à recommencer. Tandis que celui-ci, regardez-le, il ne recommencera pas» (110). Ainsi s'amorce la «méthode de défense» employée par le juge-pénitent au long de sa confession.

Après tout, Jésus, par le seul fait d'exister, ne fut pas moins l'occasion du massacre des Innocents. «Les enfants de la Judée, pourquoi étaient-ils morts, sinon à cause de lui?» (130).

«Ah! qui aurait pu croire que le crime n'est pas tant de faire mourir que de ne pas mourir soi-même» (131). «Tout homme est un criminel qui s'ignore» (6). Chacun, comme le Christ, est «confronté jour et nuit avec son crime innocent». La chute transcende Clamence et même Camus : on croyait trouver un auteur (7) et on trouve l'Homme.

Vivre est donc un crime. Même le Nazaréen «savait qu'il n'était pas tout à fait innocent» (130). Le pire, c'est qu'on se sent coupable. Dieu

(5) Cité par R. QUILLOT, Présentation de *Les Justes*, in *Oeuvres*, o.c.

(6) *H.R.*, p. 299, 296.

(7) Pour S. DE BEAUVOIR, *La Chute* est auto-biographique (in *La Force de l'âge*).

n'est pas indispensable «pour créer la culpabilité» (128). Vivre est un châtement.

Or, dans une société agnostique, toute la responsabilité incombe à l'homme. «La seule utilité de Dieu serait de garantir l'innocence» (129), c'est-à-dire une règle. Sans Lui, on est là devant la complexité des choses, pour inventer les valeurs, alors que «l'essentiel est que tout devienne simple ... que le bien et le mal soient désignés de façon arbitraire, donc évidente» (157). La preuve : «celui qui adhère à une loi ne craint pas le jugement qui le replace dans un ordre auquel il croit». Aussi, «le plus haut des tourments humains est d'être jugé sans loi. Nous sommes pourtant dans ce tourment» (135-6).

Et personne cependant ne nous condamne, ne nous soupçonne même. L'on se condamne soi-même. «Mes amis n'avaient pas changé. Ils vantaient toujours (ses mérites). Mais je n'étais sensible qu'aux dissonances ... je me sentais vulnérable, et livré à l'accusation publique ... deux ou trois fois je butai, dans des endroits publics. Une fois même je m'étais» (92). Chute intime extériorisée, l'acte manqué illustre son besoin de se punir.

Vivre damné est surhumain. «Rachel appelait ses enfants tués pour lui ...» et Jésus savait qu'«il devenait trop difficile pour lui de continuer». Quant à Clamence, «il fut un temps où j'ignorais à chaque minute comment je pourrais atteindre la suivante» (131/2).

Alors que faire? «Mourir», comme le Christ? Le «malheur» est que nous sommes «incapables de mourir comme lui» : il avait foi en Dieu, lui, et il a essayé de se racheter par l'amour. «Il ne s'est pas passé de la générosité pour pratiquer le charité». Il a donné sa vie : «Vous n'êtes pas reluisants, bon, c'est un fait ... on va liquider ça d'un coup, sur la croix» (132-3). Aujourd'hui, on a la Croisade sans Croix.

Faute d'abnégation, ne resterait que le suicide. Mais «à quoi bon ... Non ... et puis j'aime la vie, voilà ma vraie faiblesse. Je l'aime tant que je n'ai aucune imagination pour ce qui n'est pas elle» (89). Mais Clamence n'affirme là que son instinct de conservation.

En fait, «on ne pouvait mourir sans avoir avoué tous ses mensonges, car la mort (les) rendait définitifs» (105). «La question est d'éviter le jugement» (30, 96, 106, 152).

II. L'HOMME DÉCHU

Dans cette quête, l'on expérimente d'abord les moyens de se pardonner à soi-même. Premier réflexe de défense : douter de son imputabilité. «Les

fripons veulent la grâce, c'est-à-dire l'irresponsabilité». Pour cela, «ils excipent sans vergogne des justifications de la nature ou des excuses de circonstances». Pourtant «on n'est pas plus responsable à être criminel de nature qu'à l'être de circonstances». L'argumentation ne fait que reculer l'échéance ... De même, ils aspirent tous à la «richesse, (qui) soustrait au jugement immédiat, vous retire de la foule du métro». Bien que la fortune ne soit «pas encore l'acquiescement, mais le sursis, toujours bon à prendre» (96-7).

Après avoir voulu abdiquer son libre arbitre, il se jette à corps perdu dans le libertinage.

Il décide «de quitter la société des hommes». C'est l'inconséquence de qui veut se fuir soi-même. «Non, non, je n'ai pas cherché d'île déserte, il n'y en a plus ... Je me suis réfugié auprès des femmes : elles ne condamnent aucune faiblesse» (115).

Il s'essaie à l'amour platonique, «je ressentis le besoin d'un amour». Il n'aime toujours pas, mais veut l'être lui-même : «Tu m'aimes?» (116). «Il y a seulement de la malchance à n'être pas aimé ; il y a du malheur à ne point aimer. Nous tous aujourd'hui mourons de ce malheur» (8).

L'amoureux transi n'est pas moins égoïste que jadis l'amant mondain. «Je maintenais toutes les affections autour de moi pour m'en servir quand je voulais ... Je ne pouvais vivre que si tous sur terre fussent tournés vers moi, vacants, privés de vie. Pour que je vive heureux, il fallait que les autres ne vécussent pas». Solipsisme ou génocide? «Ils ne devaient recevoir leur vie que de loin en loin, de mon bon plaisir» (79-80). Aussi la suicidée et le moribond, il n'a su les faire vivre. Constant dans sa nature, il finit par «contracter des amours simultanées comme ... en d'autres temps, des liaisons multiples» (117). Et quand il aura épuisé toutes les manières de «couper au jugement» (96), il dira encore «je continue de m'aimer et de me servir des autres» (164).

Il ne sent pas «absous dans l'éternité de la passion», au contraire, «j'ajoutai au poids de mes fautes» (118). Au fond, le salut eût été de faire don de soi pour faire être quiconque. Il confesse «j'ai bu l'eau d'un camarade agonisant. Non ... pas Duguesclin, il était déjà mort, il se privait trop ; s'il avait été là, pour l'amour de lui, j'aurais résisté plus longtemps, car je l'aimais, il me semble du moins» (147). Il ne serait pas tant coupable d'avoir gardé les dernières gouttes que de ne pas avoir

(8) A. CAMUS, *L'Été*, Gallimard, 1954, p. 154.

offre le secours de toute sa sympathie. Avec Duguesclin, il se serait senti innocent, car il lui aurait témoigné son cœur. L'homme abstrait ne comprendra pas que l'innocence est dans l'amour — non dans l'absence de culpabilité. C'est ce que suggère la présence du Christ dans le récit ; mais nous ne jurons que par Pierre : comme lui nous laissons périr, nous renions trois fois la vie et la générosité. L'homme abstrait est en Pierre. «C'est qu'il n'y a pas de pardon. Plus de Christ, plus de lois, il n'y a plus d'amour, comme on dit». Or, il ne subsiste de cette variante que l'équivalent abstrait : «on n'acquitte plus personne. Sur l'innocence morte, les juges pullulent» (134). Le cœur a fait place à la conscience, le lyrisme à la logique.

«Il restait la débauche» qui rend «la douleur de vivre à jamais révolue». Mais là encore il encourage son vice essentiel, car elle demeure «l'occupation préférée des grands amoureux de leur personne : on n'y possède que soi-même». De fait, un «désastre». «Je rencontrai un obstacle en moi-même ... mon foie ... et une fatigue si terrible qu'elle ne m'a pas encore quitté» (118-22).

De même, il croit supprimer la cause de son mal par la «chasteté», quand sa culpabilité n'est pas abus de la sexualité, mais défaut de cordialité.

Lui qui a épuisé tant de ressources n'a plus qu'à avouer.

Mais comment ? «Il ne suffit pas de s'accuser pour s'innocenter» (111) : «s'écrier 'mon Dieu!' au milieu de nos athées de bistrots» (108), rêver «de bousculer les aveugles» ou maudire «publiquement l'esprit d'humanité» (107) : toutes ces «incartades» (111) ressemblent étrangement à sa «courtoisie» (28). Dénoncer sa «duplicité» était encore une façon de s'accepter. Or, «il fallait se soumettre et reconnaître sa culpabilité ... vivre dans le malconfort» (126). Car si toutes ses tentatives de se blanchir furent autant d'échecs, c'est que soi-même on ne peut rien pour soi. «Nous avons perdu la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même» (167). «Il faut donc s'accuser d'une certaine manière» (111), en faisant intervenir les autres.

III. LA CHUTE HISTORIQUE

Le moyen d'être pardonné par ses semblables ? il suffit «de commencer par étendre la condamnation à tous» (152). «Chacun exige d'être innocent à tout prix, même si pour cela il faut accuser le genre humain et le

ciel» (95). Si tous sont coupables «sans discrimination», il n'y a plus de culpabilité car il n'y aurait plus d'innocence.

Et pour accéder à la démocratisation de la culpabilité, deux méthodes : la force, la logique. «En philosophie comme en politique, je suis pour toute théorie qui refuse l'innocence à l'homme et pour toute pratique qui le traite en coupable» (153).

«Je suis un partisan éclairé de la *servitude*». *La Chute* devient la confession d'«un enfant du demi-siècle». «Le lyrisme cellulaire est le nôtre» (144).

Sans esclavage, «il n'y a point de solution définitive» (153). S'il est coupable, c'est qu'il a été libre. Sans religion, plus de préceptes ; à chaque acte sa foi, mais comment ne pas mal agir ? «Sur les ponts de Paris j'ai appris moi aussi que j'avais peur de la liberté» (157). La liberté humaine — donnée par les hommes, en dehors de Dieu — est celle accordée par l'«officier allemand (qui) a courtoisement prié une vieille femme de bien vouloir choisir celui de ses deux fils qui serait fusillé comme otage» (16). Parabole de notre temps. La liberté serait de préférer entre deux crimes. C'est le point de vue de la mère. Mais le commandant avait déjà voté esclave, il savait que «l'essentiel est de n'être plus libre et d'obéir, dans le repentir, à plus coquin que soi». Et il avait crié «vive le maître quel qu'il soit pour remplacer la loi du ciel» (157). Sans Loi, on accepte toutes les lois, surtout quand elles rendent irresponsables.

Les hommes abstraits (militaires, fonctionnaires) se déchargent de la liberté, cette «corvée». Tout vaux mieux, même le servage «sans amour» ! Le renversement de Dieu aboutirait au coup d'Etat totalitaire, le décide à l'homicide. Mort de l'amour.

«Mais l'esclavage n'est pas pour demain», n'étant guère suffisamment universel pour innocenter. «Ce sera un des bienfaits de l'avenir» (158) : l'asservissement, un messianisme ! En attendant, «moi Clamence, (j'ai) trouvé l'issue, la vérité enfin». La sujétion ? oui mais sous une forme dialectique. «Heureusement, je suis arrivé, moi. Je suis la fin et le commencement, j'annonce la loi. Bref, je suis *juge-pénitent*» (135-6).

«Profession» (161) ou «vocation» (152), cela consiste à «pratiquer la confession» (161). Mais se désavouer est insuffisant pour se disculper. L'«auto-accusation» (41) doit pouvoir flétrir tout le monde. Alors ? «monter en chaire et maudire l'Humanité ?». Surtout pas : qui juge se juge. Ainsi, la technique s'impose : il suffit de condamner en moi ce qui est commun à tous. Qui se juge juge. «Je» pénitent devient juge de nous. «Je mêle ce qui me concerne et ce qui regarde les autres. Je prends les

faiblesses que nous partageons ... l'homme du jour tel qu'il sévit en moi et chez les autres». Ce n'est pas Clamence qui raconte sa vie (et encore moins Camus), mais l'actualité qui écrit son Histoire.

Ce pharisien ne s'accable pas, il cherche à obtenir l'acquiescement ; il se stigmatise moins qu'il ne plaide. «Mieux, je vous provoque à vous juger vous-même, ce qui me soulage d'autant» (162). L'avocat coupable ne peut que devenir avocat général ; il se charge pour inciter ses contemporains à être leur propre bourreau. «Plus je m'accuse et plus j'ai le droit de vous juger» (162). Il y a réaction en chaîne dans une ronde d'enfer. «Puisque nous sommes tous juges, nous sommes tous coupables les uns devant les autres, tous christes à notre vilaine manière, un à un crucifiés» (135). C'est «le procès des autres» (90) dans «l'univers du procès» (6).

Et cependant, «ma solution ... ce n'est pas l'idéal» (167). Le pessimisme n'est pas possible ! La vie ne se laisse pas réduire à un raisonnement. L'homme abstrait est un mutilé, il est peut-être 'invalide' de guerre ; comme Pierre, il renie en lui ce qui lui est le plus cher. Il cherche au niveau de la culpabilité et ne peut trouver que sur le plan de l'amabilité. Le juge-pénitent ne vaut pas plus que les tyrans. Philosophe ou politique, notre civilisation sèche. Du goulag au stalag. «Ils ne croient qu'au péché, jamais à la grâce» (156). Et le péché capital ne serait pas d'avoir aimé, mais de n'avoir pas aimé.

Clamence soupire, «Espérons que (les colombes) apportent la bonne nouvelle ... tout le monde sera sauvé ... les richesses et les peines seront partagées». Voici l'apologue de l'«homme dont l'ami avait été emprisonné et qui couchait tous les soirs sur le sol ... pour ne pas jouir d'un confort qu'on avait retiré à celui qu'il aimait ; qui couchera sur le sol pour nous ? Si j'en suis capable moi-même ? ... je voudrais l'être, je le serai. Oui, nous en serons tous capables un jour, et ce sera *le salut*» (40). «Mais *l'amitié* est impuissante. Ce qu'elle veut, elle ne le peut pas. Peut-être après tout ne le veut-elle pas assez ? Peut-être n'aimons-nous pas assez la vie ?». Et là nous touchons au fond de la chute métaphysique. Le manque de créance en l'après-vie — qui avait fait opter l'homme absurde à «vivre le plus possible» (4) — aurait conduit à la perte de la foi en la vie. Qu'est-ce qui s'est passé entre l'absurde et la chute ? La révolte.

IV. RÉVOLTE ET CHUTE

Duguesclin, au camp de concentration nazi, en Afrique du Nord, «un jour, renouvela ses diatribes contre le Romain» ; il avait déjà été interné

jadis dans les prisons franquistes «bénies par Rome». «Il nous déclarait qu'il fallait un nouveau pape, qui vécût parmi les malheureux, au lieu de prier sur un trône ; (c'est-à-dire) un homme complet, avec ses défauts et ses vertus, (qui) acceptât de maintenir vivante en lui et chez les autres, la communauté de nos souffrances» (144-6). Le pontife dans sa pompe et sa morgue «dépasse la limite» (9) de la dignité humaine que l'insurgé affirme. «Je me révolte, donc nous sommes», conclut *L'Homme Révolté* (9).

Duguesclin décida de «le choisir parmi nous» prisonniers : le pontificat échut à Clamence. Mais, dans l'exercice de sa fonction, Clamence I est acculé à l'injustice («Je ne pus maintenir une parfaite égalité parmi nous») et au crime («j'ai bu l'eau d'un agonisant en me persuadant que je devais me conserver à eux»). La communauté des souffrances est morte, dans le désert. «C'est ainsi que naissent les empires et les églises, sous le soleil de la mort» (147-8). La Chute serait la culpabilité des Etats post-révolutionnaires.

«La révolte est amour et fécondité, ou elle n'est rien». Tandis que «la révolution du calcul, qui préférant un homme abstrait à l'homme de chair nie l'être autant de fois qu'il est nécessaire, met justement le ressentiment à la place de l'amour» (10).

Clamence n'a pu éprouver son témoignage sur les quais comme un assassinat que parce qu'il a un jour privé de ses moyens de subsistance un frère perdu. Il assoiffe plus qu'il ne noie. Mais l'anti-pape a péché.

«Quand la révolution devient cette mécanique meurtrière, une nouvelle révolte devient sacrée ... au nom de la vie» (10). Le révolté découvre en lui quelque chose qui «vaut la peine de ...» (9) et accepte même de «mourir» pour ; sa communauté, égalitaire, est une valeur, une innocence enfin, enfin retrouvée!

Mais si ne renaît pas la révolte, alors «au terme de cette longue insurrection au nom de l'innocence, surgit l'affirmation de la culpabilité générale» (6) : *L'Homme révolté* prophétise *La Chute*.

Noces déjà en 1937 se terminait sur l'interrogation : «Comment consacrer l'accord de l'amour et de la révolte?» (11). Et l'essai de 1951 décrit quelques curieux Duguesclin, «condamnés catholiques dans les

(9) *H.R.*, p. 25, 36.

(10) *Ibid.*, p. 376, 375.

(11) A. CAMUS, *Noces (Le Désert)*, Gallimard, (1938), 1950, p. 92.

cachots d'Espagne qui refusent le salut s'il doit être payé de l'injustice et de l'oppression, (en récusant) la communion parce que les prêtres du régime l'ont rendue obligatoire : cette folle générosité est celle de la révolte qui donne sans tarder la force d'amour» (10).

Or, Clamence, sans fraternité, attend le règne des «chefs». Sa souffrance est d'être en mal de maîtres. La Chute, déchéance de la Révolte, est donc la mort de l'Innocence. L'anti-révolte, dans la résignation, est un attentat perpétuel contre la vie. L'homme déchu veut être «méprisé, traqué ... alors je puis jouir de ce que je suis» (158). «Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le ressentiment, elle nie la vie ... et de petits rebelles finissent par s'offrir aujourd'hui sur tous les marchés ... à n'importe quelle servitude» (10).

Ainsi, comprise dans *L'Homme révolté*, *La Chute* ne peut être entièrement comprise sans lui.

Camus n'a-t-il pas poussé l'homme déchu au noir, dans son récit, pour alarmer et obliger de retrouver la contestation salutaire?

En tout cas, identifier Camus avec Clamence serait impertinent, puisqu'en 1959 il professe toujours sa foi qu'«il faut être fort et heureux pour aider les gens dans le malheur. Celui qui traîne sa vie et succombe sous son propre poids ne peut aider personne», comme jadis *Noces* proclamait «le devoir d'être heureux», d'autant qu'«il n'y a pas de bonheur surhumain» (12).

Le tragique est que celui qui a connu Tipasa — «vivre Tipasa!» (12) — et qui a chanté «j'aime cette vie avec abandon (et) l'orgueil de ma condition d'homme» (12), n'a pu le dire directement à l'homme abstrait, l'être des «idées, de la fornication et de la douleur de vivre». Il a biffé du texte définitif : «Nous n'aimons pas l'amitié, nous préférons la mort». Mais la Dissidence à tous les orientes en relève le défi.

(12) A. CAMUS, *Noces*, o.c., 1938, p. 24, 61, 22, 20.

Heidegger pris au mot

par Daniel Giovannangeli
Chargé de recherches du F.N.R.S.

De la *gigantomachie* de Gérard Granel. Husserl, d'abord, «tout simplement le plus grand philosophe apparu depuis les Grecs» (1). Ensuite, Heidegger, «reprenant à Husserl sa guerre» (2). Au cœur du combat, enfin, Derrida et la question de l'écriture, ou encore «la guerre, la guerre de l'ouverture comme telle, qui empêche qu'il n'y ait que des peuples humains clos sur leur nature d'humain, pareils aux races des chevaux, dans l'infini des pâturages idéaux» (3). Guerre et philosophie : Lévinas a fortement marqué pareille solidarité.

Puis, au plus brûlant de cette grande fresque qu'il brosse largement, Granel suspend son geste pour esquisser la marque tremblée d'un soupçon, d'un trait retenu et comme à regret. Inutile de s'appesantir, pour les dramatiser, sur quelques affirmations plutôt polémiques de Derrida à l'égard de Heidegger, puisque «la situation de Heidegger paraît être exemplairement celle que Derrida souhaite pour sa propre écriture» (4). Et à quoi bon, en temps de guerre, «entamer un concours de maigreur» (5)? Dès 1967, parmi les tout premiers, Granel, dans sa lecture de Derrida, va droit à l'essentiel et libère la charge de la question de l'écriture : «le secret est qu'il n'y a pas de *fond*» (6).

Soit, donc, l'absence de fond. Ou plus justement, toute nostalgie de l'origine exorcisée, le *non-fond*.

(1) G. GRANEL, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 71.

(2) G. GRANEL, *Ibid.*, p. 105.

(3) G. GRANEL, *Ibid.*, p. 174.

(4) G. GRANEL, *Ibid.*, p. 171.

(5) G. GRANEL, *Ibid.*, p. 171.

(6) G. GRANEL, *Ibid.*, p. 154.

Lorsqu'il thématise l'idée de fondement, Derrida côtoie le diagnostic porté par Heidegger sur l'histoire de la métaphysique occidentale. D'un parallèle : de même que l'être se donnerait, selon Heidegger, à travers les modes singuliers qui scandent le mouvement de son *historialisation* (7) ainsi, pour Derrida, l'élection d'un principe varierait-elle avec les moments de l'histoire de la pensée (8). Rapprochement d'où surgit d'emblée la question qui préside à notre développement : comment ne serait-il pas porté en compte à la conception heideggerienne de l'être — et quoi qu'il en soit du déplacement, sur lequel insiste Granel (9), qu'elle fait subir à l'onto-théologie — la même fonction fondatrice que Derrida impute, pour s'en déprendre, aux divers philosophèmes ? Telle est l'ambiguïté du lien de la problématique derridienne à son antécédent heideggerien : à partir de positions proches de Heidegger, un durcissement qui les soumet elles-mêmes à la requête qu'elles ont rendue possible. Nous userons d'abord, pour commencer de poser les termes de ce rapport, d'un rappel très sommaire. Qu'il suffise de redire que Heidegger a stigmatisé, notamment à partir de l'analyse du principe de raison, l'oubli de l'être, le voilement de la différence de l'être et de l'étant, *Vom Wesen des Grundes* désignant la différence ontico-ontologique comme la négativité de l'*Abgrund* (10). Sans doute la représentation survient-elle avec la philosophie moderne, lorsque le sujet, jusqu'alors dénué de privilège, devient ce dont procède le fondement dernier (11) et que, de la sorte, l'étant se trouve interprété sur le mode de l'objectivité, puisque posé en face du sujet, son opposé (12). Cependant, et quoi qu'il en soit de la rupture s'instituant de

(7) Cfr. M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 301 : « Il n'y a jamais d'être si ce n'est chaque fois marqué de telle empreinte à lui dispensée : *Φύσις, Λόγος, Έν, Ίδεια, Ένεσγεια*, substantialité, objectivité, subjectivité, volonté, volonté de volonté, volonté de puissance ».

(8) Cfr. J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 411 : « On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (eidos, arché, telos, energeia, ousia (essence, existence, substance, sujet) aletheia, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.) ».

(9) G. GRANEL, *Traditionis traditio*, op. cit., p. 170. Derrida fait lui-même droit (comme Granel qui l'interpelle là-dessus) à la *duplicité* de la différence heideggerienne dans *L'Écriture et la différence*, op. cit., pp. 290-291.

(10) M. HEIDEGGER, *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, trad. H. Corbin, dans *Questions I*, op. cit., p. 157.

(11) M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 127.

(12) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 97.

la nouveauté du *cogito*, Platon posait l'être comme *idea* à l'aube de la métaphysique, au déclin déjà de la pensée, et faisait de l'*eidōs* l'évidence, la chose offerte à la vue en tant qu'elle se tient devant nous (13). Il semble donc qu'il appartint en somme à la pensée moderne de pousser à son terme l'oubli de l'être consommé dès la philosophie platonicienne. Au plus profond de cet oubli, la représentation occulte l'incessante dispensation de la présence, encore lisible, pour qui les appréhende comme Heidegger, dans les antiques appellations de la *physis*, de l'*aletheia*, ou du *logos*. Ainsi la reproduction représentative fait-elle pièce à l'épiphanie originaire du monde : déceler dans le *logos* archaïque le *legein*, recueillement de ce qui apparaît, en éprouver la chute lorsque «le mondant originaire, la *φύσις* tombe (...) au rang de modèle pour la reproduction et l'imitation» (14), c'est sans doute se donner les moyens d'une interrogation sur la base d'une distinction de la présentation et de la représentation. Or, on conviendra que la réflexion esthétique s'est penchée sur ce point de manière exemplaire, et que la complexité des relations qu'elle a mises au jour exige d'être au moins prise en considération. Ainsi, M. Dufrenne, glosant sur le partage accompli par E. Souriau entre les arts présentatifs et les arts représentatifs, définit-il la représentation, non tant par la réalité du représenté que par un appel de l'immédiateté sensible au concept, une exigence à passer de l'esthétique au logique (15). Vouée à l'objet, mais susceptible de modalités diverses, selon qu'elle est ou non thétique de soi, ou encore, *mutatis mutandis*, selon qu'elle comporte une dimension (re)présentative, la conscience intentionnelle reste en dernier ressort déterminée par une présence que la représentation donne à identifier. «'Etre', écrit Heidegger, veut dire au fond, pour les Grecs, présence (*Anwesenheit*)» (16). Mais si le problème à cerner consistait moins dans la chute en représentation que dans la prévalence générale d'une présence? Et si la critique de la représentation

(13) Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard pp. 194 et sv. En outre, indissociablement, règne, durant l'ère moderne, le volontarisme, actif depuis Descartes et culminant, via Leibniz, Kant et Hegel, dans la «métaphysique de la volonté de puissance» (Cfr. *Chemins qui mènent nulle part*, op. cit., p. 192). On sait d'ailleurs le rôle de l'*eros* platonicien dans la recherche de l'*eidōs*.

(14) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 73.

(15) Cfr. M. DUFRENNE « *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, P.U.F., 1967², p. 389.

(16) M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 71.

devait s'ouvrir aux ressources de l'affirmation paradoxale qu'il n'y a, de toute origine, que des représentations (17)? Substituer partant, à l'abîme de l'origine heideggerienne, la réduplication indéfinie de la mise en abyme?

Prenons pour pierre de touche l'*Eigenheit*. Notion cruciale, qui fournit un ressort puissant au dépassement de la représentation. Quant à ce qu'exclut *La Lettre sur l'humanisme*, du moins peut-on avancer qu'elle comporte un net refus d'assigner à l'homme un pouvoir démiurgique dans la production de l'être (18). Envisagé dans sa positivité, cet *Événement (Ereignis)*, et le réseau conceptuel qu'il engendre, par l'analogie qu'il noue avec l'équivocité expresse de la formule *Das Denken des Seins*, demande à être entendu concurremment comme génitif objectif et subjectif (19) : événement qui appartient à l'être, il est aussi ce par quoi l'être peut être. Faire coïncider la *métaphysique* (20) avec l'histoire de l'être, c'est-à-dire avec l'histoire d'un oubli culminant dans le nihilisme de la technique, donne à penser que l'oubli de la différence ontico-ontologique, loin de correspondre à quelque négligence humaine, prend valeur d'événement inaugural de l'histoire de l'être. Ou encore, qu'il revient à l'être de rendre possible l'histoire (21). Dire par ailleurs, comme le philosophe de *Sein und Zeit*, que, parce qu'elle est précompréhension, la connaissance trouve à s'accomplir dans l'interprétation explicite (22), c'est convenir qu'une manière de savoir ne cesse d'en persister, encore que confus. La formulation leibnizienne du principe de raison suffisante («*ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*») témoigne à la fois d'un

(17) Cfr. notre article, «Jacques Derrida : une pensée de la répétition», dans *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruxelles, 1976, pp. 193-211.

(18) M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 106, où l'anthropocentrisme sartrien est retourné en ontologie. On n'ignore pas que Sartre voit dans la pensée heideggerienne de l'être une «aliénation» (Cfr., par ex., J. P. SARTRE, *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 275-276 et *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 248).

(19) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 78.

(20) Si l'*Introduction à la métaphysique*, qui reproduit un cours de 1935, commence de concevoir la métaphysique comme oubli de l'être, le terme ne comporte pas cette nuance à l'époque de *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929), où le radical *meta* est interprété comme indicatif du besoin de questionner, au-delà de l'étant, le néant ou le rien, en d'autres termes, de s'ouvrir à une différence par rapport à l'étant-présent.

(21) M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 297.

(22) M. HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, p. 187.

oubli et d'une insistance : si elle autorise, d'une part, la recherche causaliste d'un fondement dans un étant suprême, en une démarche ressortissant au voilement de la différence de l'être et de l'étant, d'autre part, elle rapporte ce principe à l'idée du *rien* et appréhende par là l'exigence d'une fondation dans autre chose qu'un étant, à ce titre inobjectivable (23). Quand elle ne le saisit que d'une manière pré-conceptuelle, la pensée obéirait donc encore à l'appel de l'être, puisque c'est à l'être qu'elle a ainsi déjà affaire. A l'extrême de l'indifférence à l'être, le nihilisme recèle les prémisses d'un retour à l'avant-plan de la question enfouie. Etre et pensée, objectivité et subjectivité, à pareilles alternatives, Heidegger passe outre. Non seulement, il invite à abandonner la perspective d'une corrélation d'un sujet et d'un objet (24), mais davantage, il récuse toute réconciliation des deux termes, qui, les présupposant, opérerait à partir d'eux : « En vérité, nous ne pouvons même pas dire que l'Être et l'Homme 'soient' la même chose en ce sens qu'ils s'entr'appartiendraient ; car en disant les choses ainsi, nous les laissons toujours à nouveau être l'un et l'autre pour soi » (25). Sans doute, peut-on s'étonner, au passage, d'une analyse comme celle des *Holzwege*, qui enferme Hegel dans la même sphère de la représentation où s'installe Descartes (26). Sauf à renvoyer Hegel à ce qu'il dépasse, faut-il nier que les séparations de la pensée représentative restent en-deçà de la *processualité* du concept hégélien (27) ? Pour la grande *Logique*, penser l'objet amène à le réfléchir, penser la réflexion à laisser advenir avec la pensée objectivée les déterminations essentielles, pensables *a priori*, tout à la fois subjectives et objectives, et partant, ni subjectives, ni objectives à proprement parler.

Mais, quoi qu'il en soit d'un dégagement hégélien du champ de la représentation, c'est à restreindre la portée d'un bouleversement heideggerien de ce même champ que paraît mener une lecture qui systématiserait et prolongerait quelques remarques de Jacques Derrida, au demeurant

(23) Cfr. M. HEIDEGGER, *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou «raison»*, op. cit., pp. 154 et sv.

(24) M. HEIDEGGER, *Contribution à la question de l'être*, trad. G. Granel, dans *Questions I*, op. cit., p. 228.

(25) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 229.

(26) Cfr. par exemple, M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 110.

(27) Cf., par ex., E. FLEISCHMANN, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 26.

quelquefois allusives et souvent respectueuses. La voie d'un retour à la proximité de l'être passe chez Heidegger, en dépit de l'insuffisance du schéma dualiste qui s'y dessine, par la mise en lumière d'une appartenance réciproque. Déterminer la représentation comme la saisie de l'étant par un sujet s'assurant, pour sa part, réflexivement de soi, entraîne Heidegger à faire justice d'une conception objectivante de l'être, puis à recourir à un langage non représentatif, etc. Reste à mesurer les effets d'une promotion de l'*Ereignis* en lieu et place de l'opposition révoquée. Il n'est certes pas question d'ignorer que l'*Übereignen* enferme, outre la dimension d'appropriation à soi des termes qu'il rapporte réciproquement l'un à l'autre (*vereignen*), une expropriation (*enteignen*), mais cette dernière, même si elle complique la structure de l'*Ereignis* heideggerien, s'inscrit au sein d'un procès qu'on peut dire de *propriation* et respecte la valorisation du *propre* vers laquelle faisait peut-être signe, dès l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, l'opposition de l'*Eigentlichkeit* et de l'*Uneigentlichkeit* (28). Parce que le réseau y afférant est ainsi construit autour de la notion d'*eigen*, et parce que l'enchevêtrement des idées de *propre* et de *proche* s'y accomplit, ce passage heideggerien par l'événement de l'être apparaît en quelque sorte insuffisant. Pour triompher sans reste du subjectivisme et de l'objectivisme et faire droit à l'autre en tant qu'autre, à la différence oubliée de, et par, la métaphysique elle-même — par exemple, une fois la question de l'essence du fondement transmuée en celle de la transcendance, Heidegger conclut au besoin de la poser hors de l'alternative du subjectivisme et de l'objectivisme (29) —, en appeler à la «co-propriété du nom de l'homme et du nom de l'être» équivaudrait en définitive à sacrifier, sous l'espèce d'une conjonction de la propriété et de la proximité, à la primauté traditionnelle de la présence en général. Plus particulièrement, d'ailleurs, il semble permis d'impliquer le projet heideggerien dans la critique derridienne du dessein herméneutique, s'il est fondé d'identifier celui-ci, comme le propose Derrida, «à la manifestation de la vérité, à sa production comme présence sans voile, à la réappropriation d'un langage plein et sans syntaxe, à la vocation d'une pure nomination» (30). Il serait

(28) Derrida, pour sa part, manifeste «la structure abyssale du propre» dans l'*Ereignis* («La question du style», dans *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris, U.G.E., 1973, t. 1, p. 276).

(29) Cfr. M. HEIDEGGER, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, op. cit., p. 139.

(30) J. DERRIDA, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 323. Pour approfondir cette direc-

probablement par trop hâtif de reconduire, dans ce cadre, à l'*Erinnerung* hégélienne — mémoire et intériorisation par laquelle l'intelligence se rappelle à elle-même et accède à l'objectivité — la remémoration heideggerienne de l'impensé, laquelle penche sans doute davantage vers l'*Andenken* dont parlait Hölderlin, sybilline mémoire moins tournée vers le passé que vers l'avant. A l'*Aufhebung*, Heidegger préfère, comme on sait, un *Schritt zurück*. Prétendre venir à bout de l'oubli d'irréversible manière équivaldrait d'ailleurs à conférer à l'impensé, désormais dévoilé, le statut d'un simple étant-présent, à manquer précisément la différence oubliée en tant que différence. N'empêche que la problématique du *propre* paraît bien commander à la conception heideggerienne de la connaissance. Quoique celle-ci repose sur une précompréhension qui interdit, par définition, de concevoir le rapport du *Dasein* à l'être sur le mode représentatif de l'objectivation d'un étant-présent, il demeure que l'interprétation heideggerienne se donne explicitement pour un effort d'«appropriation»⁽³¹⁾ d'un *a priori*.

Ancrer la problématique derridienne dans un paysage heideggerien ne consiste donc pas à la reconduire à l'un de ses préalables les plus imposants, mais, plus précisément à se procurer les moyens d'en souligner le détachement relatif. Lorsqu'il dégage le noyau de l'histoire de la métaphysique occidentale en isolant l'invariance d'une «détermination de l'être comme présence à tous les sens de ce mot»⁽³²⁾, Derrida paraît bien souscrire à la thèse heideggerienne. Qu'il associe, au surplus, à l'histoire de la métaphysique, la prévalence de la logicité, sur le fond d'une superposition de la question de l'essence et de la question de l'origine — d'un mot, de la question du sens —, conduit à interroger chez Heidegger le primat au moins partiel du *logos*. Mais en ce cas-ci, il conviendrait encore de s'inquiéter de ce dont une telle réflexion serait redevable à la pensée de Heidegger, jusque dans la question qu'elle commencerait de lui poser. Qu'on se reporte, par exemple, dans *Sein und Zeit*, à l'analyse du concept de *Vorhandensein*⁽³³⁾. La prévalence de l'étant-présent justifie la

tion, cfr. P. Ricoeur, qui voit dans l'herméneutique un essai de «vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même» (*Le Conflit des interprétations* Paris, Le Seuil, 1969, p. 8), et particulièrement son analyse de Derrida dans la *Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975, pp. 362-374.

(31) M. HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, *op. cit.*, p. 187.

(32) J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 411.

(33) Cfr. par ex., sur l'ontologie cartésienne, *L'Être et le temps*, *op. cit.*, p. 123.

détermination de la métaphysique comme onto-théologie, c'est-à-dire, en ordre majeur, selon la proposition d'*Identité et différence*, comme une *logique* ⁽³⁴⁾. Pensant l'étant comme tel dans sa totalité, la métaphysique, si elle se représente l'étant dans la perspective de la différence, échoue à considérer réellement la différence comme telle. Elle est, constate Heidegger, «une logique en tant qu'ontologique», dans la mesure où elle pense ce qui est commun à tout étant ; elle est, en outre, «une logique en tant que théologique», dans la mesure où elle pense le fondement dans un étant suprême ⁽³⁵⁾. Qu'on ne se hâte toutefois pas de conclure de pareille détermination logique de la métaphysique qu'une démarche occupée d'en déborder la sphère doit se départir de toute valorisation du *logos*. Ainsi, l'élection d'un langage plus résolument poétique — la lettre à Beaufret accusait «la langue de la métaphysique ⁽³⁶⁾ d'avoir fait obstacle à l'achèvement de *Sein und Zeit* — s'efforce-t-elle de pourvoir à une compréhension non subjectiviste de l'être, en un mouvement dont le *Sagen* est l'horizon, et qui s'efforce de renouer avec l'unité de la pensée et de la poésie, ou encore avec le *logos*. Présocratiques et tragiques grecs pensaient dans la proximité de l'unité de l'étant-présent avec une présence dont il diffère, mais qui se manifeste à travers lui ; avec Platon, le *logos* obvie à son sens originel et se réduit à la proposition indépendante de ce qu'elle énonce : quel noyau autorise dès lors l'attribution de la logicité à la métaphysique en général ? Alors que l'antériorité de l'ontologique par rapport à un ordre logique désormais séparé est associée par Heidegger à la métaphysique platonicienne ⁽³⁷⁾, il semble que Derrida retrouve cette antériorité à l'origine de toute valorisation du *logos*, fût-elle heideggerienne ou présocratiquement heideggerienne. L'époque de ce que Derrida intitule *logocentrisme* consacrerait la secondarité du signe. Or, il n'est guère douteux que diverses transformations historiques ont affecté le concept de *logos*. Considérant la signification qu'il revêt dans le Nouveau Testament, Heidegger conclut qu'«un monde sépare tout cela d'Héraclite» ⁽³⁸⁾. Et comment en douter ? Il y a loin du *logos* d'Héraclite ou Philon *selon* lequel tout a été accompli à celui du Quatrième Evangile

⁽³⁴⁾ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, op. cit., pp. 304-305.

⁽³⁵⁾ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 305.

⁽³⁶⁾ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 97.

⁽³⁷⁾ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 190. De là, chez Aristote, la conception d'un *logos* vrai ou faux.

⁽³⁸⁾ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 142.

par qui tout a été fait. Si Héraclite déplore que «le sot s'extasie devant n'importe quel *logos*», c'est qu'il en est d'autres que le sien. Mais de Platon à Aristote, la rupture semble moins décisive à Heidegger, puisque le second, à l'en croire, accomplit le platonisme quand il en renverse les termes.

Qu'on se rappelle les pages consacrés par Heidegger à l'étude du *logos* aristotélicien⁽³⁹⁾. La fonction du *logos* y est dite apophantique : il est ce qui manifeste, et c'est pourquoi il peut être aussi dit synthétique, puisqu'il fait voir les relations entre les choses. Le *logos* y est donc déterminé en son essence comme ce qui fait voir — tel serait le sens fondamental du «discours» — cependant que le langage proprement dit offrirait une «réalisation concrète» de ce discours. La liaison s'établit d'emblée du *logos* avec la voix. Le *logos* est «φωνή et même φωνή μετα φαντασίας — notification vocale, dans laquelle quelque chose est donné à voir»⁽⁴⁰⁾. Nous est-il désormais permis de conclure à la coexistence nécessaire du *logos* et de la *phonè*? Et vérifiée l'hypothèse d'une prévalence de la voix dans le *logocentrisme*, y inculper Heidegger lui-même? Mais, Heidegger, la chose est bien connue, échappe là où on le cherche : il ne s'agit évidemment pas de le ramener aux positions historiquement situées, qu'il discerne, ni, en particulier de lui faire endosser un *logos* platonicien ou aristotélicien. Ce serait à coup sûr faire tort à son analyse que de précipiter pareilles conclusions quant à un *logocentrisme* résolu. Heidegger a lui-même jugé secondaire la liaison du *logos* à la langue. A le suivre, *legein* pourrait être compris comme *dire*, sans pour autant signifier l'activité des organes comme «la bouche et la langue, l'enclos des dents, le larynx, le souffle»⁽⁴¹⁾. Correspondant du *legen* allemand, le *legein* recouvre les diverses acceptions de poser (faire un exposé, poser la pensée sur quelque chose), et c'est à partir de *poser*, non l'inverse, que les Grecs concevaient le *dire*. Davantage, plutôt qu'à la voix, le *logos* heideggerien paraît renvoyer à l'écrit. Car *legein* veut dire, en outre, *legere*, parce que *lire* exige de rassembler les lettres d'un écrit⁽⁴²⁾. A Staiger, Heidegger propose de définir la lecture par le

(39) Cfr. M. HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, op. cit., pp. 49-52.

(40) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 50.

(41) M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1967², p. 186. Cfr. aussi *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 256.

(42) M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 192.

recueillement : lire, c'est pour lui «se recueillir dans le recueillement du non-dit de ce qui a été dit» (43). Ce n'est probablement pas contrevenir à l'intention de ce texte que d'y pressentir quelque parenté, même gardée obscure, avec le thème de l'écriture. Quand Heidegger avance que «la phrase parle là où il n'y a pas de mots, dans l'intervalle qu'ils laissent et que les doubles-points désignent» (44), il ne paraît pas excessif d'y augurer la thèse d'un espacement proprement scriptural, celle que précipite Derrida lorsqu'il nie la possibilité d'une écriture purement phonétique, en arguant de la nécessité a priori au fonctionnement de toute écriture, de signes non phonétiques, tels que la ponctuation, l'espacement, etc. Faut-il s'interdire d'ouvrir l'*intervalle* où parle la phrase selon Heidegger, à celui que désigne explicitement Derrida (45)?

De toute façon, la question demeure de la thématization expresse de l'écriture dans la pensée de Heidegger. Sans prétendre en épuiser les occurrences, constatons que le motif de l'écriture y est doté d'un statut ambigu, puisque la pensée y perdrait en mobilité en même temps qu'elle y gagnerait en contrainte (46). Mais il est peu contestable que cette thématique, rouverte par les travaux derridiens, demeure discrète chez Heidegger. Certes, la *phonè* n'y suffit pas à contenir l'ampleur du *logos*, et le dialogue auquel aspire l'herméneutique heideggerienne vise en effet un «au-delà des paroles» (47). Mais cette démarche est identifiée à un «écouter authentique : (*echtes Hörig-sein*) irréductible au «simple entendre» (*bloßes Hören*) : l'écoute authentique ne concerne ni la bouche, ni l'oreille, *prêter* l'oreille s'y change en *entendre* lorsqu'il est fait acte d'obédience (*Hörigkeit*) au *logos* en son essence (48). Or, qui dit *logos*, dit de toute manière recueillement, unification, au parfait antipode de ce que Heidegger désigne comme «la simple dispersion du disséminé» (49). D'un renversement, le travail derridien libérera ici les ressources contenues par l'analyse heideggerienne. Cette *dissémination* que la nature du *logos* exclut sans recours, prend en effet pour Derrida une importance en quelque

(43) Cfr. E. STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*, Zurich, Atlantis, 1967^s, p. 48.

(44) M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 177.

(45) Cfr. DERRIDA, *Marges*, op. cit., p. 8.

(46) Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 76-77 et *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 47.

(47) M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 171.

(48) M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., pp. 137-143. L'écoute du *logos* est un *homologeîn*. (Cfr. *Essais et conférences*, op. cit., pp. 258 et sv.)

(49) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 142.

sorte emblématique, lorsqu'il en fait le titre d'un article consacré à Sollers, puis celui de l'ouvrage où il l'insère. Toujours reprise au croisement d'un réseau indéfini, d'une conceptualité qui accentue la fonction poétique du langage jusqu'à l'intérieur des thèses philosophiques, la notion de *dissémination* condense de multiples valeurs, portée elle-même à cet excès sémantique dont elle est l'index, ouvertement approximée ou évoquée par *Nuancierung*, par la distance infime qui la sépare de la fermeture d'un horizon, de la *polysémie* et de la traduction en droit exhaustive qu'autorise celle-ci⁽⁵⁰⁾. Le procès qu'elle recouvre — de dispersion, prolifération par auto-essaimage — peut être conceptualisé comme la désignation figurée de l'effectuation linguistique : «Qu'il s'agisse de ce qu'on appelle 'langage' (discours, texte, etc.) ou d'ensemencement 'réel', chaque terme est bien un germe, chaque germe est bien un terme»⁽⁵¹⁾. Il n'est pas niable que, s'agissant de Mallarmé, Sollers, Genet, entre autres, le métalangage derridien prend volontiers le risque d'une confusion des ordres. Abandonnant souvent sa position surplombante, Derrida délivre là une attention grandissante à la strate du signifiant, et quelques glissements notionnels, bien appropriés à signaler son désir de faire vaciller les exigences logiques, y semblent parfois s'autoriser de rencontres strictement verbales. Rien de moins innocent, bien sûr, que cette tolérance à l'égard des suggestions du langage lui-même. Sans envisager, plus ou moins ingénûment, de renouveler les critiques dont les énoncés heideggeriens firent, de fameuse mémoire, l'objet, cherchons néanmoins, avant de conclure, à répondre brièvement à un scrupule épistémologique. Car il n'est pas indifférent que Derrida en appelle ici à la métaphorique traditionnellement substantialiste de la semence, par analogie avec la production plurielle du sens. On n'a pas oublié les reproches adressés par Gaston Bachelard à la valorisation mythique de la génération⁽⁵²⁾. L'alchimie témoigne au plus haut degré de cette fascination du principe sexuel par laquelle passe toute science

⁽⁵⁰⁾ Cfr. J. DERRIDA, *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 390. Dans *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 18. P. Ricœur récuse une notion de signification fondée sur l'univocité des signes et pense qu'une distribution en niveaux sémantiques homogènes appelle une critérogologie destinée à dégager la spécificité des divers champs sémantiques : «l'interprétation part de la détermination multiple des symboles, mais chaque interprétation, par définition, réduit cette richesse, cette multivocité, et 'traduit', le symbole selon une grille de lecture qui lui est propre».

⁽⁵¹⁾ J. DERRIDA, *Ibid.*, p. 338.

⁽⁵²⁾ G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1957³, ch. X.

naissante. Que Bachelard décèle dans l'obstacle dressé par la *libido* «une valorisation du temps»⁽⁵³⁾ n'est pas de nature à restreindre les inquiétudes que feraient naître les références derridiennes au séminal, eu égard, particulièrement, aux déterminations spatio-temporelles de la *dissémination* comme de la *différance*. Cependant, lorsque Derrida prohibe l'acception du *logos spermatikos* et vise à faire échec à la soumission platonicienne de la *dissémination* au *logos*, lorsqu'il préfère au sérieux (*spoudè*) de l'agriculteur patient et sensé, le jeu (*paidia*) et la fête (*éortè*) du jardinier pressé, sa dépense sans réserve, il s'efforce précisément d'échapper au mythe de la profondeur qui préside à la précellence platonicienne de la «semence génératrice, parce que déposée au dedans», pour faire, quant à lui, un sort à la «semence dépensée au dehors»⁽⁵⁴⁾. C'est dire que, sur ce point, du moins, la notion derridienne procède elle-même de la condamnation du processus d'intériorisation considéré par Bachelard comme fondamental de la pensée inconsciente⁽⁵⁵⁾.

Il n'est pas douteux que l'entreprise de Derrida ne marque vis-à-vis du projet heideggerien cet *écart* qu'il revendique⁽⁵⁶⁾. Voici Heidegger poussé à son comble, pris au mot, repris dans le *logos*, et par là renvoyé lui-même à cette *pensée de la présence* qu'il met en question⁽⁵⁷⁾. La deuxième partie de *Sein und Zeit* devait proposer les éléments d'une *destruction (Destruktion)* de l'histoire de l'ontologie⁽⁵⁸⁾. Dans les précisions qu'il apportait sur cette opération, Heidegger niait qu'elle consistât en un anéantissement et la décrivait plutôt comme «une mise à l'écart» des énoncés purement historiques sur l'histoire de la philosophie⁽⁵⁹⁾. En effectuant à son tour un *écart* par rapport à Heidegger, Derrida suggère une appartenance au moins partielle de celui-ci à l'époque du *logocentrisme*. *Destruction*, pour Heidegger, signifie «déblaiement». Ou encore, *détruire* équivaut à «ouvrir notre oreille», à la rendre libre pour l'appel de l'être⁽⁶⁰⁾. La *déconstruction* derridienne se propose,

(53) G. BACHELARD, *Ibid.*, p. 183.

(54) J. DERRIDA, *La Dissémination*, op. cit., p. 172.

(55) Cfr. G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, op. cit., p. 101.

(56) J. DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 73.

(57) J. DERRIDA, *Ibid.*, p. 75.

(58) M. HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, op. cit., p. 58.

(59) M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 38.

(60) M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 38.

quant à elle, de «crever le tympan du philosophe» (61). Du mot de Heidegger à son envers derridien, se lit l'indice d'un détachement, celui d'une pensée occupée, du dedans de la philosophie, à tourmenter le privilège philosophique du bon entendement (*).

(61) J. DERRIDA, *Marges, op. cit.*, p. III

(*) Ces pages sont détachées d'un livre consacré à une analyse de la pensée derridienne dans le cadre de la phénoménologie, à paraître en 1979 aux Ed. 10/18, sous le titre *Écriture et répétition*.

Comptes rendus

LE QUOTIDIEN ET L'EXTASE (*): *Ce n'est pas Dieu qui est mort, mais l'image que les hommes s'en faisaient* (1).

I

Style formulaire souvent, très réussi parfois. Une certaine simplicité voulue, une *retenue*. «Pour trouver le chemin il faut le chercher et ne point s'asseoir sur le banc qui s'y trouve» (2). Ce livre de René Burrus a des qualités d'écriture ; il se donne avec bonheur à la lecture. C'est en partie un récit (double : diégétique et métaphysique), en partie un dialogue philosophique entre «partenaires» imaginaires mais vraisemblables — entre l'auteur et «nous» aussi.

Répondre à la question : «qui peut raisonnablement dire ce qu'il fait sur terre» (3) est le propos, essentiellement *apparent*, de *La vie pour quoi faire?* Répondre ... Non, plutôt refuser de fermer une interrogation qui n'est pas un *problème*, pour l'auteur, mais un *mystère* à l'ouverture infinie (4). Reste que sans réponse, donc sans problème, le raisonnable s'évanouit. C'est de spiritualité qu'il sera dès lors parlé. C'est une foi et même une extase qui se trouve progressivement dévoilée par le texte.

Nous ne discuterons pas ici d'un choix intime, d'une conduite de vie. Ce qui nous semble intéressant, c'est la théorisation (dans ce livre, relativement implicite) d'un mysticisme révélateur. Et d'abord, *révélateur de quoi?* ... Peut-être, fondamentalement, d'un refus du quotidien ; dès lors, expression d'une *théorie du quotidien*. «Il ne sert à rien de nous rendre transparent à la transcendance d'en haut si d'abord nous ne rendons perméables à celle d'en bas ; nous ne serions plus alors qu'un arbre sans racines», écrit Burrus dans le chapitre VI, intitulé *La trans-*

(*) A propos de René BURRUS, *La vie pour quoi faire?*, Genève, Éd. du Mont Blanc, 1970.

(1) P. 85.

(2) P. 11.

(3) P. 9.

(4) «Le sens de la vie n'est pas un problème, c'est un mystère» (p. 77).

parence à l'Être. Cet «en bas» ne constitue pas un ensemble de données immédiates ; il résulte de restrictions, de refus. La pensée dialectique conçoit l'Être dans une théorisation *enrichissante* des données immédiates, dans le *dépassement* ⁽⁵⁾. La méditation métaphysique *réduit l'abstrait*, rejette, abolit et ne conteste pas, investit finalement le vide par elle-même créé.

II

Le plan de l'ouvrage, l'intitulé des chapitres, l'organisation *progressive* de ceux-ci nous indiquent la voie : I. *L'activité professionnelle*, II. *L'action politique*, III. *La liberté et le bonheur*, IV. *Le sens de la vie*, V. *La spiritualité*, VI. *La transparence à l'Être*, VII. *Un je ne sais quoi qui sait*. Le sens de cette voie, c'est le passage de l'insuffisance à la plénitude ; le parcours est refus progressif et *sentimental* (presque sensitif) de la quotidienneté, du vécu immédiat, de la dimension sociale.

Le quotidien, l'immédiat, c'est le règne de la monotonie, de la répétition non seulement indifférente, mais finalement pénible : «Que sont nos perspectives de vie et qu'avons-nous en vue pour supporter plus longtemps le fardeau des difficultés et de la monotonie conjointes?» ⁽⁶⁾. «Vivre c'est croire que tout est possible mais c'est aussi réaliser que tout s'use et devient monotone. La vie, c'est la passion de la quotidienneté qui s'éternise et n'en finit plus» ⁽⁷⁾. Le métier, la fonction sociale, la praxis politique sont envisagés (de manière d'ailleurs très étroite, très conventionnelle) comme structuration de la signification humaine, et rejetés. Parce que, pensons-nous, le travail, la fonction (la situation sociale), la praxis renvoient au quotidien mais aussi le révèlent, le dénoncent, en constituant *le point de visée* vers l'essentiel ⁽⁸⁾.

Ce qu'il faut dès lors éviter (et ce que le livre de Burrus voile effectivement), c'est la description du réel concret des hommes, de leur situation en histoire et en société, et c'est aussi la critique même de ce réel ou de son apparence conceptualisée : la quotidienneté ⁽⁹⁾. *Au-delà* donc de la réflexion rationnelle, et simultanément *au-delà* de la dimension historico-sociale, il faudra se placer. La spiritualité, en effet, «Ce n'est ni la raison, ni la pensée». C'est, au contraire, «une dimension intérieure, un espace auquel s'ouvre notre corps au-dedans de

⁽⁵⁾ Cf. R. HEYNDELS, *La Totalité*, in *Cohérence esthétique et insertion sociale*, dactyl., ULB, 1972-1973, p. 107 à 169 ; R. HEYNDELS, *Théorie de la spécificité littéraire et totalité*, in *Rev. des Langues vivantes* (à paraître).

⁽⁶⁾ P. 9.

⁽⁷⁾ P. 64

⁽⁸⁾ Cf. du point de vue sociologique : les analyses de la quotidienneté d'Henri Lefebvre ; du point de vue psychologique : la réflexion de Lucien Séve sur les rapports entre marxisme et science de la personnalité.

⁽⁹⁾ Le quotidien, est *l'expérience immédiate du réel social apparent* ; la quotidienneté *en est le concept*.

lui-même» (10). L'univers s'offre en divisions abstraites, en découpage ahistorique et asocial : *les hommes, on, ...* ; aujourd'hui/hier, ... «La calcul a remplacé le jeu et la possession a supplanté la présence ; *aujourd'hui on* dispose des personnes et des choses» (11).

III

Burrus situe donc sa réflexion *au-dessus* du monde ; *pas trop* haut, mais *assez* (comme Lénine disait : un pas en avant de l'histoire, mais un pas seulement ...). Notre intention, dans cet article, n'est pas de faire une étude thématico-stylistique ; reste qu'il faut montrer des indices de cette attitude «supra/extra terrestre». Les dialogues du texte se passent, par exemple, à San Francisco : «J'aimerais beaucoup, dit-elle, avoir ici une maison de bois biscornue *avec la vue sur la baie de San Francisco*» (12). Idéal de *retrait*, de *contemplation*, de *survol*. «*L'avion* qui m'emmenait de San Francisco à New York était à moitié vide» (13). «Nous parlions *de ce monde de fourmis observé* au cours de l'après-midi. Elles se construisaient une demeure et transportaient leur matériau suivant la ligne la plus droite. Sur cette ligne nous avons accumulé les obstacles les plus pénibles à franchir» (14). «Nous avons dîné sur la terrasse qui *surplombe* le lac Léman (...)» (15). Ces indications, intégrées dans une réflexion abstraite, ne sont assurément pas innocentes.

Pourquoi cet éloignement ? Pourquoi cette absence, cette «marginalité» ? ... Interrogeons le texte. Il témoigne d'une obsession de la *division*, de la dérision «mondaine» ; il déclare perdues l'universalité, la communauté (16). «Je vous trouve bien optimiste et les perspectives qui se présentent à nous ne sont pas très encourageantes. La division est partout à l'œuvre et je ne vois nulle part l'unité ni la solidarité que vous m'annoncez. Si la condition humaine s'élève matériellement, et combien inégalement, c'est au prix d'un nivellement des personnes et des valeurs singulières et comment résister à ce nivellement et à cet ennui collectif ? Comment ne pas être un rassemblement d'incommunicables, une compression

(10) P. 79.

(11) P. 102.

(12) P. 14.

(13) P. 17.

(14) P. 25.

(15) P. 33.

(16) L'universalité et la communauté sont deux concepts étroitement solidaires. Cf. à ce propos : Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 22 notam., et L. GOLDMANN, *La communauté et l'univers chez Kant*, Paris, P.U.F., 1948, repris sous le titre *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Gallimard, «Idées», 1967.

humaine, un simple voisinage au lieu d'une communauté. A vue humaine, le progrès de l'histoire me paraît absurde»⁽¹⁷⁾.

Reprenons la description de notre présent telle qu'elle se dégage de cette précédente citation. Dégageons-en les thèmes-clefs :

1. probabilité de la perspective historique ;
2. désespoir ;
3. destruction de l'unité, de la solidarité, de la communauté ;
4. nivellement, dépersonnalisation ;
5. perte des valeurs singulières ;
6. ennui ;
7. incommunicabilité.

Il s'agit bien d'une théorie du quotidien, comme nous le disions plus haut. Or, cette affirmation de la perte des valeurs, du discours, etc. n'est pas, prise isolément, originale, propre à Burrus. Elle constitue un phénomène, d'ailleurs selon nous, *double* (à deux niveaux), que la sociologie de la culture (et en particulier celle de Lukàcs d'une part, celle de l'École de Francfort d'autre part) a appelé «chosification», «réification», «unidimensionalité», etc.

IV

La vision de la réification, le sentiment de réduction de l'humain à l'immanence et à l'immédiateté historique, la conscience d'une perte des valeurs trans-individuelles, ... constituent l'envers problématique de l'universalité bourgeoise. Apparaît le *romanesque*, c'est-à-dire la quête de l'authenticité par un héros qui se sait, se devine du moins, voué à l'échec. Et sa recherche se situe dans un quotidien *réaliste*, qui est dénoncé comme dégradé, sans avenir, grotesque.

C'est dire que la vision du monde de Burrus (sa vision de *ce* monde terrestre, car nous reviendrons au divin) est l'expression d'un phénomène global qui explique notamment l'apparition d'un certain type de romans au XIX^e s., la philosophie existentialiste d'une part, le formalisme *antagonique* d'autre part, et un certain nombre d'autres manifestations culturelles contemporaines.

Nous avons parlé de phénomène à *deux niveaux*. En effet, la réification, c'est *d'abord* la «vision du monde» *globale* qui apparaît dans certains aspects de la pensée et de l'art depuis l'avènement de la bourgeoisie à la fin du XVIII^e s. jusqu'à nos jours (selon des modalités et des réalisations très diverses) ; c'est *ensuite* un phénomène réel et *partiel* qui participe de l'ensemble de la structuration économique-sociale de cette époque. La «vision du monde» dont il est ici question constitue donc une théorie générale du quotidien, qui privilégie *un aspect* de ce quotidien et *en dérive tout*. Nous voudrions à présent *comparer* la réponse du

(17) P. 42.

romanesque à celle de la mystique, donc confronter la théorie du roman et la réflexion spiritualiste de Burrus⁽¹⁸⁾.

V

Hegel se trouve à l'origine de la théorie du roman ici considérée. Il oppose le héros *antique* au héros *moderne*. Ce dernier, divisé, tente à la fois de revenir aux valeurs révolues et d'agir dans un présent dont l'évolution lui échappe. Il s'agit d'une conception philosophique (la théorie du roman fonctionne comme métaphore d'une conception de l'action historique) où se réalise *la synthèse de la nostalgie et de l'espoir*.

Dilthey, dans *Le monde de l'Esprit*, envisage aussi la forme romanesque dans la perspective de la biographie individuelle (l'«histoire d'un héros») et dans ses rapports avec l'avènement de la société moderne. Mais le héros est un être positif, *remarquable*, et la société une entité homogène avec laquelle le héros n'entre pas en conflit.

C'est *Lukács* qui, dans *La Théorie du Roman*, expose une conception du «héros problématique» à la recherche, *dans ce monde*, de valeurs authentiques qui finalement ne s'y trouvent pas. *Goldmann* relie l'analyse lukácsienne à une sociologie du monde occidental contemporain⁽¹⁹⁾.

Nous n'avons pas à reprendre ici la sociologie du roman⁽²⁰⁾ de Lucien Goldmann, mais nous en retenons un aspect. Il s'agit de sa conception de la réification (dont le roman est *l'homologue* sur le plan imaginaire). Le héros «goldmannien»

(18) Sur le concept de «réification» chez Lucien Goldmann et en général : L. GOLDMANN, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 2^e éd., 1959, *La réification*, p. 64 à 106, et *Propos dialectiques : morale et droit naturel*, p. 303 à 319 ; IDEM, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, «Idées», 1964 ; IDEM, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, «Médiations», 1966 ; IDEM, *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970 IDEM, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, «Idées», 1970 ; G. LUKÁCS, *Histoire et Conscience de classe*, Paris, Éd. de Minuit, «Arguments», 1960 ; GABEL, *La fausse conscience*, in *L'Homme et la Société*, n° 3, p. 157 à 168 ; H. LEFEBVRE, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, «Idées», 1968.

MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éd. de Minuit, «Arguments», 1969 ; F. PERLMAN, *La reproduction de la vie quotidienne*, in *L'Homme et la société*, n° 15, p. 345 à 362 ; M. ROSSNER, *Aliénation, fétichisme, anomie*, in *Idem*, n° 11, p. 81 à 107 ; etc.

Pour une analyse détaillée : R. HEYNDELS, *Littérature et société*, in *op. cit.*, p. 296 à 365, surtout : p. 315 à 356 (*L'explication par la «vision du monde» et l'explication sans médiation*) ; IDEM, *Vision du monde et réification*, in *Revue de l'Institut de Sociologie*, 4-74, pp. 593-617.

(19) Cf. R. HEYNDELS, *op. cit.*

(20) Sur ce qu'il faut entendre par «sociologie de la littérature», cf. R. HEYNDELS, *Situation et perspectives de la sociologie de la littérature*, in *La Pensée et les Hommes*, n° 8, janv. 1974, p. 290 à 294 et in *Rev. de l'Univ. de Bruxelles*, 3-4/1976, pp. 292-300.

lutte dans un univers dégradé, où *l'idée même d'un combat* contre la dégradation est problématique, et vouée à l'échec. Mais quel est ce monde, si ce n'est le nôtre par l'imaginaire révélé (21) ?

Dans son ouvrage intitulé *La création culturelle dans la société moderne*, Lucien Goldmann écrit : « Pour nous limiter à quelques idées centrales, disons que l'ensemble de la structure sociale, le caractère global des relations interhumaines, tend à disparaître de la conscience des individus, réduisant ainsi considérablement la sphère dans laquelle pouvait se manifester leur activité de synthèse et créant une vision individualiste et atomisée des relations des hommes avec les autres hommes et l'univers. La communauté, les valeurs positives, l'espoir de dépassement, toutes les structures qualitatives tendent à disparaître de la conscience des hommes pour faire place à l'entendement et au quantitatif ; la réalité perd toute transparence et devient opaque, l'homme devient limité et désorienté ; le progrès considérable des forces productives et, avec elles, de la science et de la technique, ne se réalise qu'au prix d'un énorme rétrécissement du champ de la conscience, surtout en ce qui concerne les possibilités de l'homme et la nature de ses relations avec ses semblables » (22).

VI

Reprenons de manière plus systématique les caractéristiques de la société réifiée selon Goldmann :

1. perte de la globalité, de la Totalité (23) ;
2. atomisation des relations humaines ; perte de la communauté ;
3. perte des valeurs positives ;
4. problématique de l'espoir historique, du dépassement ;
5. opacité de la réalité, limitation, ... ;
6. perte de « conscience » (24).

Apparaît immédiatement la similitude, au moins partielle (et dominante) entre cette description de la « situation » contemporaine de l'homme occidental et celle qui a été révélée par Burrus. (Cf. *point III, alinéa 3*). La différence relative est essentiellement *de point de vue* : Goldmann insiste plus sur la disparition de la globalité, de la Totalité (communauté, universalité) (25) ; Burrus met l'accent sur la disparition des valeurs individuelles. Cette divergence n'est pas innocente.

Le romanesque, selon l'auteur de *Pour une sociologie du roman* (26), est

(21) Telle est du moins la position de L. Goldmann.

(22) *Op. cit.*, p. 30.

(23) Cf. R. HEYNDELS, article cité, in *op. cit. (La Totalité)*.

(24) Au sens hégélien du terme (« conscience » s'oppose à « entendement »).

(25) Cf. *supra*, note 16.

(26) *Op. cit.*

caractérisé par la recherche, effectuée par un héros dit *problématique* (27), de valeurs authentiques qui structurent à la fois, et de manière implicite, l'univers social de l'œuvre et la conscience du héros (28). Goldmann élabore une typologie complexe (et d'ailleurs incomplète et hypothétique) du roman, qui présente l'intérêt de montrer des *réponses typiques* (sur le mode imaginaire) à la situation réifiée de la société contemporaine. Jusqu'en 1910, selon lui, la structure sociale est le capitalisme libéral, la philosophie dominante exprime un individualisme radical, le roman expose la quête par un héros contradictoire, déchiré, de valeurs transindividuelles permettant de dépasser l'individu, le particulier, le singulier, etc. De 1910 à 1945, le capitalisme libéral se transforme en impérialisme et en capitalisme de crises ; l'individualisme philosophique devient tragique, et se pose *les questions de la limite*, c'est-à-dire, entre autres, de la souffrance et de la mort ; le roman intègre le héros problématique à une praxis et le confronte avec les situations ultimes (torture, mort, ...). A partir de 1945, se développe un «capitalisme d'organisation» présentant de nombreux mécanismes régulateurs ; la philosophie «liquide» l'individu, la Totalité et l'histoire ; le roman conteste, puis abolit le héros.

Essentiellement, *le héros romanesque est laïc* ; sa recherche se situe dans le monde, et constitue une tentative de réunir l'individualité et la communauté, de donner à la singularité une dimension historique, un possible et un devenir, une solidarité. Le romanesque est quête de la transcendance historique, terrestre, humaine et sociale. La sociologie du roman permet certes d'expliquer pourquoi cette quête est structurellement vouée à l'échec, pourquoi l'impuissance est inscrite dans chaque étape de la démarche romanesque, pourquoi le héros meurt (type *Werther*) ou «s'auto-limite» (type *W. Meister*). Mais là n'est pas notre propos. Ce qui importe ici, c'est de remarquer que la «vision du monde» est *située non pas au-dessus mais en-dedans de ce monde* (réalisme du roman ; situation sociologique de classe). D'autre part, le héros romanesque recherche un absolu séculier, «mondain», c'est-à-dire une *explication interne de l'univers*, sans référence à une révélation, sans alibi, sans consolation. Enfin, dans la mesure où toute recherche suppose une solution au moins possible et *pensable*, l'univers du roman *classique* est un univers raisonnable et clarifiable. Les valeurs authentiques (29) qui structurent le roman ne relèvent pas d'une révélation : elles appartiennent au connaissable, justifient la quête du héros, et la recherche posté-

(27) Au sens de «dont l'existence est un problème». Cf. R. HEYNDELS, *Esquisse (...) du roman «à héros problématique»*, in *Synthesis* (Bucarest ; à paraître).

(28) Cf. dans une perspective «sémiologique» : Julia KRISTEVA, *Le Texte du Roman (Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle)*, Paris, Mouton, 1970.

(29) Ces valeurs transcendent le système romanesque et l'organisent.

rieure du sociologue de la littérature ou tout simplement du critique littéraire (30).

VII

La vie pour quoi faire? est une fausse question chez Burrus, c'est-à-dire dans une perspective non pas *romanesque*, mais *romantique*, non pas laïque, mais idéaliste (31). De ce point de vue, il s'agit bien de la problématique *apparente* de l'ouvrage (cf. I, 2). D'ailleurs l'auteur expose cette apparence, la dévoile dans la logique même de sa réflexion. En fait, la vraie question est celle non de la vie, mais de son *altérité*, de Dieu : «Le sens de la vie n'est pas un problème, c'est un mystère» (p. 77), et «Comme le sens de la vie, Dieu n'est pas un problème mais un mystère» (p. 81).

«*Oui pourquoi?*» (32) ouvre la réflexion de Burrus. Et la question n'est déjà plus celle du titre, la vie (terrestre) est déjà abolie, la recherche se situe immédiatement ailleurs, là où réside le *sens* de la vie. A la page 84, la vraie question est enfin posée : «alors Dieu! pour quoi faire? Si l'on s'en passe quoi de changé?». Dès lors, nous comprenons pourquoi Burrus examine le quotidien *d'en haut*, pourquoi aussi il l'abandonne à l'imprécision, pourquoi enfin il laisse la portée de toute action (qui *tiendrait compte* de ce quotidien) dans le vague, le *romantique*.

L'ouvrage ici analysé n'est pas un roman, certes. Mais il en véhicule tout au long de son développement la nostalgie ; et cependant non seulement il ne l'est pas, mais, selon nous, *il ne pourrait pas le devenir*. Car précisément, il ignore le romanesque tout en posant, *en apparence*, les questions que la société contemporaine s'est posée dans le roman *classique* (et même dans le *Nouveau Roman* (33)), et que les théories de Lukàcs et de Goldmann, entre autres (34) ont révélées.

VIII

Au cours d'un voyage en avion, entre San Francisco et New York, l'auteur se livre au monologue intérieur, à la rêverie, aux jeux du souvenir. Mais l'«encadrement» réaliste apparaît peu vraisemblable ; les réflexions de Burrus sont trop organisées, trop «écrites», trop «formulées» pour émaner de songes. Le texte se

(30) Sur le roman, outre GOLDMANN et KRISTEVA, *op. cit.*, et si l'on s'en tient au roman *classique* (du XIX^e s.), cf. entre autres, CORMEAU, N., *Physiologie du roman*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1947 ; HYTIER, J., *Les romans de l'individu*, Paris, Les arts et les livres, 1928 ; MORTIER, R., *Le genre romanesque en France (essai de définition)*, in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 9^e an., 1956, oct.-déc., p. 56 à 71 ; etc.

(31) Cf. R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

(32) P. 9.

(33) Cf. GOLDMANN, *Pour une sociologie...*, *op. cit.*

(34) Il s'agit ici de faire le point sur un fait, non d'établir un palmarès des chercheurs.

donne *au départ* comme un récit, au sens de diégèse ; mais très vite, il apparaît constitué comme un *mélange assez hétérogène d'imaginaire et de conceptuel*. «Notre destin s'est fait prisonnier d'une pendule et d'un terme inconnu (...). Nous subissons la vie comme la durée au lieu de la créer et comment ne pas s'ennuyer dans ce rôle conformé où pensées et sentiments nous viennent de l'entourage. Quand la vie n'a plus de sens, c'est qu'elle n'est plus vécue vraiment. L'appareil venait de percer la couche des nuages (...). C'est alors que j'ai remarqué ce passager qui se trouvait dans la même rangée que moi. Il paraissait ... Celui-ci devait être dans les affaires (...). Mais se dira-t-il un jour, à quoi bon tout cela? (...)» (35).

Récit, et qui fait problème, disons-nous. Certes. Car le sens du texte se donne à découvrir progressivement ; car il y a *trois* «*historiens*» et du *double* récit : *le voyage «réel»* (trajet en avion au cours duquel le narrateur «situe» les deux autres voyages), *le voyage «imaginaire»* (rêveries, souvenirs, analepses, ...); *la quête spirituelle* (qui constitue un récit par *matéaphore*). La première «histoire» (Burrus dans l'avion) est strictement *anecdotique* (ce qui importe est uniquement son caractère *allégorique de voyage*).

L'articulation entre le voyage psychologique et la démonstration métaphysique ne dépasse pas l'abstraction. Le narrateur ne peut devenir un «héros» (comme dans le roman *classique*). Le texte, dès le Chapitre IV, devient radicalement *conceptuel*. Reste que si *La vie pour quoi faire* n'est pas un roman, il n'apparaît *pas non plus comme un essai*, c'est-à-dire comme une réflexion conceptuelle «à propos de», en référence à un objet (36). Ce livre ne peut devenir *roman*, parce qu'il se fonde sur une révélation *explicite* de la solution au problème qu'il pose ; il ne peut devenir *essai*, dans la mesure où il ne pose de problème qu'en apparence, puisqu'il n'y a, en fait, qu'un mystère à accepter. Mais Burrus a essayé d'intégrer son propos à la forme du roman, parce qu'il voulait éviter la philosophie, c'est-à-dire *la pensée organisée* ; il a voulu écrire un essai alors qu'il nous livre une *dogmatique*. L'essai est mise en question d'un objet, donc l'objet doit être «accepté» et étudié comme tel (ici : la vie) ; le roman ne peut *intégrer* la métaphysique, il ne peut que *l'exprimer* de manière problématique, contradictoire, laïque (située, en société, avec *et* contre les «autres»).

IX

En chaque individu, il y a deux forces de vie : la pulsion égotique, l'affirmation du Moi ; et l'amour (37). Mais en fait, l'une, comme l'autre, renvoie à Dieu. C'est

(35) P. 19.

(36) Telle est la définition de l'essai selon Lukács. Nos recherches nous ont permis de la découvrir déjà chez Dilthey.

(37) P. 48, 58.

pourquoi, affirme Burrus, Dieu est *en nous*. C'est pourquoi, vivre, c'est manifester Dieu ; la vie est donc Dieu : dès lors, «pour quoi faire?» ... Vivre pour recréer la vie, donc retrouver Dieu en nous.

De la critique du quotidien *réifié* jaillit immédiatement une réponse positive à ce quotidien : la foi. «Crois-tu vraiment, dit Jack, qu'un besoin de spiritualité nouvelle se fasse sentir dans le monde d'aujourd'hui? — Inconsciemment, oui. Regardez ce qui se passe confusément autour de nous, les crises latentes, les mouvements de révolte, les remises en question (...)»⁽³⁸⁾. La solution, d'ailleurs, n'est pas tellement Dieu, mais une adéquation de l'homme contemporain avec une nouvelle *image de Dieu*. «Ce n'est pas Dieu qui est mort mais l'image que les hommes s'en faisaient : un Etre étranger aux humains, un Dieu jaloux ayant créé l'homme simplement pour être adoré, obéi et servi ; un Dieu localisé et accreditant l'idée qu'au fond la vie surnaturelle était assez analogue à celle que nous connaissons (...) Dieu est présence créatrice en tout être et c'est là qu'il nous saisit (...)»⁽³⁹⁾.

La conception du christianisme élaborée par René Burrus n'apparaît pas comme très originale ; elle participe, au contraire de la banalité contemporaine en matière religieuse. C'est pourquoi notre but n'était pas de l'analyser. Nous avons essayé de voir comment une théorie se répercutait dans quelques faits de structure de son expression «littéraire». Nous avons comparé deux cheminements : celui du roman qui pose de *vrais* problèmes et qui implique la diversité des choix, la multiplicité des morales, l'opposition des conceptions et des caractères, dans un univers réaliste, vraisemblable et cohérent ; celui de l'essai dogmatique, démonstratif, qui réduit son «univers créé» à l'unicité de sa solution. Nous avons évoqué l'aspect abstrait d'un essai qui refuse son langage *de fait* : celui de la réflexion «raisonnable». On devine que derrière les problèmes d'*esthétique* et de *forme*, il y a des questions, essentielles, d'*éthique* et de *sens*. Et derrière formes et idées, le secret, *producteur*, d'une société.

Ralph HEYNDELS.

(Aspirant du F.N.R.S.

à l'Université de Bruxelles).

Gilles NÉLOD, *Les conquistadores de la liberté*, Paris-Bruxelles, Pierre De Méyère, Editeur, 1977, 448 p.

Auteur d'un vaste et très utile *Panorama du roman historique* (Bruxelles, 1969), Gilles Nélod nous a donné naguère, avec *Les poings* (Bruxelles, 1974), un recueil de quatre récits où il apportait le témoignage de ses dons de conteur et de ses talents de narrateur. Avec *Les conquistadores de la liberté*, il nous offre aujourd'hui une ample fresque, dont on peut dire qu'elle illustre et renouvelle le

⁽³⁸⁾ P. 78.

⁽³⁹⁾ P. 85.

genre même dont il a su se montrer jadis l'historien érudit, attentif et averti. La complexité savante de l'intrigue, la multitude bigarrée des personnages, la diversité des lieux, des coutumes et des croyances, l'éclat somptueux des descriptions, la vivacité naturelle des dialogues, le filtrage constant d'une solide information sur l'établissement et les enjeux de l'expansion coloniale de l'Espagne de Philippe II : autant d'éléments qui justifieraient déjà l'intérêt que ne manquera pas d'éveiller le roman historique de Nélod. L'auteur joue donc loyalement le jeu, et c'est un jeu riche en atouts spécifiquement caractéristiques du genre qu'il a choisi de privilégier : tumultueuses traversées océanes, sauvages affrontements sur mer et sur terre, implacable compétition dans la chasse à quelque trésor merveilleux, climat exotique et île volcanique, rivages échancrés et estuaires secrets, affolements des reins et des cœurs, errances d'amour et envoûtements de mort. Mais il y a beaucoup plus et il y a bien autre chose dans cet insolite roman d'aventures. Quelque chose qui le rend assez incomparable et lui confère une intrinsèque plénitude. Et c'est une certaine vision à la fois chaleureuse et lucide, généreuse et désenchantée, des êtres et des choses, des communautés et de leurs dieux, de l'individu et de son destin. Une irrépressible aspiration à l'usage de la liberté de la personne, la reconnaissance sereine des limites et des contradictions de l'existence humaine, l'acquiescement à l'échec jusque dans le maintien de l'espoir et de la confiance : tels sont bien des principes nourriciers de la sagesse intrépide, fervente et fraternelle, dont saura se réclamer indéfectiblement Philippe Lechat. En effet, le héros des *Conquistadores de la liberté*, en entraînant ses compagnons de fortune et d'aventure sur les côtes de la Nouvelle-Espagne, les entraîne moins à la découverte d'un fabuleux trésor qu'à un même et difficile exercice de la liberté et de la responsabilité. Au vrai, comment dispenser le goût de la liberté et le sentiment de la responsabilité à des hommes qu'animent d'abord et le plus souvent des mobiles de vengeance, de lucre et de rapine? Que répondre, de surcroît, à un énigmatique pionnier d'équipée qui ose suggérer que les hommes ne supporteraient pas le poids de la liberté, et que c'est trop exiger que d'exiger d'eux «qu'ils soient eux-mêmes» (p. 67)? Pourquoi faut-il enfin que, parmi ces défricheurs de l'inconnu, il y en ait, si nombreux, pour lesquels «liberté équivaut à licence» (p. 138)? Les déceptions et les déconvenues ne seront pas épargnées au héros, et l'auteur n'est pas loin d'en dresser l'inventaire accablant, avec une clairvoyance teintée d'amertume. Mais aussi, pourquoi Philippe Lechat se retranche-t-il constamment dans le pur amour de l'humanité, comme dans quelque sévère, intime et inaccessible retraite? Ainsi, peut-être, s'annonce insidieusement son déclin. Amené à seconder les tribus maya des rives du Yucatan, dans leur farouche résistance à la conquête espagnole, s'il va jusqu'à consentir à ce qu'elles l'élèvent à la dignité d'un dieu, ce serait plutôt à son corps défendant, et c'est encore et toujours pour tenter de faire prévaloir (ou simplement survivre) un idéal de paix et de fraternité. Capturé par des forces au service du Vice-Roi de la Nouvelle-Espagne, il n'abjure rien des convictions qui l'auront inspiré, et il est

donc condamné à périr sur le bûcher. Non sans s'être toutefois gagné l'étrange estime du Vice-Roi. Les pages les plus fortes du roman de Nélod sont assurément celles où se trouve relaté l'entretien qu'accorde don Pedro à un adversaire auquel il reproche paisiblement d'être «arrivé trop tôt» (p. 433). S'il en était ainsi, ne serait-ce pas pourtant dans la mesure où celui qui vient proclamer fermement à la face des oppresseurs que «tout homme est libre de ses actes et de ses pensées» (p. 427), est toujours quelqu'un qui arrive trop tôt? La quête se poursuit indéfiniment, dès lors qu'il n'y a d'autre trésor que la liberté.

Histoire d'une bataille perdue, l'histoire des *Conquistadores de la liberté* est aussi l'histoire de la cause même au nom de laquelle des hommes, résolus à ménager un avenir d'équité, continueront de livrer des batailles perdues.

Jean PAUMEN.

CENTRE D'ACTION LAÏQUE
A.S.B.L. BRUXELLES

Offre de souscription

Histoire de la Laïcité

A l'occasion du X^e anniversaire de la création, le C.A.L. publiera, en 1979, une *Histoire de la Laïcité* de l'Ancien Régime à nos jours. L'édition de cet ouvrage est confiée à *La Renaissance du Livre* à Bruxelles et M. H. HASQUIN, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, en assure la direction scientifique.

Cet ouvrage, très documenté, complété d'une riche iconographie, est rédigé par des personnalités et spécialistes éminents. Il répondra à un besoin fréquemment exprimé, aussi bien par les «militants» laïques que par tous ceux qu'une information objective intéresse, sur la présence et l'apport de la laïcité à la collectivité.

En vue d'assurer une large diffusion de ce volume, une *souscription* est ouverte dès maintenant ; pour bénéficier des conditions particulièrement intéressantes de celle-ci, nous vous invitons à y adhérer personnellement au plus tôt par le renvoi du bulletin ci-joint et à recommander la même démarche à vos amis et connaissances.

Nous faisons aussi appel à tous les laïques ainsi qu'à toutes les associations laïques et sympathisantes pour distribuer largement ce dépliant dans les réunions, fêtes et publications auxquelles ils collaborent.

Ensemble nous ferons ainsi mieux connaître la laïcité, sa pensée et sa dynamique.

* * *

Si l'Église et le Christianisme ont depuis longtemps leurs histoires, la laïcité, en revanche, si ce n'est dans un passé récent, et encore uniquement sur des questions ponctuelles, attend toujours qu'une *Histoire* lui soit consacrée. Ce livre se propose de combler en partie cette lacune. Le directeur

scientifique et les auteurs se sont, en effet, assigné pour tâche de décrire la laïcisation de la société en Belgique depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, en situant le cas « belge » dans le contexte européen, surtout par rapport à la France dont les influences ont été si marquantes. Le lecteur trouvera ci-contre le plan de l'ouvrage où alternent les chapitres qui portent sur la théorie et ceux qui décrivent le vécu et la réalité.

* * *

TABLE DES MATIÈRES

- I. L'ANCIEN RÉGIME : L'OMNIPOTENCE DE L'ÉGLISE
 1. Les penseurs : crise de conscience et « esprit philosophique » : la pensée anticléricale, le déisme, l'athéisme, les écrits pour les libertés, contre la torture par R. MORTIER, professeur à l'U.L.B.
 2. Gouvernants et gouvernés : des essais de laïcisation de l'État aux premières manifestations d'incroyance : les rapports de l'Église et de l'État, les combats pour la tolérance, contre la torture, pour les libertés individuelles, la franc-maçonnerie, par H. HASQUIN, professeur à l'U.L.B.
- II. DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE AU PACTE SCOLAIRE : LA DÉCADENCE DU CLÉRICALISME
 3. L'Église : doctrine et pratique par J. STENGERS, professeur à l'U.L.B.
 4. Les Utopies de la première moitié du XIX^e siècle par J. BARTIER, professeur à l'U.L.B.
 5. La doctrine libérale sur l'État et la Société par A. MIROIR, assistant à l'U.L.B.
 6. La doctrine socialiste sur l'État et la Société par F. MOUREAUX, professeur à l'U.L.B.
 7. Les grands combats : l'émancipation politique, les luttes scolaires, la guerre scolaire par M. LECLERCQ-PAULISSEN, professeur à l'Université de Mons.
 8. La déchristianisation : la Révolution française et ses conséquences, régression de la pratique du culte, opposition Flandre-Wallonie par E. WITTE, professeur à la V.U.B.
 9. La Franc-maçonnerie et les associations laïques par J. BARTIER, professeur à l'U.L.B.
 10. L'U.L.B. et l'enseignement libre non catholique par A. UYTTEBROUCK, professeur à l'U.L.B.

11. La laïcité en France par D. LIGOU, professeur à l'Université de Dijon.

III. LE PLURALISME

12. Partis politiques : les clivages confessionnels en voie de disparition, par H. HASQUIN, professeur à l'U.L.B.

13. L'affirmation de la laïcité : la Pensée et les Hommes, le C.A.L., les diverses réalisations : aide aux détenus, etc., les objectifs : l'école pluraliste, contraception et avortement, etc. par le C.A.L.

CONCLUSIONS

14. Morale antique et morale chrétienne par R. JOLY, professeur à l'Université de Mons.

15. Le Droit naturel : évolution d'un concept par P. FORIERS, Recteur de l'U.L.B.

16. Spécificité de la morale laïque? par H. JANNE, ancien Recteur de l'U.L.B.

A l'enseigne du droit social belge

Sous la direction de Pierre Van der Vorst

SOMMAIRE

	L'idée du droit social <i>par Guy Spitaels</i>	5
	*	
Titre I	Clefs du droit social belge <i>par Pierre Van der Vorst</i>	11
Titre II	Les principes généraux du droit social ou l'ordre cohérent <i>par Michel Magrez</i>	86
Titre III	Le rôle des conventions collectives ou l'élaboration parallèle <i>par Georgette Magrez-Song</i>	101
Titre IV	L'avenir de la sécurité sociale <i>par Joseph Gillain</i>	129
Titre V	L'avenir du droit du travail <i>par Marcel Taquet et Claude Wantiez</i>	176
Titre VI	L'expérience des amendes administratives et les aspects fondamentaux du droit pénal social <i>par Philippe Gosseries</i>	185
Titre VII	Les juridictions du travail <i>par Urbain Deprez</i>	230
Titre VIII	Les facteurs d'extranéité. Le rôle du droit et de la juris- prudence communautaires <i>par Eliane Vogel-Polsky</i>	283
Titre IX	Le droit social et les statistiques <i>par Albert Delpérée</i>	312
Titre X	Essai de bibliographie raisonnée du droit social belge <i>par Monique Sojcher-Rousselle et Guy Desolre</i>	328
	*	
	L'image du droit social belge <i>par Gérard Lyon-Caen</i>	361

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisées à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.