

ERREVR.

SÉMINAIRE TRANSVERSAL 2023 - ÉCOLE DOCTORALE 472



ACTES DU
SÉMINAIRE
TRANSVERSAL

L'ERREUR

f X in @ ▶

www.ephe.psl.eu



École Pratique
des Hautes Études

PSL 

remerciements

Nous tenons à témoigner notre gratitude envers l'École Doctorale et son directeur, Christophe Grellard, sans qui cette journée transversale n'aurait pas pu voir le jour. Nous remercions également Séverine Mathieu, responsable de la mention « Religions et systèmes de pensée », Cécile Reynaud, responsable de la mention « Histoire, textes, documents » et Andràs Paldi, responsable de la mention « Systèmes intégrés, environnement et biodiversité » pour leurs conseils avisés et leur aide.

Merci également à Liset Diaz Martinez et Jérôme Billaud pour leur aide logistique, leurs conseils, mais aussi de nous avoir accompagnés dans l'organisation et la réalisation de cet évènement. Les membres du comité d'organisation de la session précédente nous ont aussi été d'une aide précieuse lors de l'organisation de cette journée.

Nous remercions chaleureusement M. Jean-Michel Verdier, Président de l'EPHE-PSL, de nous avoir fait l'honneur de sa présence durant cette journée doctorale.

Enfin, le comité d'organisation tient à montrer sa reconnaissance envers les doctorants ayant répondu à notre appel à communication, ainsi que l'audience pour leur attention et leur participation active lors des temps d'échanges ce jour-là.

Le comité d'organisation





ACTE DE SÉMINAIRE TRANSVERSAL

Séminaire transversal 2023 -
École doctorale 472
ISSN 2823-8516

Mise en page

Marion Gandois

Crédit photo couverture

« Erreur », Cesare Ripa, *Iconologie*,
1593, éd. de 1636 [trad. par Jean
Baudoin ; ill. de Jacques de Bie], p.
74. Identifiant BNF : [https://gallica.
bnf.fr/ark:/12148/bpt6k130641h/
f106.item](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k130641h/f106.item)

**École Pratique
des Hautes Études**

4 rue Ferrus 75014 Paris
www.ephe.psl.eu

Le comité d'organisation de la Journée Transversale des doctorants 2023 se compose de : Laura AGNEL, Asel AKBANOVA, Rabie Abdelhak BOUM-SIED, Louise CHABANEL, Stéphanie DEPROUW-AUGUSTIN, Maël DEUFFIC, Apolline GAY, Nour GHARBI, Manon GIBOT, Myriam MARSOT, Aysu SABAN, Andy SERIN, Alexis SZUSTER.

Remerciements	3
Préface par Christophe Grellard, directeur de l'ED 472	6
Introduction par Manon Gibot, pour le comité de rédaction	9
Partie 1 - Les causes de l'erreur	13
<i>Imperium</i> : erreur de définition, errance existentielle, dans les Lettres 94 et 113 à <i>Lucilius</i> de Sénèque <i>Manon Gibot (RSP)</i>	14
Les sources turciques/turks des XI ^e -XIV ^e siècles écrites en oghouz(e)-turkmène : Erreur, ignorance ou omission volontaire ? <i>Olga Khallieva Boiché (HTD)</i>	25
Erreurs et amendements dans la diplomatie : étude sur l'évolution des relations diplomatiques entre le Directoire et le Saint-Siège (1796-1797) <i>Martin Muñoz Ledo (HTD)</i>	41
Le rituel des <i>namahage</i> à travers le regard de Sugae Masumi (1754-1828) : errances et constitution de l'ethnographie au Japon <i>Laura Agnel (RSP)</i>	52
Partie 2 - Erreur morale, religieuse, éthique	62
Yoshida Kanetomo et la neutralisation de l'erreur dans le Japon médiéval <i>Marina Pandolfino (RSP)</i>	63
L'erreur dans la rhétorique missionnaire : le catholicisme intransigeant au Japon dans les écrits de deux prêtres (1893-1907) <i>Etienne Marq (RSP)</i>	71
Le droit à l'erreur dans l' <i>Addition aux Pensées diverses sur les comètes</i> de Pierre Bayle : à propos d'un argument pour la tolérance <i>Andy Serin (RSP)</i>	79
Où est l'erreur ? Une lecture foucauldienne du <i>Cogito</i> cartésien ou comment fonder la philosophie dans une expérience méditative <i>Baptiste Milani (RSP)</i>	91
Partie 3 - Esprit critique face aux données de la recherche	101
L'erreur dans l'interprétation musicale : le cas du <i>Clavier bien tempéré</i> de Jean-Sébastien Bach <i>Asel Akbanova (HTD)</i>	102
La place de « l'erreur » dans l'interprétation des tombes grecques : les cas de la <i>Tomb of a Rich Athenian Lady</i> et de la <i>Boots Grave</i> à Athènes <i>Valentine Benoliel (RSP)</i>	108
Quand les sources conduisent à une erreur sur la personne : le rôle oublié de Jean Forretier dans les origines de la manufacture de la Savonnerie <i>Valérie Font (HTD)</i>	119
Milieu périnatal et développement du nourrisson : continuum ou rupture. Cherchez l'erreur <i>Lolita N'Sonde (SIEB)</i>	126
Retour sur le déroulement de la journée du 17 avril 2023	137

sommaire

préface

Il est peu d'acteurs du monde académique qui, interrogés, nieraient l'importance de l'interdisciplinarité dans les pratiques scientifiques. Pourtant, chacun conviendra que la mise en œuvre réelle d'un tel objectif est difficile, pour ce qu'il suppose de conversion intellectuelle, de transformation de ses habitudes, de capacité à écouter ses collègues. C'est pour cette raison, finalement, que l'interdisciplinarité est, dans les faits, assez rarement pratiquée. Comme toute chose une telle démarche doit s'apprendre, progressivement et par la pratique. L'interdisciplinarité est inscrite dans l'histoire même de l'École Pratique des Hautes Études (université Paris Sciences et Lettres), et fait partie intégrante de son identité. Mais au sein de l'EPHE-PSL, il est un lieu où plus encore se manifeste le souci d'une telle démarche, c'est l'École doctorale 472 qui rassemble tous les doctorants de l'EPHE-PSL (et une partie de ceux de l'ENC-PSL), doctorants qui viennent d'horizons intellectuels extrêmement divers, de l'écologie à la cancérologie en passant par l'anthropologie, l'histoire de l'art ou la linguistique. Cette diversité est une richesse, et pour la faire fructifier, l'ED 472 organise chaque année une Journée transversale.

Le principe de ces journées consiste à rassembler, autour d'un thème fédérateur, de jeunes chercheurs venus d'horizons disciplinaires différents, afin de faire émerger des perspectives de dialogue, de coopération, et d'enrichissement mutuel. Ces journées sont organisées par les doctorants et pour les doctorants, avec le soutien de toute l'équipe de l'ED, et leur permettent d'apprendre à mettre en place une journée d'études tant sur le plan scientifique que sur le plan logistique. C'est l'occasion pour eux de s'initier à l'organisation de la recherche. C'est l'occasion, aussi, pour eux, de créer du lien, de se retrouver autour d'un projet commun, et de trouver leur place comme membres de la communauté scientifique de l'EPHE-PSL.

La Journée transversale est donc un événement structurant pour notre École doctorale, mais aussi pour l'EPHE-PSL, dans la mesure où elle exemplifie notre volonté de promouvoir l'interdisciplinarité et la collaboration entre les trois sections de notre École. Elle procède de la conviction, qui anime plusieurs d'entre nous, que nous avons tout à gagner à confronter nos objets et nos

méthodes par-delà les cloisonnements disciplinaires. C'est ce qui a toujours fait l'originalité et la force de l'EPHE-PSL, et c'est ce que s'efforce de promouvoir l'École doctorale qui est l'un des lieux, trop rares peut-être, où se retrouvent les sections Sciences de la Vie et de la Terre, Sciences Historiques et Philologiques et Sciences religieuses. Les ED sont des écosystèmes fragiles mais nécessaires au succès des doctorants, et il faut s'efforcer de les préserver autant que possible, de leur donner les moyens d'agir et de réaliser leurs missions au service de la recherche et de la formation doctorale. La pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité sont au cœur de tous les discours de politique scientifique à quelque échelon que ce soit. Pour éviter de se payer de mots, il faut pouvoir apprendre la pratique de cette interdisciplinarité. La structure actuelle de l'ED, avec ses trois mentions, en fait précisément l'un des lieux où cet apprentissage peut avoir lieu, dès le début de l'initiation à la recherche. Ce sont les doctorants de cette ED qui, par la qualité de leurs travaux, portent témoignage de son utilité et de ses succès.

Le choix du thème est fondamental pour faire émerger le dialogue entre les disciplines et permettre la confrontation des méthodes. Il est certain que le thème retenu en 2023, « L'erreur », est tout à fait judicieux car il incite à l'enquête. Personne, et un scientifique moins qu'un autre, ne souhaite faire d'erreur. Et pourtant, tout le monde en fait. Les scientifiques eux-mêmes, qui s'efforcent de mettre en œuvre des procédures permettant de limiter les risques d'erreur, en font encore. Si l'on adoptait le point de vue d'un théologien scolastique, on dirait que l'erreur est liée par essence à la nature post-lapsaire de l'homme. Cette vision essentialiste de l'erreur, qui a l'avantage de nous rassurer en rattachant nos erreurs à une faute originelle (le passage de l'erreur à la faute est d'ailleurs signifiant), ne fait finalement que réifier un état de fait : malgré tous nos efforts, nous nous trompons. Mais est-ce vraiment un problème ? Il y a bien des façons d'interpréter le mot fameux d'Oscar Wilde, « expérience, nom dont les hommes baptisent leurs erreurs ». De fait, on apprend de ses erreurs, on peut faire de l'erreur un principe herméneutique, ou une méthode scientifique. C'est le sens même du faillibilisme de Karl Popper, que d'intégrer la possibilité de l'erreur à la définition même de la science sous la forme de la falsification des théories, critère de démarcation entre la science et l'idéologie : la science intègre dans sa démarche la possibilité de l'erreur, et la nécessaire transformation qu'elle induit. Comme le montrent bien les études de la troisième partie, l'erreur est l'un des moteurs de la formation de l'esprit critique. De fait, qu'il y ait des erreurs fécondes, ou plutôt un usage fécond de l'erreur, les études rassemblées dans la première partie de ce volume le soulignent avec force. Il est pourtant un domaine où l'erreur semble tout à fait intolérable, c'est la religion, et plus généralement dans toutes les formes de code moral (dont la religion n'est qu'un cas particulier), domaines qui font l'objet des études de la deuxième partie. Que l'on soit sous le régime de l'orthopraxie où une erreur de manipulation dans le rituel le rend inefficace et perturbe la relation entre les hommes et les dieux, ou dans celui de l'orthodoxie, où la déviance par rapport à une norme

de vérité remet en cause la possibilité du salut de l'âme, on touche ici au cœur du problème de l'erreur : le problème du décalage entre les aspirations humaines à l'au-delà (à une forme de perfection, en quelque sorte), et les conséquences de l'échec d'une telle aspiration. On pourrait faire l'hypothèse, en effet, que les modes d'appréhension de l'erreur religieuse constituent un marqueur efficace de la rupture qu'induit la Modernité occidentale (dont la globalisation amplifie les effets hégémoniques, qu'on le veuille ou non). On passe en effet du rapport à l'erreur sous la forme du seul jugement de valeur (l'erreur est exclue comme hérésie, ou intégrée à la marge comme superstition, ou survivance inutile) à une tentative de compréhension et de rationalisation ou de naturalisation de l'erreur, qui accompagne à la fois le développement des sciences religieuses et de l'ethnographie, et la réflexion politique sur l'intégration du religieux dans un système juridique nouveau, où le droit est celui de l'individu (les droits subjectifs) et non pas celui des *res sacrae* (droits objectifs). Même dans des sociétés sécularisées, la religion apparaît comme un principe herméneutique fondamental.

Cet ensemble d'études stimulantes et originales rend compte du talent de ces jeunes chercheurs qui font la force de notre École doctorale et de l'EPHE-PSL.

Christophe Grellard

Directeur de l'ED 472

The background features a complex geometric design with overlapping triangles and polygons in various shades of red and black. A prominent white outline forms a large, irregular shape that frames the central text. The word "Introduction" is written in a clean, white, sans-serif font, centered within the white-outlined area.

Introduction

Les contributions réunies dans ce volume sont issues de la journée transversale des doctorantes et doctorants de l'École Pratique des Hautes Études, qui s'est déroulée le 17 avril 2023 à Paris. Le thème retenu par le comité de rédaction fut celui de « l'Erreur », tant il permettait une réflexion sur l'erreur en tant qu'objet d'étude, que sur la pratique de la recherche scientifique.

Nous souhaitons ouvrir une réflexion sur l'ambivalence de l'erreur. Car si cette dernière est d'emblée connotée de manière négative, comme en témoigne son étymologie latine *error*, dérivée du verbe *errare* qui signifie errer, vagabonder, elle est aussi un fait inévitable et fondamental. L'une des questions qui a retenu notre attention était celle de comprendre pourquoi l'erreur, une fois commise, est immédiatement corrigée, au profit d'une vérité – geste qui assimile l'erreur au faux, au mensonge, et à la négation. Qu'elle soit définie comme un écart ou comme une déviation par rapport à une trajectoire idéale, à une vérité considérée comme absolue ou une norme, l'erreur – qu'elle soit de jugement, d'action, ou de méthode – semblait toujours entrer en contradiction avec ce qui présente une forme de garantie et d'assurance.

Partant de cette définition, nous nous sommes demandés s'il n'y avait pas une erreur dans la définition même de l'erreur : si on dit « apprendre de ses erreurs », n'est-ce pas que celles-ci permettent, d'un point de vue positif, l'apprentissage et offrent une opportunité d'amélioration ? Et par ailleurs, si tout système, qu'il soit biologique ou artificiel, comporte des risques d'erreurs, et si l'historiographie offre bien des exemples en ce sens, ne faut-il pas penser que l'erreur est inévitable, parce qu'elle est utile ? Nous pourrions même aller jusqu'à dire avec Kant que l'erreur n'est que *partielle*, et comporte « une part de vérité »¹. L'écart engendré par l'erreur ne serait plus tant une faute, vis-à-vis d'un système de pensée défini comme véridique ou permettant d'accéder à la vérité, mais une autre manière de se positionner, non moins véridique et légitime, comme le sous-entend l'expression « le droit à l'erreur ».

En admettant que l'erreur soit féconde, nous ouvririons par ailleurs une réflexion sur celui qui commet l'erreur et sur ses raisons. Tombons-nous dans l'erreur parce que nous désirons tout savoir et tout connaître, sans pouvoir embrasser toute la réalité et sans avoir toutes les connaissances requises ? Mais n'y a-t-il pas des situations où il est bon, voire vital, de privilégier l'erreur au désir de vérité ? Pour Nietzsche par exemple, « l'intellect n'a, durant d'immenses périodes, produit que des erreurs », dont la grande majorité se « révélèrent utiles et propices à la conservation de l'espèce »². Utiles, les erreurs le sont parce qu'elles permettraient de vivre et de s'acclimater à un monde, dont la vérité serait mortelle, à l'image de Gregers Werle, personnage du *Canard sauvage* d'Ibsen, qui meurt d'avoir connu la vérité.

1. KANT, *Logique.*, Introduction, VII ; AK IX, 53-57.

2. NIETZSCHE, *Gai savoir*, § 110, trad. Patrick Wolting, Paris, Flammarion, 2007, p. 163.

Dès lors, les trois mentions de l'École Pratique des Hautes Études (« Histoire, textes, documents », « Religions et systèmes de pensée », « Systèmes intégrés, environnement et biodiversité »), dans leur riche diversité, ont pris au sérieux cette définition première de l'erreur pour la battre en brèche, et ont proposé des contributions enrichissantes, avec l'ambition de réfléchir sur les évolutions du terme et sur son acceptation. Elles ont également tâché d'analyser les erreurs commises par nos pairs, avec la volonté de comprendre les erreurs que nous pouvons et devons commettre en tant que jeunes chercheurs. Car si le chercheur lui-même, dans sa démarche, risque toujours de se tromper lorsqu'il fait face à un texte à interpréter ou à traduire, un passé ou une trajectoire à reconstituer, une expérience à mener, cela implique qu'il faille adopter une méthode soucieuse d'observer tous les aspects de la réalité. Si « bien des erreurs sont nées des vérités dont on abuse »³, comme le souligne Voltaire, c'est qu'il est important de faire aveu d'humilité lorsqu'on s'engage dans le travail de recherche.

Face à l'importance de faire l'histoire de l'erreur, la première section de la journée transversale fut consacrée aux causes de l'erreur. L'erreur est-elle le résultat d'une ignorance ? Ce qui impliquerait que celui qui la commet se trompe involontairement, par défaut de connaissance, et partant, il n'y aurait pas d'erreur qu'on ne saurait résoudre. Ou bien l'erreur a-t-elle pour source la volonté ? Ce qui signifierait que l'erreur aurait pu être évitée, mais qu'elle a été commise de plein gré. La cause n'étant pas unique, nous avons ainsi pu voir qu'elle peut être provoquée par une définition ou un concept erroné, à l'image de l'*imperium* qui a fait l'objet de la conférence d'ouverture par Manon Gibot. Dans la même lignée, Laura Agnel a montré comment le rituel des Namahage fut mésinterprété par Sugae Musami, non pas volontairement, mais par défaut de connaissances. Au contraire, dans le cas des sources turciques écrites en oghouz(e)-turkkmène, présentées par Olga Boiche, l'erreur fut le fruit d'une omission volontaire par ceux qui, à une époque, préféraient taire certaines sources. Une question d'ordre épistémologique fut également soulevée : comment l'erreur a-t-elle été définie dans les différentes cultures, contextes historiques et systèmes de croyances ? Autrement dit, comment l'erreur a-t-elle été appréhendée, comprise, pardonnée, ou à l'inverse, punie, écartée et repoussée ? Les doctorantes et doctorants de la mention « Religions et Systèmes de pensées » se sont particulièrement saisis de cette question dans la deuxième session de la journée. Les conférences de Marina Pandolfino et d'Étienne Marq ont proposé une réflexion dans les contextes, respectivement, du Japon médiéval et de la Renaissance, là où Andy Serin et Baptiste Milani ont ancré leur réflexion dans le contexte européen. Bien qu'éloignés géographiquement et temporellement, les propos d'Étienne Marq et d'Andy Serin se répondaient parfaitement et partageaient des enjeux quant à la définition de l'erreur dans le contexte religieux et sur la tolérance.

La troisième session de la journée interrogea la manière dont l'erreur s'inscrit dans la pratique de la recherche. Les sources scientifiques, qu'il s'agisse de textes, d'archives, d'entretiens, d'expérimentations, ou encore de données de terrain, sont en effet toujours susceptibles d'être interprétées de manière abusive, non pas parce que le scientifique ne fait pas preuve de rigueur dans sa méthode de travail, mais parce que les sources elles-mêmes peuvent être biaisés. Ainsi, certaines figures historiques, pourtant importantes, ont

3. VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Tome IV, Paris, Th. Desoer, 1817, p. 112.

pu être effacées des documents officiels, comme l'a démontré Valérie Font avec l'exemple de Jean Forrestier, qui fut à l'origine de la naissance de la manufacture de la Savonnerie. L'erreur peut également être commise parce que nos habitudes culturelles biaisent le regard que nous portons sur nos sources, en projetant de manière anachronique des croyances qui sont les nôtres. Valentine Benoliel, à partir des tombes *Tomb of a Rich Athenian Lady* et *Boots Grave* basées à Athènes, a ainsi montré comment les objets trouvés ont, par leurs connotations genrées, induit en erreur sur l'identité des personnes enterrées. Mais là où la question de l'erreur devient épineuse est lorsque le chercheur ne dispose d'aucune information pouvant l'aider dans sa recherche. Dans le cas du *Clavier bien tempéré* de Johann Sebastian Bach, aucune information n'est donnée sur l'instrument à utiliser, et sur le tempo à adopter. Comment juger alors de l'interprétation musicale contemporaine ? Telle fut l'objet de l'intervention d'Asel Akbanova. Pour clore la journée, la question de la prévention et de l'anticipation de l'erreur fut posée par Lolita N'Sondé – seule mention SIEB – à propos du milieu périnatal : pourquoi pensons-nous qu'il y a un *continuum*, et non une rupture entre le milieu périnatal et le développement d'un nourrisson ? Et comment éviter d'inclure des erreurs dans les données scientifiques ?

Toutes les questions soulevées et traitées par les conférences de cette journée ont permis – nous l'espérons – de souligner la positivité de l'erreur, laquelle n'est pas tant le contraire irréconciliable de la vérité, que son allié. L'humain compose avec l'erreur, et travaille avec elle, dans un jeu subtil entre exactitude et écart, rectitude et errement, qui lui permet de couvrir tous les aspects d'une réalité complexe, qui n'en est pas moins cohérente.

Manon GIBOT, pour le comité de rédaction

Partie 1 - Cause de l'erreur

IMPERIUM : ERREUR DE DÉFINITION, ERRANCE EXISTENTIELLE, DANS LES LETTRES 94 ET 113 À LUCILIUS DE SÉNÈQUE

Dans ses lettres 94 et 113 à Lucilius, Sénèque illustre de manière saillante une erreur que nous nommerons ici *existentielle*, dans la mesure où cette erreur ne porte plus seulement sur un objet extérieur à nous, mais s'inscrit en nous, et dit quelque chose de ce que nous sommes. Ouvrant une dimension ontologique nouvelle, l'*erreur existentielle* désigne en ce sens un processus d'intériorisation : à force de répétitions, l'erreur s'enracine dans le cœur de l'être, jusqu'à annihiler tout secours et tout retour possible en arrière¹.

À travers un détour par l'Histoire romaine, Sénèque défend la thèse selon laquelle une énième définition erronée de l'*imperium* constitue une erreur existentielle, car elle engendre un écart et une errance en soi, qu'il n'est plus possible de corriger à l'aide de la philosophie. Le portrait des quatre grandes figures militaires romaines, que sont Alexandre, Pompée, César et Marius, permet alors à Sénèque de redéfinir les notions de force et de faiblesse, de victoire et de défaite, et de proposer une version philosophique et païenne du péché originel : l'or, l'argent, et le fer servent d'épreuve morale à l'homme. La question qu'il souhaite résoudre est celle de savoir pourquoi ces héros en raison de leurs victoires récurrentes, ont été vaincus : quelle faiblesse, en effet, s'est immiscée dans leur force, la rendant inopérante ? La réponse réside dans la mauvaise définition de l'*imperium* : ni commandement militaire, ni domination ou souveraineté à l'extérieur de soi, le véritable *imperium* est intérieur à soi. En mettant toute leur force au service des guerres extérieures, Alexandre, Pompée, César et Marius se sont détournés d'eux-mêmes, et partant ils n'ont pas vu que l'adversaire à vaincre se tenait à l'intérieur. Dès lors, les batailles menées et remportées, parce qu'elles ne laissent ni place, ni temps à une connaissance intime de soi, ont causé leur ultime défaite. L'intériorité ainsi occultée ne peut que se fracturer.

1. En ce sens, Sénèque ne détruit nullement la morale, mais estime que celle-ci est inefficace contre une ultime erreur, devenue une seconde nature pour l'homme qui la commet. Nous remercions Christophe GRELLARD pour sa question lors de la journée transversale, qui nous a permis d'approfondir ce point.

Manon Gibot

Après un master d'Histoire de la philosophie et métaphysique à l'Université Paris-Sorbonne (Paris-IV), dont une année d'échange avec l'Université de Montréal au cours de laquelle elle intègre le comité de rédaction du journal philosophique *Ithaque*, Manon Gibot obtient en 2022 une bourse doctorale à l'EPHE-PSL (ED 472) et intègre le Laboratoire d'études sur les monothéismes. Sa thèse est dirigée par Olivier Boulnois et Andrei Timotin (EPHE-PSL), et s'intitule « Un Cœur en guerre : structure agonistique de l'intériorité ». Ses travaux portent sur les formes de l'intériorité à la fin de l'Antiquité païenne et chrétienne, et plus spécifiquement sur les descriptions guerrières du cœur humain.

C'est afin d'éviter cela qu'il importe de se défaire de la définition populaire de l'*imperium* pour n'en conserver que la plus intime : le véritable commandement, c'est-à-dire la seule autorité à exercer, est celle tout entière dirigée *contre*, mais *aussi*, avec soi. Mais pourquoi est-il nécessaire de vaincre en priorité l'ennemi qui est au cœur de notre intériorité avant de livrer bataille à l'ennemi lointain ? La guerre extérieure est-elle exclusive et nécessite-t-elle le sacrifice de la guerre intérieure ?

Nous retracerons dans cet article, à partir du commentaire des lettres 94² et 113³, la bataille que livre Sénèque contre l'erreur définitionnelle populaire du terme *imperium* – erreur qui entraîne une glorification excessive des figures militaires au mépris de la lutte intérieure.

Une version philosophique du péché originel

S'ouvrant sur l'exposé d'une controverse avec la philosophie d'Ariston au sujet de l'utilité des préceptes pour délivrer les hommes des vices, la lettre 94 de Sénèque, peu analysée à ce jour, souligne l'importance du cœur (*pectus*) dans le processus de compréhension de l'*imperium*⁴. La question est notamment de savoir si pour soigner ce cœur, il est plus efficace d'enseigner des préceptes, ou de formuler une définition dogmatique du souverain bien pour Ariston la définition du souverain bien

2. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Livres XIV – XVIII, Tome IV, texte établi par F. PRÉCHAC, traduit par H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, Col. Texte et trad., 2021. Sauf indication contraire, nous traduisons nous-mêmes les passages cités.

3. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Livres XIX et XX, Tome V, texte établi par F. PRÉCHAC, traduit par H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

4. Nous ne rejoignons pas ici Paul VEYNE pour qui l'Antiquité classique ne cherche pas à scruter « les reins et les cœurs », dans : *Sénèque. Une introduction*, Lonrai, Texto, 2019, p. 160.

doit suffire à motiver l'action droite ; pour Sénèque, au contraire, il est nécessaire de compléter cette dernière par des préceptes, c'est-à-dire de brèves formules faciles à retenir, ainsi que par un gardien⁵ capable d'enseigner l'éventail des possibilités comprises sous la définition. Nous passons ainsi d'une éthique du souverain bien à une éthique de la règle et du devoir : pour parvenir à adapter sa conduite à chaque situation particulière, l'homme doit être doublement accompagné. Cette méthode de « direction spirituelle », comme l'a très justement nommée Ilsetraut Hadot⁶, prend en compte la diversité des esprits et la présence de passions en eux, qui peuvent entraver la compréhension de la définition du souverain bien et empêcher la bonne conduite⁷. La séparation de la contemplation et de l'action n'est dès lors plus opérante, puisque les deux doivent se compléter.

Nous pouvons néanmoins nous demander ce qui fait défaut à l'enseignement théorique pour qu'il ne suffise pas à exhorter l'homme à agir correctement, notamment lorsque des conséquences désastreuses sont manifestes. Pour Sénèque, la réponse est simple : l'homme est perverti, et encerclé par le mal – par l'inférieur et le pire, comme l'indique le terme *deterioria*⁸.

Mais l'omniprésence du mal ne signifie pas que les vices soient innés en l'homme (*vitia nasci*) ; ces derniers, au contraire, ne sont ingérés (*ingesta*) qu'au cours de l'existence. Comme l'écrit Sénèque : « la nature ne nous associe nullement de prime

5. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 31, op. cit., 94, 51-52, p. 81.

6. ILSETRAUT HADOT, *Seneca: und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, W. de Gruyter, Coll. Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1969.

7. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 31, op. cit., p. 75.

8. *Ibid.*, 94, 55, p. 82.

abondance au vice (*nulli nos vitio natura conciliat*). Les hommes naissent intègres et libres (*integros ac liberos genuit*) »⁹. L'adjectif *integer* confirme cette pureté première : rien ne manque d'abord à l'homme, car il est entier. C'est en vivant que le vice s'ajoute à lui, et finit par s'intérioriser, comme le souligne le verbe *ingere*. Pour le dire autrement, l'homme accueille à l'intérieur de lui ce vice qui lui est d'abord étranger, et finit par le faire sien dans un processus d'assimilation semblable à la digestion. En soutenant que l'homme est bon par nature, mais perverti par la suite, Sénèque développe une version philosophique et païenne du péché originel, qui trouve son illustration dans l'exemple militaire de l'or et du fer (*aurum argentumque*)¹⁰.

Si l'or et le fer peuvent renvoyer aux métaux qui servent à la fabrication de richesses (objets précieux, bijoux, etc.) et engendrent par-là convoitise et jalousie, nous postulons qu'ils désignent explicitement ici les armes fabriquées à partir de l'or et du fer. Car l'enjeu, pour Sénèque, est de dénoncer la gravité des multiples guerres extérieures pour l'intériorité, comme le souligne l'insistance sur les quatre portraits d'Alexandre, Pompée, César et Marius, et sur l'absence de paix¹¹. En effet, puisque l'or, l'argent et le fer servent notamment à fabriquer des armes (épées, boucliers, armures), qui ont vocation à servir contre d'autres hommes, ils sont en puissance des engins de destruction, et leur essence

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, 94, 57.

11. Ces notions d'or et de fer peuvent être des références explicites aux *Les travaux et les jours d'Hésiode*. Voir à ce propos : JEAN-PIERRE VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structure », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 157, n°1, 1960, p. 21 – 54. Nous pouvons y voir également une référence à Platon et à la description par l'étranger de la marionnette-homme, et à ses fameux fils d'or et de fer qui meuvent la marionnette, dans les *Lois*, I, 644c-445a.

est le contraire de la paix¹².

La démonstration de Sénèque est éloquente. La nature, selon lui, a enfoui sous nos pieds ce qui devait demeurer caché et écrasé – les verbes mobilisés sont *premere* et *calcare* qui signifient respectivement enfoncer et piétiner –, afin de dissimuler aux yeux des hommes tout ce qui est susceptible « d'exciter notre avarice (*quo avaritiam nostram irritaret*) »¹³. Il faut noter que si l'avarice désigne bien l'attachement et l'accumulation excessive de richesses, ce qui est visé ici est la structure de la guerre, qui rend possible cette accumulation en autorisant le vainqueur à s'emparer des richesses du vaincu.

Cette explication justifie l'organisation du monde d'un point de vue téléologique et axiologique, en opposant ce qui est placé sous terre et qu'il est important de tenir secret, à ce qui se tient au-dessus de nos têtes et doit attirer notre attention (le ciel, les cycles des astres, etc.). Le même raisonnement vaut pour le corps humain : ce qui est sous nos pieds nous tire vers le bas, alors que ce qui est au-dessus de nos têtes nous élève. C'est pourquoi, la nature « a dérobé à notre regard » « l'or, l'argent et le fer, qui rendent impossible la paix (*aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum*) »¹⁴. L'adage aristotélicien, repris par les stoïciens, selon lequel la nature ne fait rien en vain, s'illustre ainsi parfaitement. En amenant à la lumière (*in lucem*) ce qui aurait dû rester sous terre et hors de portée, l'homme, parce qu'il est libre, a extrait les métaux qui causeront son entrée en guerre ; provoquant par-là des épreuves et des

12. ANNE LEHOËRFF, *Par les armes. Le jour où l'homme invita la guerre*, Paris, Belin, Coll. Histoire, 2018, p. 10 : L'épée est « le premier objet créé pour un usage dépourvu d'ambiguïté : blesser, tuer ».

13. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 56, p. 82.

14. *Ibid.*, 94, 57, p. 82-83.

dangers (*periculorum*) qui n'étaient pas prévus de prime abord par la fortune.

Cependant n'est-il pas paradoxal de penser que cette même nature, qui a créé l'homme exempt de tout vice, a dissimulé l'or et le fer sous ses pieds, permettant à ce dernier de les déterrer ? Comme dans le péché originel chrétien, cette version païenne du péché originel pose problème : pourquoi la nature a-t-elle créé quelque chose qui n'avait pas vocation à servir, mais qui une fois exhumé jetterait l'homme dans une guerre sans merci contre ses semblables ? Pourquoi Dieu, comme le rapporte la *Genèse*, a-t-il créé l'arbre de la connaissance, si ses fruits ne devaient être mangés qu'au risque de précipiter l'homme dans l'errance¹⁵ ? Dans les deux cas, une tentation est laissée ouverte et les conséquences s'avèrent désastreuses. L'or et le fer, exhumés de la terre et transformés en armes, ne peuvent que salir le cœur de l'homme en laissant l'ambition et l'avarice s'y engouffrer, comme cela sera le cas dans le récit chrétien. Nous comprenons ainsi pourquoi Sénèque ne ménage pas sa critique : ces métaux sont dits enveloppés de boue et d'ordure (*caeno*), indignes, sales, repoussants (*foedius*). Et lorsqu'ils sont travaillés par l'homme, ils imprègnent ses doigts d'une véritable souillure (*inquinant*), soulignant la réelle transformation physique et morale qu'ils causent sur lui¹⁶.

De l'explication de la naissance des armes, Sénèque en vient à la violence qu'elles causent lors des batailles. De prime abord, ce sombre tableau est ambigu : ceux qui combattent sont décrits comme possédant une puissance hors d'atteinte. Tout se passe comme si ces combattants

15. A.T: *Genèse*, 2, 16-17. Sur cette question, voir notamment : AUGUSTIN, *Commentaire de la genèse au sens littéral*, livre XI, IV, 6 ; XI, VI, 8.

16. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 58-59, op.cit., p. 83.

qui « infligent le feu aux villes (*ignem inferant urbis*) », qui « poussent devant eux des armées (*qui ante se agant agmina*) », et « menacent fortement l'ennemi en fuite (*et tergis hostium et graves instent*) »¹⁷ n'avaient rien à redouter. Or, il s'agit de la conception populaire que Sénèque veut dépasser et contre laquelle il met en garde Lucilius : tous ces hommes que l'on loue comme invincibles en raison de leurs exploits militaires sont en réalité sous le joug d'un ennemi plus puissant encore : l'ambition et la cruauté (*ambitioni et crudelitaque*). La reprise du verbe *resistere* dans la phrase souligne ce point : personne ne leur a résisté (*restitit*), mais eux que l'on croyait si fort « n'ont pas résisté à l'ambition et à la cruauté (*sed nec ispisi ambitioni crudelitatuque restiterant*) »¹⁸. Dès lors, celui qui se veut maître d'autrui, voire du monde, n'est pas maître de soi, et demeure pour lui-même un ennemi à vaincre, rattrapé par sa propre intériorité. Mais plus encore, il est coupable de perpétuer le « péché » originel.

L'Histoire au service de l'intériorité

C'est afin d'illustrer cette thèse que Sénèque dresse le portrait de quatre grandes figures militaires romaines : Alexandre, Pompée, César et Marius. Cette référence à l'Histoire romaine, loin d'être un détour par le passé, témoigne de l'importance du retour à soi en mettant au cœur de l'argumentation le réel. L'Histoire, en effet, parle de l'existence humaine, de vies passées, et met l'accent sur le combat ici-bas¹⁹. La retracer c'est donc permettre d'en tirer des leçons : ce qui s'est déjà produit peut se répéter si les mêmes erreurs sont commises. Outil méthodologique

17. *Ibid.*, 94, 61, p. 84.

18. *Ibid.*, p. 84.

19. Nous reprenons cette thèse à Andrei TIMOTIN qui l'a formulée lors d'un cours sur le *De genio Socratis* de Plutarque, en avril 2023, à l'École Pratique des Hautes Études.

par excellence, cette Histoire connue des romains et de Lucilius permet à Sénèque de parfaire sa théorie, en rappelant que même de grands militaires loués pour leur force physique et leurs victoires ont fini par succomber.

Le texte distingue alors deux formes de combats : *les* combats extérieurs d'Alexandre, Pompée, César et Marius, qui les engagent contre d'autres hommes, et qui sont motivés par l'ambition et la gloire d'une part ; et *le* combat authentique et intime, que chaque homme doit mener en lui-même, pour gagner une paix intérieure d'autre part. La dissymétrie entre ces deux combats s'explique notamment par le fait que les combats extérieurs sont infinis – il y aura toujours d'autres hommes à qui s'opposer, d'autres richesses à convoiter – là où le combat intérieur, pour Sénèque, est unique et non reconductible : se vaincre soi-même (si on y parvient), c'est atteindre une paix durable. Plus encore, *le* combat l'emporte toujours sur *les* combats : le négliger revient à ne pas comprendre qu'en fêtant la victoire sur tel ennemi particulier, lors de telle bataille particulière, notre propre guerre nous rattrapera, et se glissera au cœur même de la célébration.

Mais si remporter sa propre guerre permet de ne plus être renversé par son propre soi, pourquoi les hommes ne se libèrent-ils pas de cette première guerre, pour se jeter sans crainte dans un second temps dans *les* guerres ? S'il suffit d'être son propre vainqueur pour vaincre tout le monde, nous comprenons mal qu'une telle erreur se perpétue. L'explication tient à la difficulté d'atteindre cette intériorité : le cœur de l'homme, rendu opaque par cette guerre intérieure qu'il subit, ignore comment calmer la violence de ses passions. Il a beau ressentir ce « champ de guerre » en lui, les guerres extérieures ne lui apprennent rien sur la manière dont il peut être plus

fort que lui-même, tout en étant moins fort²⁰ ; victorieux tout en étant vaincu ; à la fois allié et adversaire. Seule la philosophie s'avère capable de l'accompagner dans le déchiffrement de cette intériorité en conflit, puisqu'elle enseigne la primauté de la guerre intérieure sur l'extérieure, et peut ainsi prétendre guérir les vices qui lui font la guerre. Philosopher, c'est comprendre que les guerres qui opposent les hommes entre eux, pour tenter de se rendre maître de tous les territoires et de tous les peuples, ne sont que des manifestations extérieures et illusives de la guerre intérieure que nous mène l'ambition et la cruauté, et contre laquelle nous sommes vaincus.

Bien que très semblables, les quatre exemples juxtaposés d'Alexandre, Pompée, César et Marius, permettent à Sénèque de déployer le tableau instructif du scandale de la nature humaine lorsqu'elle livre la mauvaise bataille. Dans un article consacré au héros sénéquan²¹, Jean-Christophe Courtil a parfaitement souligné la fonction du tableau chez Sénèque, qui peint brièvement et successivement divers exemples réels, afin de susciter la vocation du lecteur. Or, si dans le cas du héros, ce tableau servait à provoquer l'admiration jusqu'au mimétisme, il nous faut défendre que le tableau de « l'anti-héros » sert, à l'inverse, à provoquer la peur et le dégoût, jusqu'au rejet. Rendu édifiant du fait de l'accumulation, le tableau présenté ici est un avertissement.

20. Ce paradoxe est notamment énoncé par Platon en République, IV, 430e11 – 431b2, lorsque Socrate analyse le « ridicule » des expressions « être plus fort » ou « moins fort que soi ». Or si ridicule il y a, c'est parce que par ces expressions, nous divisons en deux moi distincts une unité qui cependant paraît évidente. Voir notamment : OLIVIER RENAULT, Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues, Paris, Vrin, 2014, p. 148.

21. JEAN-CHRISTOPHE COURTIL, « L'Épreuve de la douleur et la sublime du héros sénéquan », *Cahiers des études anciennes*, LVI, 1, p. 207-224.

Le premier exemple développé par Sénèque est celui d'Alexandre. D'emblée qualifié d'*infelicem*, c'est-à-dire de malheureux, d'infortuné, Alexandre est dit « ravagé (*vastandi*) » par « une fureur étrangère (*furor aliena*) », comme peut l'être un terrain de guerre. S'étant opposé aux Grecs, aux Spartiates, aux Athéniens, c'est toute la terre qu'il a voulu assiéger, sans que jamais sa cruauté (*crudelitas*) ne se fatigue (*lassa*), au point que Sénèque le décrit comme un animal sauvage, c'est-à-dire un homme qui n'en est déjà plus un : « [il est] comme une bête monstrueuse (*immanium ferarum*), qui mord, poussée hors d'elle-même par la faim (*exigit fames*) »²². Le verbe *exigere*, qui signifie expulser ou pousser hors de, atteste cette idée de perte de soi : lorsqu'on se laisse dominer par ses passions, on n'est déjà plus soi-même. Et plus encore, la « faim » d'Alexandre souligne bien toute l'ambiguïté de sa situation : il est désormais soumis à un « besoin naturel » de combat, qui est destiné à revenir continuellement, sauf – et c'est tout le tragique de la situation – dans la mort. C'est pourquoi Alexandre « ne peut plus se tenir immobile (*sed non potest stare*) »²³, mais est constamment poussée hors de lui-même par un besoin insatiable. Ainsi, celui que l'on croyait tout puissant l'est en réalité bien peu.

Avec le deuxième exemple, Sénèque renverse à nouveau les idées reçues : ce n'est ni parce qu'il est courageux, ni parce qu'il possède la raison (ou de bonnes raisons) que Pompée livre ses combats, mais parce qu'il est soumis à « l'amour insensé d'une fausse grandeur (*insanus amor magnitudinis falsae*) »²⁴. Si cette grandeur est fausse, c'est qu'elle est liée à ce qui ne dépend pas de lui (le corps et la force physique), et est soumise à

l'aléatoire²⁵ : celui qui a vaincu aujourd'hui peut être renversé à son tour par quelqu'un de plus fort ou de plus stratège. C'est pourquoi, être vainqueur sur l'extérieur ne dit rien du vainqueur. L'énumération des multiples « exploits » de Pompée, ses expéditions, ses combats, et même ses opérations de défense toujours dictées par les meilleures attentions (pacifier les mers, les libérer des pirates) est donc à bien des égards ironique. Non seulement cette énumération ne nous apprend rien de Pompée, mais ses raisons demeurent un mystère, y compris pour lui. D'où la question de savoir ce qui le *tire* et le *tiraille* – comme l'indique le double sens du verbe *trahere* – au milieu de toutes ces guerres. La réponse est la suivante : Pompée est tirillé par « un désir croissant (*cupido crescendi*) naturellement sans limites »²⁶, et voit son intériorité se scinder.

Vient ensuite l'exemple de César. Dans la lignée des descriptions précédentes, César est dit assiégé par la force de la gloire (*gloria*), et de l'ambition (*ambitio*), ainsi que par le besoin de l'emporter sur tout le reste (*ceteros eminendi*). A nouveau cette mention du besoin renforce l'idée d'une seconde nature, dont il n'est plus possible de se libérer. Et Sénèque mentionne, toujours avec ironie, que si César « ne pouvait supporter d'avoir une seule chose devant lui (*unum ante se ferre non potuit*) »²⁷, il devait en réalité en supporter trois : la gloire, l'ambition, et la volonté (contradictoire) d'être toujours le plus grand. Tout comme Pompée, César commet ce qu'on appellera dans la religion

22. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 62, op. cit., p.84.

23. *Ibid.*, 94, 63.

24. *Ibid.*, 94, 64, p. 85.

25. Nous nous rapportons ici à la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, énoncée notamment par Épictète au début de son *Manuel*.

26. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, op. cit., 94, 65.

27. *Ibid.*

chrétienne un péché d'orgueil²⁸, et que l'on appelait dans la pensée grecque l'*hybris* : se croire au-dessus de tous les hommes, en oubliant que Dieu ou la Nature nous précède. Or ici, l'homme ne se croit pas seulement supérieur à Dieu (qui le dépasse pourtant), mais s'estime plus fort que toutes les passions qui bataillent à l'intérieur de lui - fait d'autant plus condamnable qu'il se rend esclave d'un ennemi indigne de lui, en refusant de le considérer comme dangereux.

Le dernier exemple est celui de Marius. Bien qu'il ait affronté de nombreux périls, Marius a toujours été guidé et dépassé par l'ambition, et partant, a toujours été dans un état de passivité envers lui-même : « Marius exploitait son armée (*Marius exercitus*), l'ambition dirigeait Marius (*Marium ambitio ducebat*) »²⁹. Cette description recoupe celle de Plutarque dans ses *Vies illustres*. A la suite de l'annonce d'une nouvelle guerre, Marius est décrit comme épuisé, angoissé, insomniaque, et se mettant à boire pour oublier sa crainte de perdre une bataille³⁰ :

« Selon certains, son ambition se dévoila entièrement pendant sa maladie : son esprit à la dérive étant pris d'un étrange délire, il croyait mener la guerre contre Mithridate ; il faisait toute sorte de gestes et de mouvements, les mêmes dont il avait l'habitude dans les combats réels, et il accompagnait cette mimique de vociférations et de fréquents cris de guerre. Tant s'était implantés en lui, avec une violence indomptable, l'amour du

28. Comme le définit Augustin, l'orgueil est l'appétit pour une fausse grandeur, c'est-à-dire un renoncement à son principe (Dieu), pour s'ériger soi-même en principe, dans AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIV, 13.

29. *Ibid.*, 94, 66.

30. Pour un portrait différent de Marius, voir notamment : CICÉRON, Œuvres philosophiques. Tusculanes, II, Tome 1 (livre I – II), texte établi par G. FOHLEN, traduit par J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, Coll. Des Universités de France, 1964, p. 94.

commandement et le désir jaloux de diriger cette expédition (45, 10-11)³¹. »

Même à l'agonie, les guerres que Marius a menées continuent de l'attaquer de l'intérieur, démontrant à nouveau que seule la guerre est toujours victorieuse. L'habitude est telle qu'il reproduit sans en avoir conscience les gestes du combat. Par conséquent, comme le souligne à juste titre Carlos Lévy, Marius n'est qu'« un exemple de plus de ces conquérants qui bouleversent le monde, parce que leur propre monde intérieur est bouleversé »³². Il y a donc bien un lien de cause à effet entre la guerre intérieure et les guerres extérieures : celui qui n'est pas capable d'aller au-dedans de soi pour se mener sa propre guerre, sera toujours mu au dehors par un désir de guerre, qui le poussera à batailler en vain contre des ennemis dérisoires.

Au terme de ces quatre portraits³³, Sénèque peut ainsi décrire leur intériorité comme suit : « alors qu'ils [Alexandre, Pompée, César, Marius] ébranlaient tout, ils étaient ébranlés par le tourbillon du désir (*concutiebantur turinum more*), qui les emportaient dans un tourbillon (*qui rapta conuoluunt*) »³⁴. La reprise du verbe *concutere* renforce le jeu de miroir entre les deux guerres, qui se répondent et se nourrissent l'une l'autre. La double occurrence de l'idée de tourbillon, qui

31. PLUTARQUE, *Vies*. Tome VI : Pyrrhos – Marius. Lysandre – Sylla, établi et traduit par R. FLACÉLIÈRE, E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 154.

32. CARLOS LÉVY, « Le philosophie et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrece à Marc Aurèle », F. BESSONE et E. MALASPINA (éd.), *Politica e cultura in Roma Antica*, Bologne, Patron, 2005, p. 74.

33. Toutes ces conclusions s'appliquent très certainement à Néron, dont le nom est évidemment tût ici.

34. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 94, 67, op. cit., p. 85.

évoque un mouvement circulaire qui revient sur l'agent lui-même, confirme le fait que de tels hommes ne se sont pas épargnés eux-mêmes.

C'est pourquoi, il importe de dépasser l'éclat du statut officiel de ces hommes, de les dépouiller de leurs victoires, et partant, de « vider son cœur (*pectus*) »³⁵ de tout faux jugement à leur égard, pour ne pas tomber à notre tour dans l'erreur de l'admiration et de l'imitation. Répétons-le : ces hommes ne possèdent aucune *tranquillité d'âme* et ne sont en rien distincts des soldats qu'ils dirigent ou des peuples qu'ils dominent. Leur lutte extérieure n'est que le résultat d'une double errance : errance dans le rapport au monde et aux autres, puisque la soif de gloire et d'ambition les pousse à croire que l'on peut tout dominer ; errance dans le rapport à soi, puisqu'en négligeant leur propre guerre, ils se laissent attaquer par des passions et des vices, jusqu'à être destitués de leur propre « champ de guerre ».

Le paradigme d'Alexandre

Seule la figure d'Alexandre, qui ouvrirait ce tableau, sera reprise et approfondie dans la lettre 113 à Lucilius³⁶. L'importance d'Alexandre dans l'argumentation de Sénèque tient à sa valeur d'*exemplum* : son règne tyrannique, ses excès et sa colère faisant de lui le tyran par excellence³⁷.

La lettre 113 s'ouvre sur une interrogation

35. *Ibid.*, p. 86.

36. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome V, 113, 29, op.cit., p. 27.

37. Alexandre est d'ailleurs l'exemple le plus utilisé par Sénèque dans son *De Ira*. Voir notamment : NELSON HORN, « Chapitre 5. Alexandre le tyran », dans *L'image d'Alexandre le Grand chez Trogue Pompée / Justin. Analyse de la composition historique des Histoires philippiques* (livres 11 et 12), Pessac, Ausonius éditions, collection Prima Luna, 2021, 253-274.

de Lucilius : les vertus sont-elles des animaux, c'est-à-dire des êtres vivants ? Contre l'affirmation du Portique ancien qui le soutient, Sénèque montre que si les vertus étaient des animaux, elles auraient notamment un corps et seraient soumises à des défauts et des manquements, dans la mesure où elles auraient faim, soif, froid, etc., ce qui les rendraient imparfaites. Pointant l'absurdité d'une telle conclusion, Sénèque estime qu'il faut déplacer la question : savoir comment bien vivre – déjà au cœur de la lettre 94 – est la seule question qui doit occuper l'homme.

En partant du courage (*fortitudo*), vertu associée dans le stoïcisme à l'existence elle-même dans la mesure où toute vie est un combat³⁸, Sénèque en donne une définition qui ne s'enracine pas dans la guerre extérieure. Le courage, écrit-il, est « un rempart inexpugnable (*munimentum inexpugnabile*) contre la faiblesse humaine (*imbecillitatis humanae*) »³⁹, c'est-à-dire qu'il permet d'affronter tout ce qui peut ébranler la force de l'homme. Mais tout en voulant montrer que le véritable courage n'est pas celui du soldat lors de la bataille, mais celui de tout homme, Sénèque mobilise un qualificatif issu du champ militaire : inexpugnable, qui désigne le fait de ne pas pouvoir être pris d'assaut, et de ne pas pouvoir être vaincu⁴⁰. Loin d'être une contradiction, l'enjeu est bien de rappeler que c'est seulement en tirant de son propre fond ses forces (*suus virbius*) et ses armes (*suus telis*), contre les pièges de l'existence humaine, que l'homme peut être qualifié de

38. Comme en témoigne la célèbre affirmation de la lettre 96 : « et vivre, Lucilius, c'est être soldat (Atqui vivere, Lucili, militare est) », in *Lettres à Lucilius*, Tome IV, 96, 4, op. cit., p. 115.

39. *Ibid.*, 113, 27, p. 27.

40. Cette image est proche de celle de la citadelle intérieure définie par Marc Aurèle, et mise en lumière par Pierre HADOT, dans son ouvrage *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

courageux⁴¹.

Cette définition est complétée par une citation de Posidonius – philosophe stoïcien dont le surnom était « l'athlète » : « (...) tu combats avec [tes armes] (*tuis pugna*). Contre elle, la Fortune ne nous arme pas (*contra ipsam fortuna non armat*). C'est pourquoi, équipé contre les ennemis (*contra hostes instructi*), nous sommes contre elle désarmés (*inermes*) »⁴². Les soldats, Alexandre compris, ont beau s'entraîner à combattre d'autres hommes et à revêtir des armures pour tenter d'être en sécurité, ils sont en réalité désarmés (*inermes*) contre la Fortune, tant qu'ils n'ont pas tâché de se décortiquer d'abord. A nouveau, Sénèque met au jour un paradoxe : celui qui s'arme d'une épée, d'un bouclier, et se croit protégé, est sans défense.

Cette affirmation peut se comprendre comme un prolongement de l'argument de l'or et du fer de la lettre 94. Tout d'abord, l'homme est désarmé, parce que la Nature n'a pas mis entre ses mains l'or et le fer. Mais même lorsqu'il les a exhumés et qu'il a fabriqué des armes, ces dernières ne pourront le protéger du vrai combat. De même que dominer le monde n'est d'aucune utilité si l'homme ne s'est pas dominé lui-même ; de même une épée n'est d'aucune utilité si l'homme ne s'est pas d'abord armé contre lui-même. Nous retrouvons le même paradoxe que précédemment : la puissance extérieure n'est que faiblesse, puisqu'elle dissimule la primauté de l'intérieur sur l'extérieur.

L'exemple d'Alexandre s'inscrit dans cette démonstration. Si ce dernier a réduit à néant les Perses, les Hyrcaniens, les Indiens, et semblait ne jamais pouvoir être renversé, il est des plus faibles, car c'est son propre fond qui l'a renversé : « il a été massacré par la colère et le chagrin

41. *Ibid.*, p. 27.

42. *Ibid.*, 113, 28, p. 27.

(*irae trititiaeque succumbens*) »⁴³. Nous assistons à la même inversion des rapports de force : sa gloire n'est que le revers de sa fin tragique : « il a succombé aux ténèbres (*iacebat in tenebris*) »⁴⁴, s'étant comme allongé dedans, pour reprendre l'un des sens du verbe *iacere*, qui marque bien cette passivité coupable contre la violence intérieure.

Sénèque peut ainsi énoncer en conclusion la vraie définition de l'*imperium* : « l'empire sur soi est le plus grand des empires (*imperare sibi maximum imperium est*) »⁴⁵. L'erreur d'Alexandre est ce que nous pouvons nommer une erreur de « perspective » : porter son regard sur le lointain, par-delà les mers⁴⁶, plutôt que sur le proche, l'intime, et ce faisant, ne plus être attentifs aux grondements de sa propre guerre intérieure. Carlos Levy, dans son article consacré aux références à l'armée dans la pensée des stoïciens impériaux, résume ce point comme suit :

« L'armée et par extension ceux qui la dirigent (...) illustre une erreur fondamentale sur ce qu'est l'*imperium*. (...) La structure militaire est caractérisée par une sorte de fuite en avant dans l'irresponsabilité : des individus poussés par l'ambition et la soif des conquêtes, poussent devant eux des troupes armées, lesquelles sèment devant elles la destruction⁴⁷. »

Mais cette affirmation doit être radicalisée : cette destruction sème avant tout une destruction de soi, par soi. Car si l'empire sur soi est le plus grand des empires, l'inverse est d'autant plus vrai : la souveraineté des passions est la plus basse des souverainetés. Dans un contexte chrétien, Augustin ne dira pas

43. *Ibid.*, 113, 29, p. 27.

44. *Ibid.* 113, 30, p. 27-28.

45. *Ibid.*, 113, 30, p. 28.

46. *Ibid.*, p. 28.

47. CARLOS LÉVY, op.cit., p. 73.

autre chose lorsqu'il affirmera qu'il est « plus heureux d'être l'esclave d'un homme que d'une passion. Car est-il une passion, par exemple, qui exerce une domination plus cruelle sur le cœur des hommes que la passion de dominer ? »⁴⁸. Véritable analogie entre la pensée augustinienne du péché originel et celle de Sénèque, nous voyons combien le péché - qu'il soit païen ou chrétien - avili le cœur de l'homme. La volonté de tout dominer à l'extérieur de soi est toujours une volonté qui se trompe sur ses propres intérêts, rendant ainsi les vérités du cœur imperméables à celui dont il est pourtant le centre et créant un être double, irréconciliable et à terme invivable.

Conclusion

Se tromper sur la définition de l'*imperium* ne constitue pas une simple erreur épistémologique, mais entraîne une mécompréhension de l'essence de l'intériorité humaine, et partant, une perte de soi. Le conquérant, loin d'être un modèle de résistance, de force et de courage est celui qui, incapable de résister à ses propres passions, se laisse vaincre par elles ; errant dans une guerre dont il ne pourra sortir sain et sauf. En célébrant un tel homme, nous le drapons d'une gloire et d'une toute-puissance qui ne peuvent qu'être illusoire, car fondées sur le corps et la force physique. Plus important encore, nous commettons à notre tour l'erreur de privilégier les batailles extérieures, qui occultent le champ de bataille intérieur, certes invisible, mais pas moins destructeur et violent. Ce point explique, nous semble-t-il, que le fer et l'or aient été dissimulés sous nos pieds, mais facilement déterrables, alors qu'ils risquaient d'interdire toute paix : il s'agissait d'une épreuve morale à

surmonter pour l'homme⁴⁹. Permettant la bataille extérieure, la Nature rend manifeste la puissance en l'homme, afin que celui-ci lui prouve qu'il peut être son égal, en découvrant en lui, par contraste, l'unique bataille à livrer – bataille qui se passe d'or et de fer.

Bibliographie

AUGUSTIN (Saint), *La genèse au sens littéral*, BA 49, P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC (eds), Paris, Desclée de Brouwer – Institut d'Etudes Augustiniennes, « Bibliothèque Augustinienne », 1972.

AUGUSTIN (Saint), *La cité de Dieu*, livres XI-XIV, BA 35, A. KALB, B. DOMBART (eds), Paris, Desclée de Brouwer – Institut d'Etudes Augustiniennes, « Bibliothèque Augustinienne », 1993.

CICÉRON, *Œuvres philosophiques. Tusculanes*, II, Tome 1 (livre I – II), texte établi par G. FOHLEN, traduit par J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, Coll. des universités de France, 1964.

COURTIL, Jean-Christophe, « L'Épreuve de la douleur et la sublime du héros sénéquien », *Cahiers des études anciennes*, LVI, 1, p. 207-224.

HADOT, *Ilsetraut, Seneca: und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, W. de Gruyter, Coll. Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1969.

HADOT, Pierre, dans son ouvrage *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

HESIODE, *Les travaux et les jours*, trad. P. MAZON, annoté par C. HUNZINGER, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

48. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIX, 15, BA, 38, 121. Nous remercions Olivier BOULNOIS de nous avoir signalé ce texte.

49. Cette épreuve permet également l'élaboration de la philosophie, comme le rappelle Paul VEYNE, *op. cit.*, p. 104.

HORN, Nelson, « Chapitre 5. Alexandre le tyran », dans *L'image d'Alexandre le Grand chez Trogue Pompée / Justin. Analyse de la composition historique des Histoires philippiques* (livres 11 et 12), Pessac, Ausonius éditions, collection Prima Luna, 2021.

de l'histoire des religions, Tome 157, n°1, 1960, p. 21 – 54.

LEHOËRFF, Anne, *Par les armes. Le jour où l'homme invita la guerre*, Paris, Belin, Coll. Histoire, 2018.

LÉVY, Carlos, « Le philosophie et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle », F. Bessone et E. Malaspina (éd.), *Politica e cultura in Roma Antica*, Bologne, Patron, 2005.

PLATON, *Œuvres complètes. Les Lois*, livres I-II, Tome XI, texte établi et traduit par E. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, Coll. des universités de France, 2003.

PLATON, *Œuvres complètes. La République*, Livres IV-VIII, Tome VII, texte établi et traduit E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, Coll. des universités de France, 2022.

PLUTARQUE, *Vies*. Tome VI : Pyrrhos – Marius. Lysandre – Sylla, établi et traduit par R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

RENAUT, Olivier, *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Livres XIV – XVIII, Tome IV, texte établi par F. PRÉCHAC, traduit par H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, Col. Texte et trad., 2021.

Lettres à Lucilius, Livres XIX et XX, Tome V, texte établi par F. PRÉCHAC, traduit par H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

VEYNE, Paul, *Sénèque. Une introduction*, Lonrai, Texto, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structure », *Revue*

LES SOURCES TURCIQUES/TURKS DES XI^E-XIV^E SIÈCLES ÉCRITES EN OGHOUZ(E)-TURKMÈNE : ERREUR, IGNORANCE OU OMISSION VOLONTAIRE ?

Le présent article est consacré au sujet controversé du traitement et de la classification des premières sources écrites du dialecte des Turcs Oghouz. Cette question simple de prime abord dissimule un enjeu de taille : quel rameau des Oghouz et par extension quel peuple appartenant à ce rameau serait le premier à avoir créé sa propre langue littéraire ?

Selon Lars Johanson, la famille des langues turciques peut être divisée en six branches¹:

1. Langues oghouz (turc, turkmène, azéri, gagaouz)
2. Langues karloug (ouzbek, ouïgour)
3. Langues kiptchak (tatar, kazakh, kirghize)
4. Langues sibériennes (langues turciques de Sibérie, yakout)
5. Langues argou (khalaj, langue turque parlée en Iran)
6. Langues oghur (tchouvach)

Un bref aperçu du développement des dialectes Oghouz a été formulé par Gerhard Doerfer et résumé par Victor Guzev². Les Oghouz, qui représentent la branche occidentale des Turcs anciens, s'installent dans la région entre la mer d'Aral et la mer Caspienne dès le VIII^e siècle. Au cours de la deuxième moitié du X^e siècle, le chef d'un des clans oghouz Seldjouk, fonde son propre état sur le cours inférieur du Syr-Darya entraînant la séparation

1. L. Johanson, « The History of Turkic », dans L. Johanson, É.Á. Csátó (éd.), *The Turkic Languages*, London, Routledge, 1998, p. 81-125.

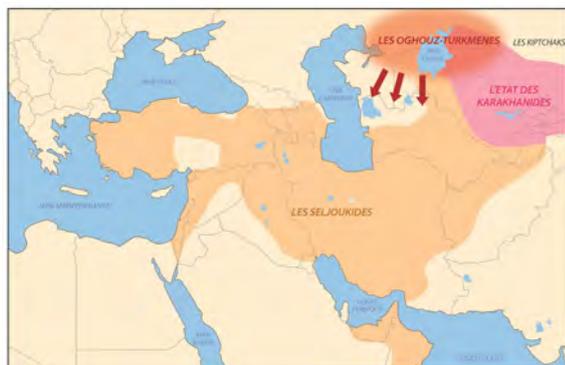
2. G. Doerfer, « Das Vorosmanische (die Entwicklung der Oghusischen Sprachen von den Orchoninschriften bis zu Sultan Veled) », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 23-24, janvier 1976, p. 81-132, ici p. 84-86 ; V. G. Guzev, « Untersuchungen zur Turksprache Kleinasien vom 13. bis zum 16. Jahrhundert », dans G. Hazai (éd.), *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 35-62, ici p. 57-58.

Olga

Khallieva Boiché

Née au Turkménistan, Olga Khallieva Boiché est ingénieure diplômée de l'université d'État de Moscou Lomonossov et de l'université d'État d'Odessa (Ukraine) en philologie germano-romane. Elle est également titulaire d'un doctorat de l'université Paris-Sorbonne en civilisations médiévales anglaise et slave. Sa thèse de doctorat, intitulée « Imja et Name : Aux sources de l'anthroponymie germanique, anglo-saxonne et slave », a été publiée par Sorbonne Université Presses en 2015. En 2017, Olga a obtenu une licence en langue, littérature et civilisation turque à l'INALCO Paris. Parallèlement, Olga a poursuivi une carrière dans le développement d'affaires, d'abord dans l'industrie parapétrolière, puis dans le domaine de l'énergie renouvelable. Actuellement, Olga poursuit ses recherches en turcologie à l'EPHE-PSL dans le cadre d'une thèse de doctorat intitulée « Gorkut Ata et Dede Korkut : les versions turkmènes et le troisième manuscrit de l'épopée Dede Korkut, langue, trame narrative et personnages ».

des Seldjoukides du reste des Oghouz. À partir du x^e siècle les Seldjoukides migrent vers l'Iran et l'Anatolie où ils fondent leur sultanat seldjoukide (Carte 1).



(Empire seldjoukide, 1092.)

Les descendants les plus représentatifs de ces Oghouz sont aujourd'hui les Turcs du Khorassan (la partie nord-est de l'Iran), les Azéris et les Turcs de Turquie. Les Oghouz qui sont restés en Asie Centrale ont formé le peuple turkmène (dont la majorité vit actuellement au Turkménistan, Carte 2).



(Les Langues oghouz)

Les Oghouz-Seldjoukides s'implantent au Khorassan avec la prise de Nishapour en 1038. Leur déplacement géographique entraîne une évolution dialectale qui se traduit par l'émergence de dialectes khorassaniens distincts du dialecte oghouz-turkmène. La victoire de Manzikert en 1071 accentue le début de l'invasion de l'Anatolie et le début de la séparation des Seldjoukides occidentaux (les Azéris et les Anatoliens) de ceux du Khorassan. Dès la seconde moitié du $xiii^e$ siècle, Osman fonde les bases du futur Empire ottoman

qui englobera toutes les principautés seldjoukides de l'Anatolie et qui deviendra le pays de la langue ottomane et du turc moderne. Il est important de souligner que l'implantation des Seldjoukides en Anatolie n'aurait pas été possible sans les vagues successives de nouveaux arrivants des terres oghouz de la région de Syr-Darya³. Les Oghouz-Turkmènes, qui jusqu'alors occupaient l'espace entre la partie nord de la mer Caspienne et la mer d'Aral, commencèrent à se répandre vers le sud et vers l'est au xvi^e siècle, puis occupèrent dès le $xviii^e$ siècle le territoire correspondant aux frontières du Turkménistan actuel (Carte 2).

Il est admis que les Oghouz ne possédaient pas de langue écrite avant la migration seldjoukide en Anatolie. En effet, les sources en turc ottoman apparaissent dès la deuxième moitié du $xiii^e$ siècle et les œuvres en azéri (turc ajami) dès la deuxième moitié du xiv^e siècle⁴. Cependant, certains manuscrits découverts dans différentes archives à travers le monde (Paris, Saint-Petersbourg, Istanbul, Dresde, Berlin) et datés des xii^e – xiv^e siècles posent problème. Leur langue, qui diffère du turc ottoman et de l'azéri ancien (turc ajami), est une langue mixte, majoritairement oghouz avec des éléments du turc oriental, kiptchak et karlouk. En dehors de l'emploi parallèle des formes grammaticales oghouz et kiptchak, la graphie de ces textes ressemble à celle adoptée dans l'état karakhanide et est différente de celle des œuvres anatoliennes écrites en oghouz occidental. Ainsi le nasal [ŋ] dans les documents de langue mixte est rendu par deux lettres arabes le *nûn* (ن) et le *kef* (ك) ; les voyelles courtes sont écrites avec *alif* (ا), *wâw* (و) et *ya* (ي) et non pas

3. F. Sümer, *Oğuzlar, Türkmenler: tarihleri, boy teşkilâtı, destanları*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımev, 1967, p. x-xiii.

4. I. Bellér-Hann, « The Oghuz split: the emergence of Turc Ajami as a written idiom », *Materialia Turcica*, vol. 16, 1992, p. 114-129.

avec les signes diacritiques⁵.

D'où viennent ces écrits ? D'où provient la langue de leur composition ? Si les lieux de création de certains d'entre eux sont bien attestés (l'Asie Centrale, l'Anatolie ou l'Égypte des Mamelouks) ; pour les autres, les débats se poursuivent.

En Turquie, ces écrits et cette langue sont connus sous le nom *olga-bolga* ou *karişik dili* « langue mixte ». Ce terme a été utilisé par un auteur du xiv^e ou du xv^e siècle, Muhammed Bin Bâlî dans le *Kitâb-i Güzîde*, une traduction en turc anatolien d'une œuvre expliquant les fondements de l'Islam d'Ebu Nasr bin Tahir bin Muhammed es-Serahsi⁶. Muhammed Bin Bâlî explique que le traité original était écrit en langue *olga-bolga* et c'est pour rendre cette œuvre accessible à ses compatriotes qu'il décida de la transcrire en un turc « clair » et « simple »⁷. Bien qu'il existe plusieurs copies de cette traduction, l'original ne fut jamais trouvé. Le nom même *olga-bolga* (ou *olgay-bolgay*) indique la nature mixte de cette langue : ainsi, la forme *bolga/bolgay* relève de la forme du turc oriental où le verbe *bolmak* « être, devenir » est conjugué au subjonctif et au futur-présent avec l'aide du suffixe *-ga/-gay*. En oghouz, le même verbe « être, devenir » perd son *b-* initial et devient *olmak*, de même que le

5. H. Boeschoten, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », dans E. Csató, B. Utas, C. Jahani (éd.), *Linguistic Convergence and Areal Diffusion*, London, Routledge, 2004, p. 215-226 ; M. Mansuroglu, « The Rise and Development of Written Turkish in Anatolia », *Oriens*, vol. 7, n° 1, 1954, p. 250-264, ici p. 255-256.

6. Le nom *Serahsi* témoigne de l'origine de l'auteur de la ville de Serahs en Khorassan. Aujourd'hui la ville de Serahs se trouve au sud-est du Turkménistan à la frontière avec l'Iran, où se trouve sa ville jumelle Serakhs.

7. B. Sarica, « Olga-Bolga sorunu ve yeni bir Kitâb-i Güzîde nüshası üzerine », *Yüzüncü Yıl Üniv. Eğt. Fak. Dergisi*, vol. 1, n° 1, 1994, p. 123-136, ici p. 129.

suffixe *-ga* perd son *g*, ce qui résulte en *ola*⁸.

Dans le présent article, je voudrais démontrer que les appellations *olga-bolga* ou *karişik dili* ne sont pas appropriées pour caractériser cette langue, tout en souhaitant également comprendre la source de cette erreur, qui est propre au monde académique turc mais qui a également été reprise par les écoles occidentales. Pour nommer cette langue, il est important de saisir sa nature et repérer en même temps les lieux de sa production.

L'étude de ces œuvres a débuté avec un ensemble d'ouvrages supposés être rédigés en Anatolie : *Kıssa-i Yûsuf d'Ali*, *Kitab-i Güzide* ; la traduction d'*El-Muhtasar* de *Kudûrî* ; *Behcetü'l hadâik* ; *Kitâb el Ferâiz* et les anciennes traductions anatoliennes du Coran⁹. À cette catégorie de documents s'ajoutent également les poèmes de Rûmî écrits en turc et deux poèmes de Sayyad Hamza¹⁰. Au cours de la deuxième moitié du xx^e siècle, les progrès dans les études

8. M. Erdal, « Explaining the Olga-Bolga Dili », dans B. Hickman, G. Leiser (éd.), *Turkish Language, Literature, and History*, London, Routledge, 2015, p. 135-146, ici p. 135-137 ; M. Mansuroglu, « The Rise and Development of Written Turkish in Anatolia », art. cit., p. 256.

9. Les caractéristiques générales de ces œuvres : I. Bellér-Hann, *A history of Cathay: a translation and linguistic analysis of a Fifteenth-century Turkic manuscript*, Bloomington (Ind.), Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1995 ; V. G. Guzev, « Untersuchungen zur Turksprache Kleinasien vom 13. bis zum 16. Jahrhundert », art. cit., p. 55 ; Z. Korkmaz, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », *Central Asiatic Journal*, vol. 17, n° 2/4, 1972, p. 294-303 ; C. Doğan, « Kudûrî'nin El-Muhtasar adlı eserinin en eski türkçe tercümesi », *Dil Araştırmaları*, n° 30, 2022, p. 140-156.

10. M. Mansuroglu, « The Rise and Development of Written Turkish in Anatolia », art. cit., p. 256. ; A. B. Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk dili ve tarihi*, Ankara, Akçağ, 2011, p. 438.

des manuscrits permirent d'ajouter à cette catégorie d'autres documents avec les mêmes caractéristiques linguistiques et souvent graphiques. Il s'agit du *Tefsir de l'Asie centrale*¹¹ ; d'un fragment d'un Iskändärnamä présent dans un volume des *Qisas-ı Rabguzi* ; de manuels linguistiques et d'un traité sur l'archerie *Houlasa* écrits dans l'Égypte des Mamelouks et, probablement d'un poème *Muînü'l-Mürîd* destiné à expliquer les fondamentaux de l'islam aux nomades turkmènes¹².

Des débats très animés eurent déjà lieu autour de ces œuvres dès le début du xx^e siècle, avec Carl Brockelmann considérant la langue du poème *Kıssa-i Yûsuf* comme du vieil-ottoman, tandis que Mehmet Fuat Köprülü la qualifiait de khoresmienne¹³. Le résumé le plus récent et complet des aspects linguistiques démontrant la double appartenance de ces textes à l'oghouz et au turc oriental de l'Asie centrale est celui

11. La langue du *Tefsir de l'Asie centrale*, bien que non apparentée à l'oghouz, présente de nombreux éléments oghouz-turkmènes au niveau phonétique, morphologique et lexicale.

12. A. K. Borovkov, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.*, Moskva, Izdatel'stvo Vostočnoj literatury, 1963 ; H. Boeschoten, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », art. cit., p. 217 ; A. Zajączkowski, « Mamelucko-turecka wersja arabskiego traktatu o lucznictwie z XIV w. », *Rocznik orientalistyczny*, n° 20, 1956, p. 139-261 ; E. N. Nadjip, *Issledovanija po istorii tjurkskih jazykov: XI-XIV vv.*, Moskva, Nauka, 1989, p. 80 ; A. Inan, « XIII.-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve "Halis Türkçe" », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 1, 1953, p. 53-71. Z. Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020, p. 74.

13. C. Brockelmann, *'Alî's Qıssa'ı Jûsuf: der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1917 ; M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul, Ötügen, 1981, 1^e édition 1926.

de Marcel Erdal¹⁴. Bien que ce dernier regroupe les explications sur l'origine de ces manuscrits en cinq courants, la grande majorité des chercheurs turcs adhèrent au concept introduit par Tahsin Banguoğlu et développé par Şinasi Tekin, selon lequel, en arrivant en Asie Mineure, les tribus Oghouz ne possédaient aucune tradition écrite¹⁵. Durant les xi^e et xii^e siècles, les Seldjouks ne seraient pas assez nombreux et seraient davantage occupés par les conquêtes territoriales que par la création littéraire. Cependant, suite à l'invasion mongole en Asie centrale, la population oghouz en Anatolie et en Azerbaïdjan augmenta considérablement. Certains de ces nouveaux arrivants en Anatolie, fuyant les hordes mongoles, devraient connaître la langue écrite karakhanide, qui était la langue de l'État du même nom dans la partie orientale de l'Asie centrale (la Transoxiane) et que l'on retrouve dans les sources écrites des xi^e-xiii^e siècles. Le karakhanide, également appelé karakhanido-ouïgour (par G. Abduraxmanov), turc oriental (par C. Brockelmann), ouïgouro-kiptchak (par A. Samojlovič) ou karlouko-ouïgour (par E. Nadjip), est principalement un mélange des dialectes kiptchak et karlouk¹⁶. Ainsi, selon ce point de vue, les textes *olga-bolga* auraient été créés en Anatolie par des auteurs venus du Khorezm et du Khorassan, dont la maîtrise limitée de la langue des Oghouz locaux les aurait poussés à

14. M. Erdal, « Explaining the Olga-Bolga Dili », art. cit., p. 136-138.

15. T. Banguoğlu, *Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl-ü Nevbahar*, Leipzig, A. Pries, 1938, p. 22-25 ; Ş. Tekin, « 1343 tarihli bir eski Anadolu Türkçesi metni ve Türk dili tarihinde olga-bolga sorunu. », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 21-22, 1973, p. 59-157 ; A. B. Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk dili ve tarihi*, op. cit., p. 437-441.

16. G. A. Abduraxmanov, « Karaxanidsko-Oujguriskij jazyk », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, p. 64-89, ici p. 64.

tenter d'adapter leur propre dialecte au dialecte local, d'où le mélange des formes grammaticales et du vocabulaire. Cela explique pourquoi certains poèmes de Rûmî (dont on sait, qu'il arriva en Anatolie depuis le Khorassan), écrits en turc, représenteraient cette langue mixte *olga-bolga*, alors que les poèmes de son fils Sultan Veled représentent déjà un oghouz purifié, qualifié de « vieux-turc-anatolien ».

Le point de vue opposé fut introduit par M. F. Köprülü et développé par des chercheurs turcs tels que Mecdut Mansuroglu, Mustafa Canpolat et surtout Zeynep Korkmaz (bien que Z. Korkmaz ait changé de position en 2011)¹⁷. L'article de V. Guzev résume les points essentiels avancés par Zeynep Korkmaz¹⁸, selon laquelle la langue oghouz se développa comme une langue écrite en Asie centrale (au Khorezm, le long de la basse vallée de l'Amou-Darya) pas plus tard qu'au xii^e siècle. Le *Tefsir d'Asie centrale*, daté du xii^e siècle, est la preuve de l'existence d'une tradition écrite oghouz en dehors de l'Anatolie. Entre le xi^e et le xiii^e siècle, cette langue écrite oghouz serait née et aurait évolué grâce au voisinage avec la tradition écrite karakhanide, ce qui explique le caractère mixte des sources en question, dû à l'environnement géographique et à la domination culturelle karakhanide. Les Oghouz qui s'installèrent en Anatolie au cours de cette période auraient apporté avec eux cette langue écrite mixte. Par conséquent, selon Z. Korkmaz, la langue *olga-bolga* de l'Anatolie seldjoukide et la langue écrite oghouz de l'Asie centrale de

17. M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, op. cit. ; M. Mansuroğlu, « Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi », *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, vol. 4, n° 3, 1951, p. 215-229 ; M. Canpolat, « Behcetü'l-Hadâik'in Dili Üzerine », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, 1968, p. 165-175 ; Z. Korkmaz, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », art. cit.
18. V. G. Guzev, « Untersuchungen zur Turksprache Kleinasien vom 13. bis zum 16. Jahrhundert », op. cit., p. 55-56.

la même période est une seule et même langue : « Pendant cette période de transition, il n'y avait pas de différence entre l'oghouz parlé dans la région du Khorezm et du Khorassan en Asie centrale et l'oghouz des Seldjoukides en Anatolie. Dans les deux régions, le même oghouz existait en ce qui concerne la structure générale de la langue »¹⁹.

À partir de la fin du xiii^e siècle, cette langue commença à évoluer en Anatolie de manière autonome, devenant une langue écrite distincte. Z. Korkmaz considère que cette évolution s'est produite de manière linéaire, à partir de la langue utilisée pendant la période seldjoukide aux xi^e-xiii^e siècles, caractérisée par des œuvres telles que le *Kıssa-i Yûsuf* et le *Behcetü'l hadâik*²⁰. Toutefois, la faible quantité d'œuvres de cette période qui nous sont parvenues s'expliquerait par l'invasion mongole. Durant la période des Beyliks, qui s'étendit de la fin du xiii^e siècle jusqu'au milieu du xv^e siècle, l'oghouz anatolien se défit progressivement de ses reliques orientales en subissant l'influence des dialectes locaux. Ainsi, il évolua pour devenir ce que l'on nomme aujourd'hui le « vieux-turc-anatolien » ou « vieil-ottoman », comme en témoigne des centaines d'œuvres apparues en Anatolie entre le xiv^e et xv^e siècles.

La validité de cette théorie est renforcée en particulier par le fait que les chercheurs ne s'accordent pas sur les lieux de création des œuvres en langue mixte. Notamment,

19. « In dieser Übergangszeit gibt es zwischen dem Oghusischen auf dem Gebiet von Choresmien und Chorasan in Zentralasien und dem Oghusischen der Seldschuken in Anatolien keinen Unterschied. In beiden Gebieten existierte hinsichtlich der allgemeinen Sprachstruktur dasselbe Oghusische ». (Z. Korkmaz, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », art. cit., p. 302. Traduction personnelle).

20. *Ibid.*

l'origine anatolienne de certaines d'entre elles est fortement contestée. M. F. Köprülü et E. Nadjip supposent que le *Kıssa-i Yûsuf* a été écrit par Ali en Khorezm, tandis que Cihan Doğan, dans sa thèse de doctorat soutenue en 2020 et son article de 2022, considère que les ouvrages *Behcetü'l hadâik*, le *Kitâb el Ferâiz*, les anciennes traductions anatoliennes du Coran, ainsi que la traduction d'*Al-Mukhtasar* de Kudûrî ont été rédigés sur le territoire des Mamelouks à la fin du XIII^e - début du XIV^e siècle²¹. Un autre traité daté du XIV^e siècle provenant de l'Égypte mamelouk est un écrit sur l'archerie intitulé *Hulasa*²². D'après E. Nadjip, la langue de cette traduction depuis l'arabe possède les mêmes caractéristiques que les autres documents de la langue mixte²³.

La troisième théorie principale sur l'origine des manuscrits en langue mixte est celle de G. Doerfer (à laquelle Z. Korkmaz adhère également depuis 2011). Conformément à ce dernier la langue des écrits en *olga-bolga* représenterait des dialectes vivants du turc khorassanien, dont les locuteurs sont arrivés en Anatolie au XIII^e siècle en provenance de l'Iran oriental, fuyant l'invasion mongole. Ces dialectes khorassaniens seraient des variétés de l'oghouz oriental développées à l'époque seldjoukide. Suivant ce concept au moins une partie des textes présentant des caractéristiques de la langue mixte *olga-bolga* serait écrite dans la langue parlée par les immigrants du Khorassan.

Bien que la théorie de Doerfer soit solide, elle présente des points faibles, dont l'un

est souligné par Larry Clark²⁴. En effet, en partant du principe que les peuples turcophones du Khorassan s'identifient aux Turkmènes et que le concept moderne de *Turkmène* désigne une union de tribus, chacune avec son propre dialecte, la plupart des habitants turcophones de l'actuel Khorassan peuvent être considérés comme des Turkmènes, ceux qui sont descendus vers le sud-est des steppes entre l'Aral et la mer Caspienne au XVI^e siècle²⁵.

Ainsi, trois théories principales ont été avancées pour expliquer l'origine de la langue mixte en question : 1) La première considère qu'il ne s'agit pas d'une langue écrite à proprement parler, mais plutôt de tentatives d'émigrés d'Asie centrale et du Khorassan d'écrire en oghouz, qu'ils ne maîtrisaient pas suffisamment bien. 2) La deuxième théorie affirme que cette langue écrite est née dans la région entre la mer d'Aral et la mer Caspienne (région de Khorezm) au XII^e siècle, sous l'influence de la tradition littéraire karakhanide. 3) Enfin, la troisième théorie soutient que cette langue mixte représente la langue turcique khorassanienne et que les travaux écrits dans cette langue étaient l'œuvre d'émigrés du Khorassan, tels que Rumi,

24. L. V. Clark, *Turkmen reference grammar*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1998.

25. « It is the case that many, if not the great majority, of the Turkic speakers of Khorasan and Khorezm actually are Turkmen in the modern sense of that word [...]. Their movements from the western half of the Transcaspien plateau into areas of Khorasan and Khorezm since the 16th century has been established [...]. From the ethnohistorical perspective, then many of the Turkmen of Khorasan and Khorezm in fact are modern Turkmen in the same sense that Teke, Yomut, and so on, of Turkmenistan are modern Turkmen. Because Turkmen dialectologists define their dialects as Turkmen on a tribal basis, it may be that the dialect of the Turkmen of Khorasan and Khorezm also could be defined as Turkmen dialects on that basis ». (*Ibid.*, p. 20-21).

21. C. Doğan, « Kudûrî'nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi », art. cit.

22. A. Zajączkowski, « Mamelucko-turecka wersja arabskiego traktatu o lucznictwie z XIV w. », art. cit.

23. Nadjip, *Issledovanija po istorii tjurkskih jazykov*, op. cit., p. 80 ; 88.

notamment à partir du XIII^e siècle.

Les chercheurs turcs selon qu'ils adhèrent à la théorie de Ş. Tekin ou à celle de Z. Korkmaz, font référence à cette langue mixte sous le nom d'olga bolga ou *karişik dili*. Doerfer la nomme le *seldjouk*, tandis qu'I. Bellér-Hann l'appelle le « vieux-turc-anatolien » :

« Il semble que la réponse soit d'accepter la langue seldjoukide comme étant très proche ou plus ou moins identique à l'oghouz commun. Cette langue peut être appelée le vieux-turc-anatolien, dont la couche la plus archaïque est représentée par les écrits de « langue mixte ». Cette langue doit être l'ancêtre du turkmène »²⁶.

Bien que cette analyse soit brillante, elle est incohérente en ce qui concerne la dénomination de la langue. En effet, comment peut-on nommer cette langue *Old Anatolian Turkish*, soit « vieux-turc-anatolien », si elle est considérée comme l'ancêtre du turkmène, alors que les Turkmènes, entre le XI^e et le XVI^e siècle, habitaient entre la mer d'Aral et le nord de la mer Caspienne, à des milliers de kilomètres de l'Anatolie ? Cette incohérence est relevée par Hendrik Boeschotten, qui note :

« Tout d'abord, le terme «vieux turc anatolien» est en lui-même potentiellement trompeur dans son implication géographique. La relative rareté des œuvres dont l'origine est incontestable dans les régions plus à l'est n'implique pas nécessairement que l'on doive les classer

26. « It seems that the answer is to accept the Seljuq language as being very close to or more or less identical with common Oghuz. This language can be called Old Anatolian Turkish, the oldest layer of which is represented by the 'mixed language' documents. This must be the ancestor of Turkmen ». (I. Bellér-Hann, *A history of Cathay*, op. cit., p. 33. Traduction personnelle).

séparément »²⁷.

Marcel Erdal soutient la théorie de M. F. Köprülü selon laquelle la langue des manuscrits est le khorezmien. Selon lui, cette langue a été formée dès le XI^e siècle en tant que langue parlée dans la région du Syr-Darya, située au sud-est de la mer d'Aral et au nord-ouest de la chaîne de montagnes Karatau. Dans cette région, les Oghouz cohabitaient avec les Kiptchak, et les dialectes kiptchak ont influencé la langue oghouz parlée. Cette langue parlée a ensuite été transformée en une langue écrite sous l'influence de la langue des Karakhanides entre les XIII^e et XIV^e siècles²⁸. Cet idiome a ensuite été utilisé par les Oghouz qui, depuis le Khorezm, se sont répandus non seulement en Anatolie et en Roumélie, mais également au Khorassan, en Égypte, en Syrie, en Irak, dans le Caucase et en Crimée (carte 3). Pour ces Oghouz qui ont quitté les steppes de l'Aral, cet idiome - le turc khorezmien - n'était plus déjà une langue parlée, elle se différenciait de leurs dialectes locaux²⁹. Pour cette raison, M. Erdal insiste sur le fait que « toutes les explications proposées pour l'*olga-bolga dili* sont correctes simultanément, mais à des degrés différents pour les différents textes »³⁰.

Marcel Erdal associe donc cette langue au

27. « In the first place, the term "Old Anatolian Turkish" is by itself potentially misleading in its geographical implication. The relative paucity of works with an indisputable origin further to East does not necessarily imply that one has to classify them separately... » (H. Boeschoten, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », art. cit., p. 216. Traduction personnelle).

28. M. Erdal, « Explaining the Olga-Bolga Dili », art. cit., p. 141.

29. *Ibid.*, p. 142.

30. « I think all the proposed explanations for the *olga-bolga dili* are correct simultaneously, but hold by differing degrees for the different texts ». (*Ibid.*, p. 140. Traduction personnelle).

turc khorezmien³¹. Ce schéma expliquant l'origine du premier idiome écrit des Oghouz est en accord avec les travaux d'autres chercheurs, comme A. Borovkov en 1963 et E. Nadjip dans les années 1970. A une différence près qu'A. Borovkov n'appelle pas cet idiome le turc khorezmien.

En effet, l'ouvrage encyclopédique *Langues du monde*, publié par l'Institut de linguistique de l'Académie des sciences de Russie, fournit des explications sur le turc khorezmien³². Cette langue est une langue écrite et littéraire à caractère supra-dialectal. Voici ce que l'on lit au sujet de cet idiome écrit :

« Les sources du cercle du Khorezm révèlent divers degrés de mélange des formes grammaticales et du vocabulaire de la tradition littéraire, inspirée de la langue écrite karakhanide ouïgoure, avec les dialectes vivants de l'oghouz et du kipchak.

Les régions où la langue turcique du Khorezm s'est formée au XI^e siècle sont le Khorezm et les oasis [...], où les tribus Oghouz de l'Amu-Darya et Kipchak du Syr-Darya prédominaient sur le plan ethnique. Après l'incorporation de ces régions à la Horde d'or, [...] des œuvres en turc khorezmien ont également été diffusées dans toute la région de la Volga »³³.

31. « I propose to consider Khwarezm-Turkic as the early literary language used by some Oghuz ». (*Ibid.*, p. 141. Traduction personnelle).

32. E. I. Fazylov, « Horezmsko-tjurkskij jazyk », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, p. 139-147.

33. « Памятники хорезмского круга обнаруживают различную степень смешанности грамматических форм и лексики литературного стандарта, ориентированного на караханидско-уйгурский письменный язык, с живыми огузскими и кыпчакскими диалектами [...] Областями, в которых с XII в. складывался хорезмско-тюркский язык, являлись Хорезм и оазисы [...], где этнически

C'est une langue de plusieurs sources écrites, sur lesquelles les chercheurs sont unanimes en termes d'identification, comprenant *Khosrow va Shirin* de Kutb (1340), du *Nahj al-Faradis* d'Ali (1358), du *Muhabbat-name* de Khorezmi (1353), du *Gulistan bi-t-Turki* de Saifi Sarai (1391) et des poèmes d'Ahmed Yasavi (XII^e s.). Cependant, les œuvres discutées ici, à savoir les traductions en langue oghouz mixte des œuvres de Kudurî, le *Behcetü'l Hadâik*, le *Kitâb el Ferâiz*, les anciennes traductions anatoliennes du Coran, le *Tefsir de l'Asie Centrale*, le fragment d'un *Iskândärnamä de Qisas-ı Rabguzi* ou le traité *Houlasa*, ne sont pas incluses dans cette liste. Ainsi ces sources ne sont pas mentionnées et ne sont pas classées dans l'encyclopédie *Langues du monde*.

Z. Korkmaz changea d'avis en 2011 pour adopter le point de vue de Doerfer, abordant ainsi ce problème de manière différente dans son livre *Oğuz Türkçesinin Gelişimio*, où elle classe ces sources en combinant deux critères, tantôt géographique, tantôt temporel : les sources de la région du Khorezm, les sources turques des Mamelouks et les sources oghouz de la période seldjoukide. Sans parler du fait que la classification selon différents principes est inappropriée, l'origine de plusieurs manuscrits reste toujours débattue, ce qui fragilise cette hypothèse³⁴. Quant à H. Boeschoten, il estime que l'origine géographique de ces sources est relativement moins importante et préfère ne pas catégoriser la langue, privilégiant plutôt une appellation descriptive : « 'Mixed'

preобладали соответственно: огузские племена по р. Аму-Дарья и кыпчакские - по р. Сыр-Дарья. После включения данных областей в состав Золотой Орды [...] произведения на хорезмско-тюркском языке имели распространение и в Поволжье ». (*Ibid.*, p. 140. Traduction personnelle).

34. Z. Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, op. cit., p. 70-86.

Written Western Oghuz Turkic »³⁵.

Le tableau le plus clair de la situation linguistique en Asie centrale entre le XI^e et le XIV^e siècle est donné dans le recueil d'articles d'Emir Nadjip, un grand turcologue soviétique dont les travaux sont malheureusement peu connus en dehors du monde russophone³⁶. Comme A. Borovkov, E. Nadjip insiste sur l'existence en Asie centrale d'une tradition littéraire oghouz-turkmène parallèle à la tradition karakhanide, développée au XI^e siècle dans le cours inférieur du Syr-Darya et diffusée ensuite dans le Khorezm, subissant l'influence de la tradition karakhanide à différents stades de son développement :

« Lorsqu'on étudie les monuments turcs d'Asie centrale et du bassin de la Volga, on a pour habitude de parler de l'influence sur leur développement de la tradition littéraire ouïgoure de la période karakhanide. On oublie souvent que, presque parallèlement, existait la tradition littéraire oghouz-turkmène, qui, à son tour, à différents stades de son développement, a été influencée à des degrés divers par la tradition littéraire ouïgour-karluq. A. K. Borovkov est parvenu à la même conclusion en analysant la langue d'un certain nombre de textes écrits des peuples turcophones d'Asie centrale. Outre le turc oriental ou le karakhanide, il reconnaît l'existence en Asie centrale de la tradition littéraire oghouz-turkmène (p. 10), qui a joué un rôle important entre le XI^e et le XIV^e siècle [...]. La base dialectale oghouz-turkmène de la langue littéraire, selon A. K. Borovkov, était assez largement répandue dans les monuments des XI^e et XIV^e siècles et s'est développée au Khorezm (p. 20) »³⁷.

35. H. Boeschoten, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », *art. cit.*, p. 223.

36. E. N. Nadjip, *Issledovanija po istorii tjurkskih jazykov*, op. cit.

37. « При изучении тюркских памятников Средней Азии и Поволжья принято говорить о влиянии на их развитие уйгурской литературной традиции

La langue khorezmienne, employée notamment dans le *Muhabbat-name*, *Khosrow va Shirin*, *Gulistan bi-t-Turki* et *Nahj al-Faradis*, repose sur une base dialectale kiptchak plutôt que oghouz, et elle se distingue de la langue mixte *olga-bolga*, comme le met en évidence E. Nadjip :

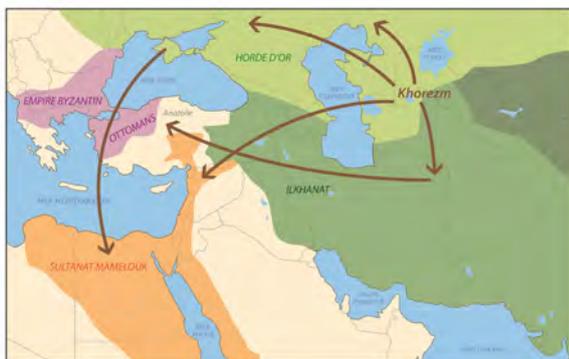
« Les caractéristiques communes de la langue de documents tels que le *Muhabbat-name*, *Khosrow va Shirin*, *Gulistan bi-t-Turki*, *Nahj al-Faradis* entre autres, composées dans le cours inférieur du Syr-Darya, au Khorezm, à Saray et en Égypte sont, à notre avis, la prédominance d'éléments explicitement kiptchaks, tant dans la grammaire que dans le vocabulaire »³⁸.

En analysant la langue des sources appartenant au groupe étudié, notamment

периода Караханидов. При этом зачастую забывается, что почти параллельно с этой существовала огузско-туркменская литературная традиция, которая, в свою очередь, на разных этапах развития в разной степени испытывала влияние уйгурско-карлукской литературной традиции. В результате изучения языка ряда письменных памятников тюркоязычных народов Средней Азии к такому же выводу пришел А. К. Боровков. Наряду с восточнотюркской, или караханидской, он признает существование в Средней Азии литературной огузско-туркменской традиции (с. 10), которая в 11-14 вв. в Средней Азии сыграла важную роль [...] Огузско-туркменская диалектная основа литературного языка, по А. К. Боровкову, нашла довольно широкое распространение в памятниках 12-14 веков и получила развитие в Хорезме (с. 20) ». (*Ibid.*, p. 245. Traduction personnelle).

38. « Общими чертами языка таких памятников, как Мухаббат-наме, Хосров ва Ширин, перевод Гулистана, Нахдж аль-Фарадис и др., созданных в низовьях р. Сырдарья, в Хорезме, Сарая и Египте, являются, на наш взгляд, преобладание явно кыпчакских элементов как в грамматике, так и в лексике ». (*Ibid.*, p. 124. Traduction personnelle).

le *Kissa-i Yûsuf*, le *Tefsir de l'Asie centrale* et le *Hulasa*, E. Nadjip recourt au terme « oghouz-turkmène ». Il explique que la tradition littéraire oghouz-turkmène se manifesta différemment selon les environnements ethniques. Dans le nord du Khorezm, où les tribus turkmènes vivaient en rangs serrés, elle fut soutenue par le flux continu d'éléments oghouz, tandis que dans l'environnement kiptchak, elle se transforma progressivement en remplaçant les éléments oghouz par des éléments kipchak (Carte 3)³⁹.



(La diffusion de la tradition écrite oghouz-turkmène, XIII^e siècle.)

En ce qui concerne la langue du poème *Kissa-i Yûsuf*, E. Nadjip parvient à la conclusion que les éléments oghouz, comparables au turkmène et à l'azéri modernes, y occupent une place prépondérante, que ce soit sur le plan phonétique, morphologique ou lexical⁴⁰. En abordant la situation linguistique en Horde d'Or et en Égypte des Mamelouks, liée à cette dernière, l'auteur souligne l'existence de cinq langues littéraires en usage, chacune d'entre elles incluant des éléments de la langue oghouz-turkmène⁴¹. Enfin, pour ce qui est de la langue du traité intitulé *Hulasa* écrit en Égypte au XIV^e siècle, qui présente une orthographe archaïque similaire à celle du XI^e siècle, E. Nadjip

39. *Ibid.*, p. 245-246.

40. *Ibid.*, p. 61.

41. *Ibid.* p. 80-81.

suggère de la désigner comme *oghouz-vieux-turkmène*⁴².

Après avoir examiné les travaux sur les sources en langue mixte, on peut identifier les dénominations suivantes pour cette langue : 1. *olga-bolga* ; 2. le khorassanien; 3. le vieux-turc-anatolien; 4. le khorezmien. Le premier intitulé provient davantage d'un terme argotique que d'une dénomination académique. En effet, comme le note Ahmet B. Ercilasun, le turc oriental reste aujourd'hui encore associé par les Turcs aux sons *-ga* et *-gay*, et il est souvent appelée *kuş dili* « la langue des oiseaux »⁴³. Les deuxième et troisième intitulés sont réducteurs car ils se réfèrent à des régions avec lesquelles une partie des textes n'a pas de lien. Enfin, le quatrième terme, bien qu'il reflète l'origine de la formation de cette langue, est déjà utilisé pour désigner un groupe de documents ayant d'autres caractéristiques.

Finalement, trois chercheurs qualifient cette langue d'oghouz-turkmène. Il s'agit d'A. Inan en 1953, d'A. Borovkov en 1963, et de Nadjip dans les années 1970. Parmi les auteurs turcs, en dehors de A. Inan (qui en réalité avait émigré en Turquie depuis la Bachkirie soviétique), F. Sümer est le seul qui ne semble pas gêné par la synonymie des termes *oghouz* et *turkmène*. Son ouvrage phare, publié pour la première fois en 1967, s'intitule « Les Oghouz (les Turkmènes) : leur histoire, organisation tribale, épopées » (*Oğuzlar (Türkmenler) : tarihleri, boy teşkilâtı, destanları*).

En dehors des inscriptions de l'Orkhon, les premières informations sûres au sujet

42. *Ibid.*, p. 83. Le même sujet est abordé par A. Inan dans son article intitulé « XIII.-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve «Halis Türkçe» » qui peut être traduit par « Idiomes oghuz-turkmène et kiptchak et «le turc pur» en Égypte aux XIII^e-XV^e siècles », *art. cit.*

43. A. B. Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk dili ve tarihi*, *op. cit.*, p. 442.

de l'existence d'une fédération étatique des Oghouz, « le pays des Ghouzes », ethniquement hétérogène datent de la fin du ix^e siècle, alors que le nom turkmène apparaît dans les sources musulmanes du x^e siècle pour désigner un Turc converti à l'islam⁴⁴. Sümer note :

« Au x^e siècle [l'islam] est devenue la religion de l'écrasante majorité des Oghouz. Par conséquent, les Oghouz ont reçu le nom 'Turkmènes' au x^e siècle, qui a complètement remplacé le nom 'Oghouz' deux siècles plus tard. Cependant, le mot 'oghouz' a longtemps survécu chez les Turkmènes comme le nom de leurs ancêtres »⁴⁵.

Il est intéressant de noter que Larry Clark nie le lien du turkmène moderne avec les éléments oghouz présents dans le *Divan Lugat at-Turk (Compendium des dialectes turcs)*, dans les sources mameloukes et dans « certains ouvrages rédigés dans ce que l'on appelle le «vieux-turc-anatolien» aux xiii^e-xv^e siècles », cependant, cela ne l'empêche pas de recourir à l'expression *oghuz-turkmen written sources* à plusieurs reprises⁴⁶.

L'appellation *oghouz-turkmène* met l'accent sur l'origine centrasiatique de cette tradition littéraire et fait référence à

44. E. A. Grunina, « Oguzskij jazyk X-XI vv. », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, pp. 81-88, ici p. 81.

45. « X. yüzyıldan itibaren aralarında yayılmaya başladığını bildiğimiz İslam'lığın, XI. yüzyılda Oğuzlar'dan ezici çoğunluğun dini haline geldiği görülüyor. Bunun sonucunda Oğuzlar'a XI. yüzyılda Türkmen adı verilmiştir ki, bu ad aşağı yukarı iki asır sonra her yerde Oguz'un yerini almıştır. Ancak Oguz sözü, destanlar ile hatıraları yasatılan atalarının adı olarak, Türkmenler arasında uzun müddet yaşamıştır ». (F. Sümer, *Oğuzlar, Türkmenler: tarihleri, boy teşkilâtı, destanları*, *op. cit.*, p. x. Traduction personnelle).

46. L. V. Clark, *Turkmen reference grammar*, *op. cit.*, p. 13-15.

la période (xi^e-xiii^e siècles) durant laquelle les deux termes *oghouz* et *turkmène* étaient utilisés comme des synonymes ou presque, différenciant ainsi cette tradition des idiomes oghouz écrits post-migratoires tels que l'ottoman et l'ajami. Comme le remarque H. Boeschoten c'est une tradition littéraire qui reflète l'état de la langue avant le « split oghouz »⁴⁷.

La question se pose : pourquoi et comment l'intitulé oghouz-turkmène en rapport avec la langue écrite des xii^e-xiv^e siècles a-t-il été abandonné par la majorité de chercheurs ? L'abandon du terme *oghouz-turkmène* aussi innocent qu'il puisse paraître cache au fond l'éviction des Turkmènes et de leur langue de l'échiquier historique et socio-culturel. Cette éviction devient perceptible à partir des années 1960, à l'époque où l'Union Soviétique, avec son pouvoir centralisé, comptait quinze républiques dites « indépendantes » ainsi que plusieurs républiques et régions autonomes. Derrière les beaux slogans sur l'unité des « républiques fraternelles », un nationalisme latent se manifestait à tous les niveaux, avec les intellectuels représentant les « peuples frères » entreprenant un travail parfois subtil, parfois ouvert, pour s'approprier un patrimoine historique qui ne leur appartenait pas, ou qui faisait partie d'un héritage commun.

Le Turkménistan fut toujours à la traîne dans cette compétition idéologique pour différentes raisons, notamment sa population faible, l'absence d'organisation étatique chez les Turkmènes avant la période soviétique, et leur mode de vie semi-nomade conservé jusqu'à la première moitié du xx^e siècle, qui contribuèrent toutes à un développement tardif de la recherche académique dans le pays. Cette recherche accusait un retard significatif par rapport à celle de ses voisins turcophones,

47. H. Boeschoten, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », *art. cit.*, p. 222.

tels que l'Azerbaïdjan, l'Ouzbékistan ou le Tatarstan.

En rapport avec la période abordée dans le présent travail, voici quelques exemples de classements arbitraires ou d'appropriation d'œuvres pendant la période soviétique. Le philologue azerbaïdjanais Əbdüləzəl Dəmirçizadə décrit la langue de ces sources comme étant l'azéri⁴⁸. Cependant, cette position est contestée par I. Bellér-Hann, qui, sur la base des recherches de G. Doerfer, établit une ramification du vieil-ottoman (ou anatolien) à partir de l'oghouz commun, datant du XIII^e siècle, tandis que le vieil-azéri (ou ajami), il n'apparaît qu'à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle⁴⁹. Ə. Dəmirçizadə est également critiqué par V. Guzev, qui s'étonne du fait que le chercheur azerbaïdjanais qualifie l'épopée turcique *Dede Korkut*, partagée par tous les peuples oghouz, d'une « œuvre azerbaïdjanaise »⁵⁰.

En parlant de sa publication des extraits du *Tefsir de l'Asie centrale* A. Borovkov reconnaît à deux reprises avoir été critiqué par A. Inan pour une translittération qu'il considérait comme orientée vers l'ouzbek moderne⁵¹. A. Inan reproche également aux turcologues soviétiques d'inclure le *Tefsir* parmi les sources historiques de la langue ouzbèke⁵². Un penchant d'A. Borovkov

48. Ə. Dəmirçizadə, *Azəri ədəbi dilinin tarixi. Ali məktəb tələbələri üçün dərslik*, vol. I, Bakı, Azərbaycan milli elmlər akademiyası nəsimi adına dilçilik institutu, 1979.

49. I. Bellér-Hann, *A history of Cathay*, *op. cit.*, p. 32, 33.

50. Ə. Dəmirçizadə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının dili, Bakı, Elm, 1959 ; V. G. Guzev, « Untersuchungen zur Turksprache Kleinasiens vom 13. bis zum 16. Jahrhundert », art. cit., p. 51.

51. A. K. Borovkov, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.*, *op. cit.*, p. 5.

52. *Ibid.*, p. 23.

vers la culture ouzbèke n'est pas étonnant car il était originaire d'Ouzbékistan et lui-même ouzbékologue.

Peu de chercheurs originaires des républiques turcophones surent mettre de côté leurs ambitions nationalistes, pourtant, certains, comme E. Nadjip et A. Inan réussirent à le faire. E. Nadjip, un turcologue d'origine tatare grandit dans la région frontalière entre le Kazakhstan et l'Ouïgourie ; de son côté, A. Inan fut un chercheur bachkir aux idées pan-turciques qui avait fui l'Union Soviétique pour poursuivre sa carrière en Turquie. E. Nadjip critique les chercheurs tatars Ch. Mardjani, B. Yafarov et Dj. Almaz qui qualifiaient la langue du *Kıssa-i Yûsuf* du vieux-tatar⁵³. Sur la page de *Wikipedia* russe, d'ailleurs, cette œuvre est toujours présentée comme étant un monument de la littérature vieux-tatare et bachkire⁵⁴.

Si les intentions des auteurs soviétiques sont claires, la situation dans le domaine de la turcologie en Turquie est quelque peu différente. Au sein de ce pays, la position la plus couramment adoptée et dont les motivations nationalistes sont à peine dissimulées, est celle de Ş. Tekin, qui soutient que les Oghouz commencèrent à écrire en Anatolie. En revanche, il est plus intéressant de regarder comment les partisans du courant de M. F. Köprülü, qui défendent l'idée contraire selon laquelle la langue écrite oghouz était d'origine centrasiatique, oblitèrent le terme *oghouz-turkmène*.

Tout d'abord, il est à noter que tandis que M. F. Köprülü, en 1926, évoquait l'origine centrasiatique des sources *olga-bolga* et insistait sur le fait que cette langue ne représentait rien d'autre que de l'oghouz

53. E. N. Nadjip, *İssledovanija po istorii tjurkskih jazykov*, *op. cit.*, p. 57.

54. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%8B%D1%81%D1%81%D0%B0-%D0%B8_%D0%99%D1%83%D1%81%D1%83%D1%84, consulté le 28 mars, 2023.

commun, ses successeurs évitent les appellations faisant référence à l'Asie centrale telles que le khorezmien ou *l'oghuz-turkmène*, et privilégient les noms ayant un rapport direct avec la Turquie et son histoire, comme le « vieux-turc-anatolien » ou *olga-boga*⁵⁵. L'autre point commun entre ces auteurs turcs est qu'ils insistent sur l'Anatolie comme lieu de production des écrits en question. Il est encore plus surprenant de constater que, bien que Z. Korkmaz s'appuie sur le livre d'A. Borovkov, où le terme oghouz-turkmène est utilisé comme un fil conducteur, elle ne reprend nullement ce terme dans son article de 1978⁵⁶. Le livre d'A. Borovkov a été traduit du russe vers le turc en 2002, ce qui amène Z. Korkmaz à citer les passages tirés de cette traduction dans son livre de 2013, et elle ne peut éviter le terme oghouz-turkmène⁵⁷. Cependant, la partie turkmène disparaît dès qu'elle sort de la citation directe.

D'autres chercheurs turcs, y compris ceux formés en Turquie et poursuivant leur carrière dans le pays, adoptent également cette même approche. Par exemple, dans trois articles disponibles en accès libre sur internet traitant de la traduction turque du livre d'A. Borovkov, aucun ne mentionne le terme *oghouz-turkmène*⁵⁸. La même incohérence est repérable chez M. Erdal,

55. M. Canpolat, « Behcetü'l-Hadâik'in Dili Üzerine », art. cit. ; Z. Korkmaz, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », art. cit. ; Z. Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, op. cit.

56. Z. Korkmaz, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », op. cit.

57. A. K. Borovkov, Orta Asya'da bulunmuş Kur'an tefsirinin söz varlığı (XII.-XIII. yüzyıllar), trad. du russe par Halil İbrahim Usta et Ebülfez Amanoğlu, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2002 ; Z. Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, op. cit., p. 71-73.

58. A. Karahan, « Orta Asya Kur'an Tefsirinin Metin Yayını ve Sözvarlığı Üzerine », *Yeni Türkiye-İlk Dönem Türkçe Eserler Özel Sayısı*, vol. 105, 2019, p. 430-436 ; E. Üşenmez, « Orta Asya (Anonim)

qui est pourtant un éminent chercheur à la carrière internationale. Dans son article *Ana Oğuzca ve Selçuklu Oğuzcası* publié en 2015, M. Erdal fait un résumé précis des mouvements des tribus oghouz et des étapes de formation des langues oghouz, notant :

« Ceux qui n'ont pas rejoint les Seldjoukides sont restés dans la région du lac Aral. Les dialectes des Oghuz – c'est-à-dire ceux des Turkmènes du Turkménistan – ont été influencés par le turcique de leurs voisins, les Kiptchaks [...]. Nous savons que les Oghouz, qui continuent à vivre au nord de la rivière Seyhun [Syr-Darya], sont les ancêtres des Turkmènes »⁵⁹.

Quelques pages plus loin, M. Erdal ajoute que le turc khorezmien naît dans la région du Syr-Darya où l'oghouz a subi l'influence du kiptchak, et ce turc khorezmien influence ensuite la langue *olga bolga* :

« Le turc khorezmien, qui a trouvé son premier foyer dans la patrie kiptchakisée des Oghouz de Seyhun [Syr-Darya], a également été perçu par les Oghouz vivant hors Anatolie comme leur propre langue écrite, et sans aucun doute, le turc khorezmien avait influencé la langue *olga*

Kuran Tercümesi üzerinde Özbekistan'da Yapılmış bir İnceleme », *Turkish Studies*, vol. 6/4, 2011, p. 981-986 ; S. Boltabayev, « Orta Asya Tefsirinin Söz Varlığında Sorunlu Bazı Kelimeler üzerine Notlar », *Türk Bilgi*, vol. 44, 2022, p. 63-79.

59. « Selçuklulara katılmayan, Aral gölü bölgesinde kalan Oğuzların – yani Türkmenistan Türkmenlerinin – lehçeleri, komşuları olan Kıpçakların Türkçesinden etkilenmiştir. ... Seyhun nehrinin kuzeyinde yaşamaya devam eden Oğuzların, Türkmenlerin cetleri olduğunu biliyoruz ». (M. Erdal, « Ana Oğuzca ve Selçuklu Oğuzcası », dans T. Gündüz, M. Cengiz (éd.), *Oğuzlar: dilleri, tarihleri ve kültürleri. 5. Uluslararası Türkiyat araştırmaları Sempozyumu Bildirleri*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015, p. 369-376, ici p. 372. Traduction personnelle).

bolga »⁶⁰.

D'un côté, M. Erdal admet que les Oghouz qui ne suivent pas les Seldjoukides et restent sur place sont des Turkmènes, et de l'autre, il reconnaît que ces mêmes Oghouz développent un idiome écrit. Malgré cela, M. Erdal refuse de nommer cette langue oghouz-turkmène.

Alors, pour expliquer cette tendance parmi les chercheurs turcs, il est pertinent de citer Marc Aymes, qui évoque les premières années de la République turque :

« *Ce fut notamment le cas lorsqu'il s'est agi de définir la communauté fondatrice de l'histoire nationale turque. Sur ce terrain, le choix de la turcité a supposé de court-circuiter le temps ottoman : à la cour du sultan, dans les traités des lettrés du palais, le terme « Turc » n'avait en effet jamais renvoyé qu'au plus rustre des bédouins, là-bas sur les confins. Difficile d'ériger ce Turc-là en héros d'une modernité nationale aboutie. La République a dû mobiliser ses intellectuels, afin de retourner en son contraire pareille stigmatisation. Il fallait remonter plus loin dans le temps, et dans l'espace : l'Asie centrale et orientale, berceau présumé des peuples turcophones [...] a fourni les pièces à conviction pour mener à bien ce travail de revalorisation* »⁶¹.

Il semble que ce travail de revalorisation soit toujours en cours. On a appris aux citoyens de la république de Turquie à être fiers de leur passé seldjoukide. Actuellement, c'est la filiation directe avec l'Asie centrale qui est mise en avant, comme le montre la récente série télévisée à succès *Diriliş : Ertuğrul*, qui glorifie le chef nomade du XIII^e siècle, père du

60. « İlk odağını Seyhun Oğuzlarının Kıpçaklaşan yurdunda gerçekleştiren Harezmi Türkçesini Anadolu'nun dışında oturan Oğuzların da kendi yazı dilleri olarak yaşadıkları, Harezmi Türkçesinin olga bolga dilini etkilediği şüphesizdir ». (*Ibid.*, p. 376. Traduction personnelle).

61. M. Aymes, « Le siècle de la Turquie. Une histoire contemporaine ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n° 103, 2009, p. 55.

fondateur de la dynastie ottomane, dont le clan arrive en Anatolie directement du Khorezm.

Toutefois, cette revalorisation a ses limites. Bien qu'on assume la descendance de guerriers intrépides d'Asie centrale, simples, directs et honnêtes, on reste convaincu que la vie culturelle et intellectuelle des Oghouz commence de zéro en Anatolie. Ainsi, un Turkmène est souvent perçu comme « le plus rustre des bédouins », et il semblerait incongru pour un Turc de l'associer à la tradition littéraire préexistante, ne serait-ce qu'en utilisant l'intitulé *oghouz-turkmène*. C'est pourquoi, dans le meilleur des cas, on ne retient que le terme oghouz de l'expression *oghouz-turkmène*.

Il est déplorable que le nationalisme continue à irriguer la culture académique turque et que ses postulats continuent d'influencer les recherches internationales. Dans ce cas, on ne peut pas parler d'erreur, mais de refus et de manipulation des sources à des fins nationalistes.

Bibliographie

ABDURAXMANOV, Gani Abduraxmanovič, « Karaxanidsko-Oujgurskij jazyk », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, p. 64-89.

AYMES, Marc, « Le siècle de la Turquie. Une histoire contemporaine ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n° 103, 2009, p. 47-61.

BANGUOĞLU, Tahsin, *Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl-ü Nevbahar*, Leipzig, A. Pries, 1938, p. 22-25.

BELLÉR-HANN, Ildikó, *A history of Cathay: a translation and linguistic analysis of a Fifteenth-century Turkic*

manuscript, Bloomington (Ind.), Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1995.

BELLÉR-HANN, Ildikó, « The Oghuz split: the emergence of Turc Aiami as a written idiom », *Materialia Turcica*, vol. 16, 1992, p. 114-129.

BOESCHOTEN, Hendrik, « Some Notes on 'Mixed' Written Western Oghuz Turkic », dans E. Csató, B. Utas, C. Jahani (éd.), *Linguistic Convergence and Areal Diffusion*, London, Routledge, 2004, p. 215-226.

BOLTABAYEV, Saidbek, « Orta Asya Tefsirinin Söz Varlığında Sorunlu Bazi Kelimeler üzerine Notlar », *Türkbilig*, vol. 44, 2022, p. 63-79.

BOROVKOV, Aleksandr Konstantinovič, *Orta Asya'da bulunmuş Kur'an tefsirinin söz varlığı (XII.-XIII. yüzyıllar)*, trad. du russe par Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanoğlu, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2002.

BOROVKOV, Aleksandr Konstantinovič, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.*, Moskva, Izdatel'stvo Vostočnoj literatury, 1963.

BROCKELMANN, Carl, *'Alī's Qiṣṣa'ī Jūsuf: der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1917.

CANPOLAT, Mustafa, « Behcetü'l-Hadâik'in Dili Üzerine », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, 1968, p. 165-175.

CLARK, Larry V., *Turkmen reference grammar*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1998.

DƏMİRÇİZADƏ, Əbdüləzəl, *Azəri ədəbi dilinin tarixi. Ali məktəb tələbələri üçün dərslik*, vol. I., Bakı, Azərbaycan milli elmlər akademiyası Nəsimi adına dilçilik institutu, 1979.

DƏMİRÇİZADƏ, Əbdüləzəl, "*Kitabi-Dədə Qorqud*" *dastanının dili*, Bakı, Elm, 1959.

DOERFER, Gerhard, « Das Vorosmanische (die Entwicklung der Oghusischen Sprachen von den Orchoninschriften bis zu Sultan Veled) », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 23-24, janvier 1976, p. 81-132.

DOĞAN, Cihan, « Kudûrî'nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi », *Dil Araştırmaları*, n° 30, p. 140-156.

ERCILASUN, Ahmet Bican, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk dili ve tarihi*, Ankara, Akçağ, 2011.

ERDAL, Marcel, « Explaining the *Olga-Bolga* Dili », dans B. Hickman, G. Leiser (éd.), *Turkish Language, Literature, and History*, London, Routledge, 2015, p. 135-146.

ERDAL, Marcel, « Ana Oğuzca ve Selçuklu Oğuzcası », dans T. Gündüz, M. Cengiz (éd.), *Oğuzlar: dilleri, tarihleri ve kültürleri. 5. Uluslararası Türkiyat araştırmaları Sempozyumu Bildirleri*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015, p. 369-376.

FAZYLOV, Ergaş İsmailoviç, « Horezmsko-tjurkskij jazyk », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, p. 139-147.

GRUNINA, El'vira Aleksandrovna, « Oguzskij jazyk X-XI vv. », dans E. R. Tenišev (éd.), *Jazyki mira. Tjurkskije jazyki*, Moskva, Institut Jazykoznanija RAN, 1997, p. 81-88.

GUZEV, Viktor Grigor'evič, « Untersuchungen zur Turksprache Kleinasiens vom 13. bis zum 16. Jahrhundert », dans G. Hazai (éd.), *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 35-62.

İNAN, Abdülkadir, « XIII.-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve "Halis Türkçe" », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 1, 1953, p. 53-71.

JOHANSON, Lars, « The History of Turkic », dans L. Johanson, É.Á. Csató (éd.), *The Turkic Languages*, London, Routledge, 1998, p. 81-125.

KARAHAN, Akartürk, « Orta Asya Kur'an Tefsirinin Metin Yayını ve Sözvarlığı Üzerine », *Yeni Türkiye-İlk Dönem Türkçe Eserler Özel Sayısı*, vol. 105, 2019, p. 430-436.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Ötüken, 1981, 1^e édition 1926.

KORKMAZ, Zeynep, « Das Oghusische im xii. und xiii. Jahrhundert als Schriftsprache », *Central Asiatic Journal*, vol. 17, n° 2/4 (1972), p. 294-303.

KORKMAZ, Zeynep, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020, 1^e édition 2013.

MANSUROĞLU, Mecduť, « The Rise and Development of Written Turkish in Anatolia », *Oriens*, vol. 7, n° 1, 1954, p. 250-264.

MANSUROĞLU, Mecduť, « Anadoluda Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi », *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, vol. 4, n° 3, 1951, p. 215-229.

NADJIP, Emir Nadjipovič, *Issledovanija po istorii tjurkskih jazykov: XI-XIV vv.*, Moskva, Nauka, 1989.

SARICA, Bedri, « Olga-Bolga sorunu ve yeni bir Kitâb-i Güzîde nüshası üzerine », *Yüzüncü Yıl Üniv. Eğt. Fak. Dergisi*, vol. 1, n° 1, 1994, p.123-136.

SÜMER, Faruk, *Oğuzlar, Türkmenler: tarihleri, boy teşkilâtı, destanları*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımev, 1967.

TEKİN, Şinasi, « 1343 tarihli bir eski Anadolu Türkçesi metni ve Türk dili tarihinde olgabolga sorunu. », *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, vol. 21-22, 1973, p. 59-157.

ÜŞENMEZ, Emek, « Orta Asya (Anonim) Kuran Tercümesi üzerinde Özbekistan'da Yapılmış bir İnceleme », *Turkish Studies*, vol. 6/4, 2011, p. 981-986.

ZAJĄCZKOWSKI, Ananiasz, « Mamelucko-turecka wersja arabskiego traktatu o lucznictwie z XIV w. », *Rocznik orientalistyczny*, n° 20, 1956, p. 139-261.

ERREURS ET AMENDEMENTS DANS LA DIPLOMATIE : ÉTUDE SUR L'ÉVOLUTION DES RELATIONS DIPLOMATIQUES ENTRE LE DIRECTOIRE ET LE SAINT-SIÈGE (1796-1797)

« Erreur diplomatique » : l'association de ces deux mots génère une légitime inquiétude. Souvent, il s'agit d'une expression médiatique signifiant que le protocole a été enfreint lors d'une rencontre entre représentants de différents pays, qu'un homme d'État a tenu des propos déplacés vis-à-vis d'un homologue ou qu'un conflit armé n'a pas été empêché. Dans l'histoire de la diplomatie, maladroites protocolaires et propos déplacés ont régulièrement menés à la suspension des relations interétatiques, voire à la confrontation armée. Comment peut-on définir le concept d'« erreur diplomatique » ? Les enjeux des relations internationales contemporaines, souvent sujets de passions, sont difficiles à étudier avec objectivité. La comparaison avec des événements passés peut permettre un regard plus objectif, bien que l'Histoire soit elle-même une science empreinte de subjectivité. L'objet de cette communication est de chercher à établir les critères de l'erreur diplomatique à travers l'exemple particulier des relations entre le Directoire et le Saint-Siège, de 1796 à 1797.

Par *erreur*, nous entendons ce qui résulte du fait de se tromper en tenant pour vrai ce qui est faux ; l'erreur est en cela opposée à la vérité. Le mot *diplomatie*, qui apparaît pour la première fois dans la cinquième édition du Dictionnaire de l'Académie française en 1798, désigne la « science des rapports, des intérêts de Puissance à Puissance¹ », une définition qui s'est précisée au fil des siècles, pour devenir aujourd'hui : « science et pratique des relations politiques entre les États, et particulièrement de la représentation des intérêts d'un pays à l'étranger »². Une « erreur diplomatique » serait donc le fait d'avoir une connaissance fautive des rapports et intérêts des Puissances ainsi qu'une pratique diplomatique non conforme à la vérité.

1. Le terme « Puissance » avec une majuscule est utilisé pour désigner un État au XVIII^e siècle. Le terme « puissance » avec une minuscule n'a pas le même sens au XVIII^e siècle. Ainsi pour différencier les deux termes j'utilise « Puissance » pour désigner un État et « puissance » pour caractériser un État.

2. « DIPLOMATIE : Définition de DIPLOMATIE », [s.d.]. URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/diplomatie>. Consulté le 10 juin 2023.

Martin Muñoz Ledo

Actuellement en première année de doctorat à l'École Pratique des Hautes Études, mention Histoire, Textes et Documents, Martin Muñoz Ledo est rattaché au laboratoire Savoirs et Pratiques du Moyen Âge à l'époque moderne. Son travail de thèse, sous la direction du Pr. Yves Bruley, intitulé « La genèse et le développement des relations diplomatiques entre la France et le Mexique de 1821 à 1861 », explore les évolutions diplomatiques entre l'Amérique et l'Europe.



(Pompeo Batoni, Portrait du pape Pie VI, 1774, National Gallery of Ireland.)

Le déclin de la papauté dans les relations interétatiques atteint son comble sous les pontificats de Pie VI (1775-1799) et Pie VII (1800-1823), pendant la Révolution française. En 1795, après avoir occupé le nord de l'Italie, la France cherche une conclusion rapide mais avantageuse au conflit contre la coalition dirigée par l'Autriche. Alarmé par les persécutions contre l'Église et les politiques anticléricales menées en France, le Saint-Siège considère l'invasion française comme une offensive pour propager les idées révolutionnaires et anticatholiques. La campagne de Napoléon au nord de l'Italie place la France comme le Saint-Siège dans une situation dangereuse : les intérêts vitaux des deux États étant en jeu, chacun cherche à imposer sa domination. L'évolution de la situation militaire en Italie et de la situation interne en France pousse ces deux parties à revoir leurs positions. Le pape Pie VI reconnaît que la situation politique en France a changé, tout comme le Directoire reconnaît qu'il est obligé de coopérer avec le Saint-Siège pour régler la question religieuse en France et de finir la guerre avec l'Autriche.

Déconsidérer l'interlocuteur : l'origine de l'erreur diplomatique

Bien que la diplomatie soit une « science des rapports et intérêts de Puissance à Puissance », le diplomate agit sur son environnement en fonction de son jugement, de ses capacités, et de ses talents, en bref, de sa personne ; mais il agit aussi sous l'influence de son environnement et des circonstances auxquels il est soumis. La perception mutuelle des Puissances oriente la nature de leurs relations ; elle détermine le degré d'importance qu'un État accorde à un autre. Les erreurs surviennent lorsque deux Puissances commencent à se déconsidérer mutuellement tout en partageant encore des intérêts vitaux. En effet, mépriser l'autre les conduit à sous-estimer leur interdépendance.

L'amalgame ou comment dépeindre faussement son interlocuteur

La déconsidération se produit lorsqu'une partie identifie indûment les idées de son adversaire à une doctrine réprouvée. Les hommes du Directoire comme ceux du Saint-Siège justifiaient leurs politiques par des amalgames. Pour certains membres du Directoire, les catholiques étaient tous, sans distinction, des royalistes brandissant leur foi comme un étendard de rébellion, et ils représentaient ainsi une menace politique sérieuse. Cette représentation repose sur la révolte contre-révolutionnaire en Vendée (1793) et sur une tentative de débarquement des royalistes pendant l'été 1795 dans la baie de Quiberon, rejoints par les Chouans – des paysans bretons se battant contre le gouvernement révolutionnaire depuis 1793. Aux yeux du gouvernement du Directoire, le catholicisme est associé à une réaction politique monarchiste³. D'autre part, le Saint-Siège voulait éviter la propagation

3. Une des principales raisons du combat des Vendéens et des Chouans était le retour des Bourbons

du mouvement révolutionnaire dans toute l'Europe et cherchait par tous les moyens à le contenir. La Curie menaçait quiconque adhérerait à la Constitution civile du clergé⁴ de subir des représailles spirituelles ; cependant le pape n'appela jamais les catholiques français à mener un combat armé contre leur gouvernement.

En juillet 1796, la situation religieuse en France commença à s'apaiser : la Constitution civile du clergé « n'existait plus, en tant que loi de l'État »⁵ ; de plus en plus, les évêques constitutionnels⁶ cherchaient à se rapprocher du Souverain pontife tout en restant républicains et certains membres du clergé réfractaire cherchaient une solution pour être unis avec leurs confrères constitutionnels. L'historien Léon Séché rapporte un extrait d'une revue catholique réfractaire, *Les Annales religieuses*, qui souligne combien la situation à l'égard des catholiques fidèles à Rome était hétérogène en France. À Paris, les conditions auraient été relativement bonnes, car les catholiques jouissaient d'une grande liberté, dont témoigne le rédacteur de la revue :

« C'est un hommage que nous sommes obligés de rendre à la vérité et qu'il est nécessaire de répandre dans toute la France pour que l'on puisse partir de ce grand exemple contre ces hommes criminels qui, abusant du pouvoir qui leur est confié dans les départements, ont l'audace de faire plier les lois au gré de

et la défense du clergé non assermenté, c'est-à-dire le clergé fidèle à Rome.

4. Loi adoptée le 12 juillet 1790 par l'Assemblée constituante, elle fait de l'Église en France une institution pleinement gouvernementale coupée de l'autorité de Rome. Le pape s'étant prononcé contre cette loi, le clergé français s'est divisé entre le clergé constitutionnel (jureurs) et le clergé réfractaire.

5. Léon Séché, *Les origines du Concordat*, Paris, 1894, p. 13.

6. Les évêques constitutionnels sont ceux qui ont adhéré à la Constitution civile du clergé.

leurs caprices ou de leur impiété »⁷.

Le rédacteur blâmait certains membres du Directoire de ne pas comprendre qu'il existait la possibilité d'une coexistence entre les catholiques romains et la République. Le général Hoche, qui fut mandaté par le gouvernement pour mater l'insurrection vendéenne, est davantage critique à l'égard de l'attitude de ses supérieurs envers les catholiques, comme en témoigne cette lettre datée du 22 messidor an IV :

« La plaie fermée dans la Vendée après tant de peines et de soins est prête à se rouvrir. On revient sur un point qui a été la première cause des maux qui ont désolé ces malheureuses contrées. Le commissaire spécial Letellier, de son autorité, exige un serment des prêtres. Le pays est paisible sans cette nouvelle mesure. Il va être de nouveau agité, troublé par elle. Quelle est donc cette obstination à vouloir faire des prêtres des fonctionnaires publics ? N'est-il pas au contraire plus heureux, plus prudent d'éviter tout acte qui tend à leur donner une existence politique ? »⁸.

Ainsi, la situation concernant le catholicisme était plus nuancée que ce que certains membres du Directoire pouvaient croire. Cette nuance fut également ignorée par la Curie romaine, convaincue que la France était devenue profondément anticatholique et persécutrice. La majorité des cardinaux, notamment Caraffa, Altieri et Albani, étaient de farouches opposants à la réconciliation avec le Directoire. Un prélat, membre de la famille d'Albani, fut dépêché à Vienne pour inciter l'empereur autrichien à porter un secours militaire au pape. Des négociations furent tenues avec le Royaume de Naples pour qu'il puisse venir en aide au souverain pontife au cas où ses États se feraient envahir. Cependant, les Napolitains jouaient double jeu : ils cherchaient à s'emparer

7. *Ibid.*, p. 17.

8. *Ibid.*, p. 17-18.

des territoires pontificaux de Bénévent et Ponte Corvo, enclavés dans leur territoire. L'Autriche avait des vues sur les territoires des Légations, dans la vallée transpadane au nord de l'Italie. La Curie a commis l'erreur de considérer qu'une Puissance monarchique et catholique viendrait automatiquement lui apporter secours face à un ennemi cherchant à détruire leurs valeurs communes. Les intérêts de chaque Puissance prenaient le dessus sur des valeurs qu'ils revendiquaient.



(Mademoiselle Malary, François Cacault, représentant de France près du Saint-Siège, 1843, Musée Dobré)

À cause de l'assurance que le clergé romain avait de pouvoir compter sur l'aide des Puissances catholiques, il commençait à sous-estimer les Français. Le représentant français à Rome, Cacault, rapporte à son ministre que ces « fous [Rome] sont persuadés que nous demandons la paix par nécessité et parce qu'ils sont les plus forts. Ils savent que nous [les Français] avons besoin des seize millions qui restent à payer de l'armistice⁹ ; ils ne voient dans tout ce que nous faisons que le désir de les avoir plus vite. Ils sont bien décidés à n'en rien donner du tout, à moins que nous reparaissons avec la force nécessaire pour les enlever. Tout me fait voir ici et me prouve évidemment qu'avant la défaite complète des Autrichiens qui sont venus de

9. Sous la pression de l'armée française, le Saint-Siège signa l'armistice de Bologne le 23 juin 1796 avec la France.

nouveau nous chercher en Italie et avant la prise de Mantoue, le pape n'enverra pas de ministre pour traiter la paix »¹⁰.

Influencée par ce que l'une projette sur l'autre, chaque partie s'obstine dans ses positions ; elles ne reconnaissent pas mutuellement leurs intérêts, par conséquent elles ignorent les réalités d'autrui.

La rétractation des Brefs pontificaux : l'obstination du Directoire et du Saint-Siège

Après la signature de l'armistice, Rome envoya l'abbé Pierrachi négocier une paix définitive avec Paris ; il arriva le 26 juillet 1796. Le ministre des Affaires étrangères français, Charles-François Delacroix, présenta à la délégation pontificale un projet de paix dont le premier article stipulait la rétractation de tous les documents pontificaux émis depuis 1789 en lien avec la Révolution¹¹. Sidérés par cette première demande, les pontificaux proposèrent des modifications : ils étaient prêts à rétracter les documents du pape portant sur le domaine temporel et politique, notamment ceux qui visaient la forme du gouvernement français. Mais Delacroix n'était pas satisfait et pressa les envoyés du pape d'accepter la clause telle qu'elle leur avait été présentée. D'après un des directeurs,

10. Propos issus de la lettre de Cacault à Delacroix du 11 novembre 1796, in *ibid.*, p. 84.

11. « Sa Sainteté reconnaît avec le plus vif regret que des ennemis communs ont abusé de sa confiance et surpris sa religion, pour expédier, publier et répandre en son nom plusieurs actes dont le principe et les effets sont contraire à ses véritables intentions et aux droits des nations. En conséquence, sa Sainteté désapprouve, révoque et annule les Bulles, Rescrits, Brefs, Mandements apostoliques, Monitoires, Instructions pastorales et en général tout écrit émané du Saint-Siège ou d'une autorité quelconque soumise au Saint-Siège depuis 1789 jusqu'à ce jour. », extrait de l'article issu du projet de paix du Directoire in *ibid.*, p. 59.

Delacroix était, malgré ses talents, « lourd et entêté », ce qui pour un diplomate s'avère très handicapant¹². À cela s'ajoute que son supérieur était l'anticatholique Reubell, directeur responsable des affaires étrangères. Sûr de ses victoires en Italie, le Directoire mit fin aux négociations avec Pierrachi et décida, pour gagner du temps, de faire mener les négociations directement entre les commissaires républicains de l'armée de Bonaparte et le Saint-Siège. Cependant, parmi les hommes du gouvernement français, François Cacault remit en question dans une lettre datée de septembre 1796 la nécessité pour le Directoire d'insister sur le maintien strict du contenu du premier article :

« J'ignore à quel point il importe à notre tranquillité dans l'intérieur de la République que le pape fasse la rétractation que l'on exige ; sans cela on pourrait mépriser comme des aboiements de l'erreur attaquée et vaincue les Bulles et Brefs du pape qui au fond ne sont que des pamphlets. Il est de son essence de ne pas se rétracter. C'est un comédien qui vous fera si vous en avez besoin d'autres Bulles et Brefs, tels qu'on les voudra. Vous trouverez le chevalier d'Azara¹³ sincèrement animé du désir que la France ait un traité avantageux avec l'État ecclésiastique, mais il est furieux, il dit qu'il est honteux d'être arrêté au premier article par des distinctions théologiques ».

La réponse de Delacroix, le 8 octobre 1796, explique la volonté politique de maintenir à tout prix l'article premier :

« Il m'a semblé que vous n'aviez pas saisi l'objet du premier article proposé et que vos raisonnements pour déterminer le Directoire à l'abandonner étaient fondés sur une espèce de malentendu. Vous

n'ignorez pas que tous les germes du fanatisme religieux ne sont point étouffés en France où les protestations du pape contre un nouvel ordre de choses ont fait naître dans les esprits faibles des scrupules et des terreurs ; les malveillants ont entretenu le peuple dans ces idées superstitieuses [...] Une rétractation du pape, publiée solennellement en France pourrait rassurer les consciences timides et déjouer les trames de nos ennemis intérieurs [...] Cette considération était assez puissante pour déterminer le Directoire à faire du premier article une condition *sine qua non*. »¹⁴.

Le Directoire et le Saint-Siège ne percevaient pas la rétractation des textes pontificaux de la même manière. Paris, ironiquement, ne voulait pas faire de distinction entre le politique et le spirituel, contrairement à Rome, qui avait proposé dans les négociations entre Pierrachi et Delacroix de le faire. Sans cette distinction, le Saint-Siège ne pouvait rétracter ses proclamations écrites sans avoir le sentiment que l'on portait atteinte à l'autorité papale, infaillible en matière de doctrine.

Après l'échec des négociations de Pierrachi, le pape réunit une congrégation de cardinaux pour traiter la question du premier article du projet de paix du Directoire. Comme le plénipotentiaire français Cacault vis-à-vis de son ministre des Affaires étrangères, Delacroix, l'ambassadeur d'Espagne Azara cherchait à convaincre le pape de céder sur la question des édits pontificaux. Azara consulta le Père Quinones, supérieur général des Dominicains et théologien, qui lui fit savoir que le premier article n'était pas contraire au dogme. Il lui rappela que le pape Clément V avait modéré la bulle intitulée *Unam Sanctam*¹⁵ de son prédécesseur

12. Propos de La Revellière-Lepeaux rapporté in *ibid.*, p. 32.

13. Ambassadeur d'Espagne près du Saint-Siège, il servit aussi de médiateur du pape avec le Directoire.

14. Extrait de la lettre de Delacroix à Cacault du 8 octobre 1796, rapporté dans *ibid.*, p. 46.

15. Cette bulle fut promulguée dans un contexte où l'Église romaine voulait insister sur la primauté du

Boniface VIII dans un bref intitulé *Meruit*, sans contredire les dogmes. Le dominicain alla plus loin en soutenant que les brefs de Pie VI ne présentaient aucun caractère dogmatique, car ils n'étaient pas adressés à toute l'Église. Quinones rapporta à Azara que le Saint-Père avait réagi à ses propos « à la manière de ceux qui perdent l'esprit, et il le fit avec si peu de retenue, d'une façon si contraire à la majesté du trône »¹⁶. Le supérieur général des Dominicains accusa l'entourage du pape d'être malversé en théologie et d'avoir trop d'intérêts avec les Puissances de la coalition antifranaçaise, qui auraient induit le souverain pontife en erreur.

Cette loi sur le clergé représentait une menace pour la structure et le fonctionnement de l'Église, qui sont à la fois de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel¹⁷. Aussi, la loi de l'Église républicaine faisait primer la liberté du clergé sur l'obéissance religieuse, qui est un devoir pour tout membre du clergé de l'Église catholique. Reculer sur les brefs concernant le clergé républicain aurait été perçu comme la ratification par le pape d'un nouveau fonctionnement ecclésiastique. En revanche, pour le Directoire, la loi sur le clergé visait à émanciper la France de toute influence étrangère, notamment sur la population.

Ainsi, dès le premier article du projet de paix, le Directoire et le Saint-Siège se sont obstinés dans leurs positions, ne

spirituel sur le séculier, générant des conflits avec les souverains occidentaux, notamment la France, au XIV^e siècle.

16. Propos de Quinones à Azara datés du 17 septembre 1796, in *ibid.*, p. 64.

17. Le fonctionnement hiérarchique de l'Église catholique possède un fondement spirituel qui lui permet de légitimer ses actions comme étant celles qui proviennent directement de la succession apostolique, c'est-à-dire celle qui vient directement de la lignée des douze apôtres de Jésus.

cédaient aucunement sur la rétractation des édits pontificaux ; pour le premier, cette rétractation était nécessaire pour pacifier la France, pour le second elle signifiait une atteinte à son pouvoir spirituel. Toutefois, dans les deux camps, des hommes ayant plus de recul ont essayé de convaincre leurs supérieurs de la possibilité de trouver un compromis sans menacer les intérêts vitaux de leurs gouvernements respectifs. Comment se fait-il que dans le domaine de la diplomatie, l'obsession prenne le dessus sur la raison ?

L'idéologie, origine de l'obstination

L'obsession est la « préoccupation constante que l'on a d'une chose ; idée, image qui s'impose sans relâche à l'esprit »¹⁸. Les hommes du Directoire et de la Curie sont chacun préoccupés d'idées qu'ils ne peuvent pas délaissier ; ils sont excités par un ensemble de représentations, une vision du monde propre à une société, un système d'idées et de valeurs ou une doctrine sur lesquelles se fonde leur action politique, en somme leur idéologie. Ainsi, la récalcitrance dans la diplomatie existe lorsque les responsables des relations interétatiques agissent en fonction de leur idéologie au lieu de prendre en compte ce qui favorise mutuellement chaque partie afin de trouver une solution pérenne.

Le Directoire avait « hérité de toutes les rancunes antireligieuses de la Révolution [et] voulait absolument en finir avec le souverain temporel et spirituel de l'Église, et rêvait d'établir sur les ruines de la monarchie pontificale une grande république romaine »¹⁹. Parmi les Directeurs, La Revellière, Reubell et Barras exprimaient un rejet total du catholicisme. Les deux premiers s'imaginaient supprimer

18. « OBSESSION : Définition de OBSESSION », [s.d.]. URL : <https://cnrtl.fr/definition/academie9/obsession>. Consulté le 10 juin 2023.

19. L. Séché, *op. cit.*, p. 5.

la religion romaine en supprimant son chef, le pape :

« Le petit La Revellière avait tellement peur du pape, qu'il le voyait sans cesse à sa poursuite, étendant ses doigts pour lui donner sa bénédiction. Le vicaire de Jésus était un rival dangereux pour lui qui voulait aussi être chef de secte. La Revellière, qui croit que tout ce qui n'est pas théophilantrope²⁰ est nécessairement catholique et digne d'être crucifié [...] Le théophilantrope voulait au contraire, qu'on fût d'abord au Capitole chanter un hymne sur la cendre des Gracques, et l'enlèvement de la bonne Vierge de bois vermoulu qui était à Lorette lui paraissait une victoire bien plus importante que l'enlèvement des drapeaux de bataillon de Vienne »²¹.

Quant à l'Église catholique, elle avait hérité d'une longue tradition de pratiques et d'enseignements doctrinaux qui avait forgé l'ensemble de son magistère. Ce dernier possède un caractère infaillible²² qui doit être accepté sans réserve dans la foi, sous peine d'exclusion de la communion avec l'Église. La papauté percevait la Révolution française comme une menace à l'ordre spirituel qu'elle défendait, surtout la Constitution civile du clergé. Les directeurs radicaux affrontaient une institution religieuse qui depuis mille ans avait régulièrement été confrontée à des États désireux de la soumettre. Contrairement à un État, l'Église catholique est née pour garder, répandre, pratiquer et défendre des principes et des doctrines ; la priorité du pape est de défendre les intérêts spirituels au péril de ses intérêts temporels. Lorsque Pie VI ne voyait plus

20. La Révellière, farouche anticatholique, avait érigé sa propre religion : la théophilantropie.

21. *Mémoires sur Carnot*, publiés par son fils, t. II, p. 56, in *ibid.*, p. 33.

22. Bien que la doctrine sur l'infaillibilité pontificale ne fût adoptée qu'en 1870, elle était déjà considérée comme une réalité à la fin du XVIII^e siècle.

d'issue aux négociations avec le Directoire, il prévoyait de partir de Rome avec le plus grand nombre de cardinaux possible. Le Directoire ne comprenait pas que le pape soit prêt à sacrifier son pouvoir temporel afin de préserver la religion ; en revanche, l'entourage du Saint-Père demeurait dans l'illusion que leur force morale et spirituelle suffirait à mobiliser les monarchies voisines et à créer des esprits zélés pour une croisade contre l'envahisseur.



(Huyot, Gravure de la signature du traité de Tolentino du 19 février 1797, collection privée.)

Le conflit armé : réflecteur de la réalité

Le 22 janvier 1797, Bonaparte ordonne à Cacault de quitter Rome. Le Saint-Siège n'ayant pas voulu accepter les conditions de paix de la France, il se préparait à la guerre. Le général Colli, de l'armée autrichienne, était chargé par le Saint-Siège de diriger les troupes pontificales contre les forces de Bonaparte. Lorsque Colli signala au Saint-Siège que les ressources nécessaires pour combattre les Français étaient importantes, la Curie commença à comprendre les risques que comportait sa résistance obstinée. En effet, les combats ne durèrent que quelques jours ; plusieurs villes pontificales décidèrent de se rendre volontairement et Bonaparte rencontra très peu de résistance. Entre le 4 et 5 février 1797, après la défaite de quatre mille soldats dans la Romagne, certains cardinaux bellicistes commencèrent à changer de position en faveur de la reprise des négociations avec la France, notamment le

cardinal Altieri, qui fit un discours éloquent pour la paix devant ses confrères. En revanche, le cardinal Albani soutenait la continuation de la guerre, pensant que l'Autriche aiderait le pape. Le général Colli, après avoir subi plusieurs revers militaires, conseilla d'envoyer auprès de Bonaparte une délégation pontificale pour signer un traité de paix. Le 10 février, l'ensemble du collège des cardinaux admit la futilité de la résistance et décida d'évacuer le pape et la Curie de Rome. Les réalités du conflit armé ouvrirent les yeux des cardinaux bellicistes qui surestimaient les forces du Saint-Siège, mettant au jour les limites temporelles de l'État pontifical que les princes de l'Église n'arrivaient pas à percevoir dans leur obstination. Finalement, le pape dépêcha une délégation pour Tolentino afin de négocier une paix définitive avec la France en espérant que Bonaparte n'imposerait pas de clauses antireligieuses.

Les campagnes d'Italie prouvèrent que la religion était un facteur déterminant pour la motivation des populations locales dans la lutte contre l'envahisseur français. Pour mener à bien sa campagne en Italie, Napoléon cherchait toujours à apaiser les populations conquises en faisant en sorte que la religion catholique ne soit pas inquiétée par les révolutionnaires. En Lombardie, le général était agacé par les mouvements d'insurrection provoqués par les prêtres et les moines qui considéraient l'envahisseur comme une armée impie. Bonaparte estimait que « Rome restait redoutable par son fanatisme et par l'inquiétude qu'elle pouvait mettre dans l'esprit des peuples »²³.

À son retour en France, Napoléon commenta au général Clarke la nécessité du pouvoir spirituel du pape pour gouverner la France :

23. André Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, Paris, 2019, p. 433.

« Serions-nous arrêtés par l'envie de conquérir Rome ? Quelque glorieux que soit cet avantage, j'ose dire qu'il ne serait que momentané. Nous avons manqué notre révolution en religion ; on est redevenu catholique romain en France, et nous sommes peut-être au point d'avoir besoin du Pape lui-même pour faire seconder chez nous la Révolution par les prêtres et par conséquent par les campagnes qu'ils sont parvenus à gouverner à nouveau. Si on eût pu anéantir le Pape il y a trois ans, c'eût régénéré l'Europe ; le terrasser au moment actuel, n'est-ce pas s'exposer à séparer à jamais de notre gouvernement une foule de Français soumis au Pape, et qu'il peut y rallier ? Je crois fermement qu'il est de l'intérêt de tous les États de rendre sa puissance absolument nulle ; mais les préjugés des rois et des peuples combattent cet intérêt ; et il faut trente ans de liberté de la presse en Italie et en France pour en amener le moment et abattre la puissance spirituelle de l'évêque de Rome »²⁴.

Le général corse comprenait la puissance du pouvoir spirituel du pape au point de rappeler à son plénipotentiaire Cacault de négocier avec le successeur de saint Pierre comme si ce dernier avait 200 000 soldats²⁵. Ainsi, Bonaparte avait compris la nécessité urgente de composer avec le pape : il valait mieux pour les intérêts de l'État français contrôler cette puissance et terminer la campagne italienne contre l'Autriche.

Au sein du Saint-Siège et de la France, certains hommes de pouvoir commençaient à percevoir la réalité de la situation. Ils se sont rendu compte, à travers le conflit armé, de ce que représentait le coût de la rupture des relations diplomatiques entre la France

24. Propos de Napoléon au général Clarke in *ibid.*, p. 434-435.

25. Ernest Daudet, *Diplomates et hommes d'État contemporains. Le Cardinal Consalvi, 1800- 1824*, Paris, Michel Lévy frères, 1866, p. 69.

et le Saint-Siège. La réalité commençait à balayer l'idéologie et les valeurs ancrées dans les esprits des dirigeants des deux camps pour résoudre leur différend. Les adversaires, par la suite, chercheront à corriger leur attitude vis-à-vis de l'autre, afin de trouver une vraie solution au conflit.

Corriger l'erreur diplomatique : un acte d'humilité

Étymologiquement, le mot « corriger » en latin *corriger* signifie « redresser » ; d'après la neuvième édition du dictionnaire de l'Académie française, redresser c'est « rendre à une chose inclinée ou déformée sa juste position, sa forme droite » ; c'est aussi « rétablir, remettre à son état ». Le Directoire comme le Saint-Siège virent la nécessité de rétablir les négociations et de rétablir leurs relations diplomatiques.

Ainsi, le général Bonaparte rectifia la conduite de la France à l'égard du pape en cherchant constamment des ouvertures pacifiques avec le Saint-Siège. Cacault signifia au pape que « par suite de sentiments de modération qu'a adoptés le gouvernement français, il [Bonaparte] m'a chargé de terminer avec Rome toute espèce de différend, soit par les armes, soit par une nouvelle négociation. Désirant donner au pape une marque du désir que j'ai de voir cette guerre si longue se terminer, et les malheurs qui affligent la nature humaine avoir un terme, je lui offre une manière honorable de sauver encore son honneur et le chef de la religion [...] Vous pouvez l'assurer de vive voix que j'ai toujours été contraire au traité qu'on lui a proposé et surtout la manière de négocier [...] J'ambitionne bien plus le titre de sauveur que celui de destructeur du Saint-Siège »²⁶. La réalité du terrain en Italie poussa Bonaparte à rectifier l'erreur

26. Propos de Napoléon à Cacault issus des Correspondances de Napoléon, in Joseph du Teil, Rome, *Naples et le Directoire*, Paris, 1902, p. 392-393.

du Directoire en reconsidérant le Saint-Siège comme un interlocuteur : il reconnut que ses intérêts étaient intimement liés à ceux du pape et souhaita chercher une issue au conflit. Après que les troupes françaises furent entrées dans les États pontificaux, Cacault pressa le général corse de ne pas faire appliquer les principes issus du premier article du projet de paix du Directoire. En effet, il était plus urgent pour la France de mettre fin aux hostilités en Italie et de récupérer une compensation financière importante sur les richesses des États pontificaux pour pallier les dépenses militaires exorbitantes.

Le 16 février 1796, les représentants du Saint-Siège rencontrèrent Bonaparte, accompagné de Cacault, dans la ville de Tolentino où ils lui remirent une lettre du pape exprimant son désir de terminer le conflit avec la France :

« Désirant terminer à l'amiable nos différends actuels avec la République française par la retraite des troupes que vous commandez, nous envoyons et députons vers vous comme nos plénipotentiaires deux ecclésiastiques, M. le cardinal Mattei, parfaitement connu de vous, et monseigneur Caleppi, [...] lesquels sont revêtus de nos pleins pouvoirs pour concerter avec vous, promettre et souscrire telles conditions que nous espérons justes et raisonnables, nous obligeant, sous notre foi et parole, de les approuver et ratifier en forme spéciale, afin qu'elles soient valides et inviolables en tout temps. »²⁷.

Bonaparte avait mis comme condition de restituer tous les États du pape à l'exception de la Romagne ainsi qu'une compensation de trois millions d'écus. Les représentants du pontife romain avaient tout fait pour empêcher l'amputation de la région la plus riche des États pontificaux,

27. *Correspondances de Napoléon* in *ibid.*, p. 461-462.

mais le Corse ne cédait pas. Finalement, les pontificaux se résignèrent, sachant qu'une nouvelle rupture avec les Français pouvait leur être définitivement fatale. Ils avaient obtenu que le traité de paix ne porte sous aucune forme sur des sujets spirituels que voulait imposer le Directoire, ainsi que la quasi-totalité de l'intégrité territoriale des États pontificaux. Enfin, le Saint-Siège et la France du Directoire trouvèrent une entente qui les satisfaisait mutuellement. Les réactions ne se firent pas attendre : les partisans de la puissance temporelle pontificale se réjouissaient et leurs ennemis, notamment en France, se plaignaient, voire suspectaient Napoléon d'être un traître. Les directeurs anticatholiques restaient sceptiques vis-à-vis du Saint-Siège et songeaient à créer un nouvel État à partir du territoire confisqué au pape. À Rome, la Curie changeait de comportement à l'égard des Français : hauts dignitaires romains et cardinaux visitaient la légation française et participaient à ses soirées. Enfin, les aristocrates des États pontificaux se mobilisèrent pour contribuer au paiement de la rançon française. Le général Bonaparte pouvait enfin concentrer tous ses efforts contre l'Autriche. Le 13 avril 1797, le chef des armées autrichien, le comte Merveldt alla négocier une paix à Loeben pour mettre un terme aux hostilités entre l'empereur autrichien et la France. Dans les articles secrets de ce traité, les territoires du pape confisqués par Bonaparte – Ravenne, Ferrare et Bologne – devaient intégrer le territoire vénitien, contrôlé par l'Autriche, en échange de la rive droite du Pô. De cette manière, Bonaparte réussit à sécuriser les frontières du sud de la France contre toute menace armée, afin de concentrer les efforts de la défense française sur le Rhin. D'une certaine façon, la paix avec le pape a garanti la sécurité frontalière de la France.

Conclusion

L'exemple des relations diplomatiques entre le Directoire et le Saint-Siège illustre ce que tout État devrait éviter pour ne pas commettre d'erreur diplomatique. Les hommes qui conduisent la diplomatie doivent éviter de concevoir leurs relations avec un autre État en fonction de leur idéologie, sans quoi ils cherchent à imposer des solutions en fonction d'idées et de valeurs que leur interlocuteur pourrait ne pas partager. Ne pas respecter les lignes rouges fixées par une Puissance est la manière la plus sûre d'entrer en conflit avec elle ; la diplomatie idéologique, ou diplomatie des valeurs, tend à ignorer ces limites. Elle s'avère fatale, car elle les empêche de trouver des compromis mutuellement bénéfiques. Ainsi, la diplomatie des valeurs est par définition anti-diplomatique. Lorsque l'idéologie rentre dans la diplomatie²⁸, ceux qui la pratiquent s'obstinent dans leurs positions, car ils considèrent que leurs valeurs et doctrines sont la seule solution pour résoudre le problème avec un adversaire. Les Puissances ont le choix d'imposer leur doctrine à l'autre, ou bien, dans les pires des cas, de l'exterminer. Ainsi, l'adversaire n'est plus considéré comme un égal, il est associé à des idées honnies, ou déshumanisé.

C'est dans le rapport de force armé que les réalités se dévoilent et donnent la possibilité à deux adversaires de corriger leur erreur diplomatique ; rattrapées par la réalité, les Puissances sont amenées à trouver une solution de compromis pour finir le plus rapidement l'affrontement armé, qui coûte cher à la population et en ressources. Talleyrand disait sur les négociations qu'« il pourra être cédé ce qui est d'un intérêt moindre, pour obtenir

28. Dans notre cas, l'idéologie révolutionnaire ou religieuse.

ce qui est d'un intérêt supérieur »²⁹. Ainsi, il vaut mieux pratiquer la guerre des mots qu'une « diplomatie à coups de sabres »³⁰.

Bibliographie

Marc BELISSA, « II. Le rejet de la "politique" d'ancien régime », dans *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795)*, Paris, 1998 (Le sens de l'histoire). URL : <https://www.cairn.info/fraternite-universelle-et-interet-national--9782841741079-p-69.htm>. Consulté le 28 mars 2023, p. 69131.

Marc BELISSA, « Le tournant de la guerre défensive (avril 1793 -Thermidor an II) », dans *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Éditions Kimé, 1998.

Joseph D'HAUSSONVILLE, *L'Église romaine et le Premier Empire, 1800-1814: avec notes, correspondances diplomatiques et pièces justificatives entièrement inédites. T. 1 / par M. le comte d'Haussonville...*, 1868. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2058219>. Consulté le 28 mars 2023.

André LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française*, Paris, Éditions du Cerf 2019.

Guillaume MOLLAT, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1932.

Bruno NEVEU, « Juge suprême et docteur infallible : le pontificat romain de la bulle in eminenti (1643) à la bulle Auctorem fidei (1794) », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 93, no 1 (1981), p. 215 275.

Léon SÉCHÉ, *Les origines du Concordat*, Paris, [s.e], vol. I, 1894.

29. Éric Schell (éd.), *Charles-Maurice de Talleyrand en verve*, 3^e éd., Paris, Horay, 2016, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 101.

Éric SCHELL (éd.), *Charles-Maurice de Talleyrand en verve*, « En Verve », 3^e édition, Paris, Horay, 2016.

Jean-René SURATTEAU, « Le Directoire avait-il une politique religieuse ? », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 283, no 1 (1990), p. 79 92.

Joseph DU TEIL, *Rome, Naples et le Directoire*, Paris, Plon-Nourrit, 1902.

LE RITUEL DES *NAMAHAGE* À TRAVERS LE REGARD DE SUGAE MASUMI (1754-1828) : ERRANCES ET CONSTITUTION DE L'ETHNOGRAPHIE AU JAPON

Lorsque l'on évoque l'évolution des sciences et notamment de l'ethnologie, le cas occidental est celui qui nous vient le plus naturellement à l'esprit. L'étude du fait culturel dans une société d'individus se développe en France dès le XIX^e siècle et laisse derrière elle un héritage académique indéniable. En Asie aussi, les sociétés ont de tout temps porté un intérêt certain à leur propre culture. C'est le cas d'un voyageur lettré du nom de Sugae Masumi (1754-1829) qui fait étape sur la péninsule d'Oga, au nord de l'île principale du Japon, en 1809, durant un périple de quarante ans dans le nord du Japon, où il assiste à un rituel du nouvel an durant lequel des jeunes hommes déguisés en personnages effrayants appelés *namahage* viennent terroriser les enfants de chaque foyer d'un village. Pacifiée seulement depuis quelques siècles, cette région – c'est-à-dire la pointe nord de l'île principale ainsi que l'île de Hokkaidô – et sa population sont perçues comme étant barbares¹. Parallèlement durant la première moitié de la période Edo, l'éducation se démocratise et le taux d'alphabétisation et d'instruction de la population augmente. La culture lettrée, autrefois réservée à l'élite, devient accessible à une plus vaste partie de la société. C'est dans ce contexte intellectuel en ébullition qu'émergent divers mouvements qui constituent les prémices de la constitution des savoirs scientifiques, dans des domaines variés ; les études sur l'étranger, sur la médecine, ou encore sur l'histoire naturelle. Le développement de l'imprimerie commerciale, la culture du livre en pleine croissance au Japon et la curiosité pour l'insolite contribuent à l'augmentation de la production de littératures de voyage. Les notes de notre auteur à ce sujet vont être des informations précieuses au sujet du rituel pour

1. Les territoires peuplés par différentes ethnies dont les *Ainu* au nord de l'île principale du Japon, le Tôhoku, ainsi que l'île de Hokkaidô, autrefois appelée Ezo, sont respectivement conquis par les Japonais au VII^e siècle pour le premier et au XVII^e siècle pour le deuxième. Mais cette victoire n'est qu'apparente, de nombreuses rébellions éclatent jusqu'au XIX^e siècle remettant en question l'établissement des frontières du royaume dans le nord. Sur l'île d'Hokkaidô, le gouvernement japonais n'a réussi à instaurer qu'un domaine qui assure l'autorité du shogunat – le fief de Matsumae – qui doit gérer également des conflits et des rébellions. Voir Godefroy Noémi, *Autour de l'île d'Ezo : évolution des rapports de domination septentrionale et des relations avec l'étranger au Japon, des origines au 19^e siècle*, Thèse de doctorat, Paris, INALCO, 2013.

**Laura
Agnel**

Après une licence LLCER trilingue en anglais et japonais à l'université d'Aix-Marseille, Laura Agnel a effectué deux masters de recherche, le premier à l'Université de Paris Cité et le deuxième à l'EPHE-PSL. Ses mémoires de master portaient sur l'automomification des moines du nord du Japon durant la période prémoderne pour le premier, ainsi que sur les écrits des voyageurs lettrés effectuant le pèlerinage des monts sacrés du nord-ouest de l'île durant la même période pour le second. Elle est actuellement doctorante contractuelle à l'EPHE-PSL, mention RSP, sous la direction de François Lachaud et est affiliée au laboratoire CRCAO. Sa recherche doctorale est consacrée à l'étude des carnets de voyage de Sugae Masumi (1754-1829) et du réseau lettré dans le nord du Japon durant le XVIII^e et le XIX^e siècle.

les premiers ethnologues du Japon qui vont redécouvrir et réutiliser ce type de traces écrites au sujet des cultures populaires. Ces derniers fondent le mouvement des *minzokugaku*², l'ethnologie à la japonaise, au début des années 1900. Ils sont mus par la volonté de trouver ce qui constitue l'essence de l'identité japonaise en étudiant les cultures populaires du Japon. Yanagita Kunio (1875-1962), sans doute le plus célèbre d'entre eux, est le premier à retracer cette histoire d'abord par l'étude des sources écrites, avant de passer par l'observation de terrain.

Il a été question lors de cette communication de montrer les errances de l'ethnologie japonaise au début du xx^e siècle à travers l'exemple représentatif du cas de Sugae Masumi et de son étude au sujet des *namahage*. Il s'agira ici de montrer que les méthodes de travail de ces spécialistes ont pu parfois les induire en erreur. C'est le cas notamment lorsqu'ils qualifient à plusieurs reprises de « scientifique » l'entreprise de notre auteur, ou bien lorsqu'ils le désignent comme « fondateur » de l'ethnologie japonaise. Il est vrai que la richesse des représentations iconographiques et des notes au sujet des populations du nord et de leurs cultures évoque les carnets d'ethnographie occidentaux du xix^e siècle. Pour autant, peut-on dire que le travail de notre auteur était bien scientifique ? Pour tenter de répondre à cette question, nous présenterons d'abord le mouvement des *minzokugaku* et leurs études au sujet de Sugae Masumi, puis nous introduirons les extraits de journaux de voyage au sujet des *namahage*. Enfin, il s'agira de montrer

2. Appellation des membres du mouvement d'étude des *minzokugaku*, les études autochtonistes. Il s'agit de l'étude du peuple japonais, et ainsi, de ce qui constitue sa culture et son folklore. Importée d'Occident, cette science se forme au Japon en intégrant des courants d'étude du passé et de l'identité japonaise antérieurs, puis elle se construit en confrontation avec l'anthropologie occidentale.

que les manques de compréhension que manifeste notre auteur face à un rituel sont liés à sa formation de botaniste, ce qui conditionne sa grille de lecture et l'inscrit dans le paysage intellectuel de son époque.

Sugae Masumi, un voyageur lettré sur les chemins du Tôhoku

Sugae Masumi naît en 1754 dans la province de Mikawa, le département actuel d'Aichi, de parents issus de classe moyenne pratiquants de médecine par la prière, *kitô seyaku*. Il est formé dès son plus jeune âge aux lettres chinoises, *kanbun*, à la peinture ainsi qu'à la composition de poèmes *waka* et à la peinture lorsqu'il est placé sous l'instruction de différents maîtres confucéens appartenant au mouvement des études autochtonistes, *kokugaku*³. C'est également durant cette période formatrice qu'il est introduit à l'étude des plantes et des substances, *honzôgaku*⁴. Il se prend d'un intérêt pour la collecte de plantes, qu'il échange ensuite avec d'autres collègues connaisseurs, ainsi que pour l'étude des plantes endémiques du Japon. Lorsqu'il quitte sa province natale dans la trentaine, son objectif est de visiter

3. Les *kokugaku*, traduit en français par école autochtoniste, est un mouvement philologique qui cherche à reconstituer une histoire japonaise antérieure aux apports continentaux. Les lettrés qui appartiennent à ce mouvement durant l'époque Edo recherchent par l'étude des textes classiques, comme le *Kojiki* (« Chroniques des faits anciens », 712 apr. J.-C.) pour en faire ressortir les concepts purement japonais. Voir Burns Susan L., *Before the nation: Kokugaku and the imagining of community in early modern Japan*, Durham (N.C) [etc.], Duke University Press, coll. « Asia-Pacific », 2003.

4. Il s'agit de l'étude des plantes et des substances naturelles du Japon, un mouvement qui débute dès le moyen-âge et qui prend son essor durant la période Edo avec l'import du *Bencao Gangmu* au début du xvii^e siècle. Leurs sujets d'étude comprennent la faune, la flore, les minéraux, les plantes médicinales ou encore les ethnies étrangères.

tous les temples et sanctuaires du Japon et de voir l'île de Ezo, ancien nom de l'île d'Hokkaidô.

Il arrive à la fin du printemps de l'année 1809 sur la péninsule d'Oga où il restera durant presque un an. Il écrit durant cette période quatre journaux de voyage, chacun sur une saison différente. Il mentionne à deux reprises le rituel des *namahage* : une première fois dans le journal intitulé « Oga no shimakaze » en juillet de l'année 1809, et une seconde fois « Oga no samukaze » durant l'hiver 1810. Sugae nous décrit les *namahage* pour la première fois dans l'extrait suivant :

« Dans ce village, dès qu'un enfant se met à pleurer, on s'amuse à lui dire que les *namahagi*⁵ arrivent. On dit qu'il y avait des *oni* au temple de Gangoji à Nara, aussi appelé Gagoji ou encore Gwango. Ils seraient ainsi sur les routes de l'est, ce que l'on trouve dans le Michinoku serait lié à la peur de l'invasion mongole. Au soir du quinzième jour du premier mois de la nouvelle année, les *namahagi* se raclent la gorge et entrent dans les maisonnées. Les cheveux hirsutes, ils portent des masques vermillon et ils sont recouverts d'un manteau de paille. Ils tiennent d'une main un petit couteau et de l'autre une petite boîte dont s'échappe un bruit de cliquetis. Durant l'hiver, les bras et les jambes des hommes et des femmes se couvrent de plaques rouges à force de se rassembler autour du feu de l'âtre. On appelle cela

5. La variante *namahage* est utilisée dès les années 1950 par les ethnologues japonais et étrangers pour nommer les personnages du rituel. Avant cela, Sugae nous donne une graphie légèrement différente qui est *namahagi*. L'évolution de ces variantes phonétiques n'est pour le moment pas expliquée mais pourrait correspondre à des variantes dialectales existantes dans la région. Cette variante pourrait être le fruit d'une explication morpho-lexicale par les ethnologues du xx^e siècle afin d'expliquer une expression locale par une déformation de la langue standard.

les *namami*, *namomi* ou encore *nagomi*. Le nom *namahagi* provient du fait de peler (*hagu*) les peaux de ces plaques. Les jeunes hommes du village de Tsurayama rendent visite aux jeunes chérubins, aux femmes et aux serviteurs. On dit que la venue des *oni* au printemps a pour but de peler ces plaques rouges sur les jambes des habitants tout en effrayant les femmes âgées et les enfants qui tentent de se cacher. »⁶

Puis, il assiste de ses propres yeux au rituel durant le quinzième jour du premier mois de l'année 1810, date du nouvel an selon l'ancien calendrier luni-solaire :

« Tard dans la nuit, les lampes sont allumées et tout le monde est rassemblé autour du feu de l'âtre quand les *namahagi* entrent soudainement. Les cheveux hirsutes et affublés de masques rouges à grandes cornes, ils portent un *kera* (un manteau de paille). Ils tiennent une boîte d'une main, j'ignore ce qu'elle contient mais elle fait un bruit de cliquetis. Ils ont dans l'autre main un petit couteau et ils surgissent tout à coup en criant : "waa !". »⁷

6. 「此嶋にて小児の泣ば、なまはぎが来といひてをびやかしぬ。これや、平城の元興寺に鬼ありしとて、がごじ、又ぐはんごなどいひもてすかし、はた東路にてもくわ、みちのおくにてもつこといふは、蒙古国の襲ひ来るを懼れしがもとすとなん。奈万半耆は、正月十五日の夜に、身の毛いやだつ斗丹塗の仮面を被き、虻蓑ちふものを着て、手に疾刀を持て小篁を負て、その箱の内に物ありてからと鳴らし、しはぶき、家ごとに入る。これをなまはぎといふ。冬籠りして男女柴火にあたるに、肱、脛、みな赤斑に火形のつきぬ。それをなまみ、なもみ、あるはなごみなどいふところあき。なごみはぎちふ事をしかいふにや、生身剥ちふことにや。浦山里の若背とて、人の奴僕等、あるは、わかきあるじの弟なども出まじらひて、かの脛の火文ある皮を、春は鬼の来つゝ剥ちふ事にたぐえて、そのまねびなれば、童、としたかき女どもも、おぢて逃かくろふなどかたる。」

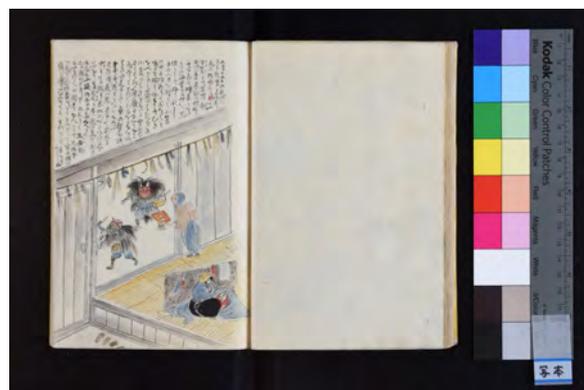
7. 「十五日 門の柱に、柳、小松をひとつに高うゆひあげ、多羅の木を割てそれに十二月かいて、家のくま、雪垣なんとににひしにひしとさしたり。汁種は搦豆、蕨也。杯を人々の前にならべて、さかなは鱒、雷子あへものし

Le passage est accompagné d'une illustration représentant les *namahage* qui contient une notice à leur sujet :

« Tard dans la nuit du quinzième jour du premier mois de la nouvelle année, de jeunes hommes du village se rassemblent, certains ont le visage amusé, d'autres le visage sérieux et d'autres portent des masques de bois de couleur rouge. Ils portent un manteau de paille appelé *ker* dont le jonc est teinté de noir par une plante nommée *umizuke*. Ils ont dans une main une petite lame et dans l'autre, une petite boîte d'où provient des bruits de cliquetis. Ils portent des chaussures de neige constituées de tresses de massettes et de *umizuke*. Levant les bras, ils entrent à l'improviste dans les foyers. À leur venue, les enfants se mettent à pleurer et cherchent à se cacher. Le terme *namahagi* désigne les plaques rouges qui apparaissent sur les jambes des personnes qui passent tout l'hiver assis auprès du feu du brasero. Il existe un proverbe selon lequel les oni viennent au printemps arracher ces peaux. Puis, on en est venu à nommer *namahagi* ces démons en colère rendant visite aux villageois. En Chine, il existe des *oni* du temple Kangoji ou Kanko, mais aussi, dans le pays de Mutsu, on dit qu'il s'agit des envahisseurs mongols. Ici à Oga, on invoque les *namahagi* pour effrayer les enfants. »⁸

おかし鯛、小鰻の鮓、はたかなぎのすし、鮓膾などくさぐさのもの也。夕ぐれふかう、灯火とりて炉のもとに円居してけるをりしも、角高く、丹塗の仮面に海菅というものを黒く染まして髪とふり乱し、肩蓑といふものを着て、何の入りたらんか、からからと鳴る箱ひとつをおひ、手に小刀を持って、あとうひてゆくりなう入り来るを、すはや生身剥よとて、童は声もたてず人にすがり、ものの陰ににげかろふ。これに餅とらせて、あなおかな、泣ななどおどしぬ。」

8. 「正月十五日の夜深く、わかき男ともの集まり、鬼の假面、あるはいふ可笑とて空吹の面、あるは木の皮の面に丹ぬりたるをかけて、蓑といふものに海菅てふ艸を黒染としてふり乱し、手に小刀を持って、小篋の中に物ありてころと鳴るを脇に掛て、たたむきをいからし、蒲の



(Extrait d'une copie du journal «Oga no Samukaze» (1810), prêtée par le musée départemental d'Akita)

Dans cet extrait, Sugae nous décrit le rituel et tente d'en expliquer le concept. Selon lui, le but de cette mise en scène est d'effrayer les enfants du village. Il nous dit que cette tradition viendrait ou bien aurait des similitudes avec un phénomène semblable en Chine, en Mongolie ou bien sur les îles Sakhaline⁹. À plusieurs reprises, notre auteur donne également plus d'explications étymologiques au sujet du terme *namahage* pour expliquer le sens du rituel ; cela viendrait d'une maladie vasculaire aujourd'hui nommée *cutis marmorata* qui entraîne l'ulcération de parties de la peau. La venue de ces personnages aurait pour but d'exhorter les habitants oisifs à ne pas passer tout l'hiver inactifs devant le feu du brasero des maisons. *Namami*, *namomi* ou *nagomi* comme nous les présente Sugae, désigneraient dans le dialecte d'Oga des plaques rouges sur la peau causées par une exposition prolongée au feu de l'âtre durant l'hiver. La deuxième partie du terme, *hagitoru*, signifie « arracher » ou « peler ».

はきまき、海菅のはきまきに雪沓をさしはき、人の家にゆくりなう飛入りてければ、あなをかな、なまはきの来るとて、童の聲も得たてす逃まとひかろふ。奈万波義は寒さにたえず火に中り(あたり)たる脛に赤班のかたつけるをいふなり。その火文(ひかた)を春は鬼の来て剥き去るちふ諺のあるにたくへて、しか鬼のさまして出ありく生身剥ちふもの也。中國にて、かんこと元興寺の鬼をいひ、陸奥などにて、もつことて蒙古國の襲ひ来るをいひ、此あたりにては生剥をいひて童をすかしぬ。」

9. Territoires désignés par le terme *motsuko* ou *mokko* qu'emploie l'auteur.

Sugae Masumi, les *namahage* et les premiers ethnologues japonais

Environ un siècle après le décès de Sugae Masumi, l'étude du peuple japonais par le peuple japonais commence à se développer durant le XX^e siècle alors que la science de l'anthropologie est introduite par l'Occident à la même période. Les deux se développent et coexistent mais n'ont pas les mêmes méthodes et les mêmes idéologies. La première, les *minzokugaku*, apparaît dans un contexte d'après-guerre où les académiciens sont en quête des racines du Japon. Ils vont se tourner vers les pratiques culturelles dont font partie les pratiques religieuses. Celles-ci étant au cœur de l'aspect le plus mondain de la vie du peuple, on perçoit alors tous ces aspects de la vie quotidienne comme autant de traces du passé et ainsi, de ce qui caractérise de façon fondamentale son identité. Des sociétés d'ethnologues se forment, comme c'est le cas avec Yanagita Kunio, et il y a à ce moment-là une volonté de sauvegarder des traditions qui sont en train de disparaître dans ce Japon en pleine modernisation. Afin de réaliser l'étude d'une localité, les ethnologues de cette époque vont consulter les archives pour découvrir une société donnée dans un premier temps. Puis, dans un second temps, ils vont réaliser une étude de terrain pour confirmer les informations transmises par ces archives. Le premier contact des ethnologues de cette époque avec leur sujet d'étude se fait à travers l'écrit et est donc indirect. Le terrain est une étape secondaire de très courte durée. Face au problème de la diversité culturelle japonaise, ils cherchent à créer une taxonomie pour établir des catégories et classer les pratiques populaires. Yanagita Kunio, notamment, développe alors une méthodologie comparative afin d'expliquer les spécificités locales. Finalement, ils créent des relations hiérarchiques qui ne sont pas forcément évidentes à l'œil du chercheur contemporain pour expliquer

cette absence d'homogénéité.

Le rituel des *namahage* ne manque pas d'attirer l'attention de ces ethnologues au début du xx^e siècle et ces derniers vont justement appliquer la méthodologie précédemment présentée. Parallèlement, les écrits de Sugae Masumi qui n'avaient jamais fait l'objet de publication de son vivant sont redécouverts et gagnent l'intérêt de Yanagita Kunio. Constituant la première trace écrite au sujet du rituel, les journaux de notre auteur vont être le premier contact de ces ethnologues avec les *namahage* avant de passer à l'étape du terrain pour vérifier leurs informations¹⁰. Ils vont ensuite procéder à des études de terrain de courte durée, d'une à deux semaines dans la plupart des cas, avant de réaliser des rapports sur leurs enquêtes. À l'issue de ces premières recherches et après avoir constaté l'existence de différents rituels similaires sur l'archipel, Yanagita Kunio va développer une théorie selon laquelle il y aurait un rituel originel situé dans le sud, sur l'île d'Okinawa, qui se serait ensuite diffusé à travers tout le Japon, se modifiant à travers les âges¹¹. Puis, au fil des années, les méthodologies de ce milieu académique se développent et le terrain prend une plus grande importance dans l'observation du sujet d'étude. Dans les années 1950, d'autres ethnologues passent des périodes de temps bien plus longues sur la péninsule d'Oga, mais aussi, ils procèdent à des prises de note bien plus poussées. Celles-ci comprennent désormais les échanges entre les acteurs du rituel et viennent compléter la compréhension

10. Christy Alan, *A discipline on foot: inventing Japanese native ethnography, 1910-1945*, Lanham (Md.) Toronto Plymouth [etc.], Rowman & Littlefield, 2012.

11. Foster Michael Dylan, « Inviting the Uninvited Guest: Ritual, Festival, Tourism, and the Namahage of Japan », *The Journal of American Folklore*, vol. 126, n° 501, 2013, p. 308.

des observateurs¹². Les spécialistes contemporains de ce rituel s'accordent alors à dire qu'il s'agit d'un rite initiatique, à la fois pour les nouveaux membres d'un foyer (jeunes enfants, jeunes mariées) mais aussi pour les jeunes hommes incarnant ces personnages. Enfin, ce rituel représenterait le cas typique de visites de divinités du nouvel an afin d'apporter la bonne fortune aux habitants d'un village d'après les ethnologues contemporains.

Il va de soi que le domaine de l'ethnologie n'a cessé d'évoluer jusqu'à aujourd'hui, pourtant ces premiers ethnologues ont profondément marqué la discipline alors que certaines de leurs positions pouvaient être problématiques d'un point de vue méthodologique. C'est le cas de leur utilisation des écrits de Sugae Masumi qu'ils citent de façon sélective pour produire un discours qui justifie leurs théories ; Yanagita Kunio mentionne tout ce qui va dans le sens d'une origine méridionale du rituel alors que Sugae évoque d'autres origines potentielles. Par ailleurs, l'entreprise de notre auteur est souvent qualifiée de « scientifique »¹³ ou encore, il est présenté comme le « fondateur » de l'ethnologie au Japon. Il pourrait s'agir là d'une façon de donner encore plus d'autorité à ce type de sources, au risque de nous induire en erreur.

Sugae Masumi, botaniste ou premier ethnologue ?

Les extraits présentés plus tôt interpellent à plus d'un titre. Tout d'abord, Sugae qualifie ces personnages d'*oni* lorsqu'il découvre

12. Ine Yûji, 稲 雄次, *Namahage wo shiru jiten*, ナマハゲを知る事典, Shûfûsha, 終風舎, 2019, p. 133.

13. Uchida Hachi, ハチ内田, « Sugae Masumi ni mirareru kagakuteki kiroku, hakubutsugakuteki kyôyô no haikai to tabi, 菅江真澄に見られる科学的記録(2)--博物学的教養の背景と旅 », 秋田大学学芸学部研究紀要. 教育科学 / 秋田大学学芸学部研究紀要編集委員会 編, n° 16, 1966, p. 5568.

pour la première fois en personne ce rituel. Le terme *oni*, généralement traduit en français par démon, nous a paru au tout début réducteur pour qualifier les personnages des *namahage*. Nous pensions alors qu'il s'agissait là d'une observation hâtive de sa part et non pas d'une analyse plus poussée des rapports entre ces personnages déguisés et les membres d'une communauté. Or, ces *namahage* correspondent bien aux représentations iconographiques des démons au Japon. Ces personnages peuvent ainsi être analogues aux divinités *kami*, ils possèdent tous deux un caractère surhumain et ont été associés à des visiteurs venus de régions étrangères. Le *oni* est régulièrement représenté vêtu d'un manteau de paille, avec un visage monstrueux, plusieurs yeux globuleux et des cheveux noirs, épais et en désordre. Il est représenté en rouge, en bleu ou en noir. Cependant, on distingue deux types d'*oni* : le type monstrueux, qui cherche à accomplir des actions malveillantes, et le type visiteur¹⁴. Dans le cas de ce dernier, le *oni* rend visite à des moments spécifiques de l'année dans un but bienfaiteur. Il existe d'autres exemples où la figure du *oni* est convertie en une entité bienfaitrice comme celle du rituel du nouvel an du temple Kinpusenji à Osaka¹⁵. Ainsi, nos *namahage* ne sont pas juste de simples démons, mais

14. Frank Bernard, Histoire et philologie japonaises. In: *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques*, 1971, p. 777.

15. Durant la cérémonie bouddhiste du nouvel an, des hommes déguisés en *oni* viennent perturber la cérémonie et déranger l'audience. Ils tirent sur les robes des moines, effraient les enfants et font semblant d'attaquer les spectateurs. Puis, à la récitation du *Sutra du cœur*, ils s'assagissent. Le but est ici de pacifier les démons afin qu'ils se mettent au service des moines. Reader Ian, *Religion in contemporary Japan*, Basingstoke, Hampshire London, Macmillan Press Ltd, 1991.

ont un rôle bien plus complexe.

Si Sugae ne commet pas tant une erreur d'observation, il y a chez lui un manque de compréhension de toute la portée de la signification du symbolisme qu'incarnent les *namahage*. De plus, ce tâtonnement chez notre auteur témoigne d'une absence de taxonomie, ce qui peut être révélateur du processus de constitution des savoirs durant cette période en ce qui concerne l'étude des cultures populaires. Alors que l'étude des plantes et la médecine connaissent un grand progrès par l'impulsion de la diffusion des savoirs venus de Chine ou d'Occident, on assiste à l'arrivée d'une nouvelle façon de concevoir le savoir scientifique. On fait des catégories et des classements dans le cas de la botanique, ce qui constitue à l'époque une révolution. À travers ce cas qui représente l'évolution de l'étude des cultures populaires et les débuts de l'ethnographie au Japon, nous pouvons voir qu'il n'y a pas encore, en ce qui concerne Sugae du moins, de catégorisation des rituels religieux. Notre auteur ne semble pas avoir conscience du fait qu'il existe plusieurs types de *oni* dans l'univers religieux qu'il fréquente. Ce manque de compréhension montre avant tout les biais de ses méthodes d'étude et sa grille de lecture, évidemment conditionnés par le contexte intellectuel dans lequel il évolue. Ces tâtonnements nous permettent de remettre en question les titres jusqu'ici attribués à notre auteur mais aussi d'avoir une meilleure représentation de l'étude des cultures populaires durant le *xix*^e siècle. Celle-ci était avant tout observatrice et se concentrait sur l'aspect matériel d'un rituel plus que sur l'aspect sociologique de sa signification auprès d'une communauté, ce qui viendra bien plus tard.

Par ailleurs, la prise de note de Sugae laisse penser qu'il observait son sujet d'étude comme le ferait un spécialiste de l'histoire naturelle face à un animal ou à un végétal. La comparaison de ses

différentes prises de note au sujet des *namahage* permet de déduire ce qui attire plus particulièrement son attention. Les deux descriptions présentées plus tôt sont très similaires mais la deuxième, celle où il assiste réellement au rituel, comporte des détails supplémentaires au sujet des composants des costumes des *namahage*. Cet intérêt pour l'aspect artisanal d'une coutume religieuse ancre notre auteur dans le paysage intellectuel de l'époque. Sugae côtoie dès son plus jeune âge ce domaine par l'intermédiaire de ses parents tout d'abord, pratiquant la médecine par les herbes médicinales, puis plus tard lorsqu'il est initié à l'étude des plantes et des substances. La faune et la flore des régions qu'il visite font partie intégrale de sa prise de note, il échange également avec des confrères sur les échantillons de plantes séchées. À cette époque, la littérature de voyage est influencée par ce mouvement ; avant les journaux de voyage, les guides de voyages en vogue durant Edo s'inscrivent dans la lignée des encyclopédies de botanique de la fin du *xvi*^e siècle qui circulent au Japon et qui révolutionnent la façon de concevoir les savoirs scientifiques. La littérature de voyage se pare d'illustrations et s'intéresse à la faune et à la flore locales, et surtout aux produits renommés¹⁶.

De plus, les méthodes de recherche de notre auteur reposent sur la description et sur la sémasiologie, c'est-à-dire la signification du terme utilisé pour désigner le rituel. Dans les passages mentionnant les *namahage*, Sugae nous donne trois graphies différentes du nom du rituel en *man'yôgana*¹⁷. La première, 生身剥, est

16. Horiuchi Annick, « Introduction générale », in *Guide illustré des produits renommés des monts et mers du Japon*, Struve Daniel et Verschuer Charlotte von (éds.), Paris, Collège de France, coll. « Institut des civilisations », 2020.

17. Il s'agit d'un syllabaire utilisant des sinogrammes pour représenter des sons et donner une graphie à

liée à la maladie de peau cutis marmorata. Bien que désignant, phonétiquement parlant, le même terme de *namahage*, les deux autres, 奈良万半耆 et 良万半義, n'ont pas forcément de sens particulier si ce n'est que leur format a pour but de donner un nom savant au rituel. Dans le premier cas, notre auteur vient donner à un terme vernaculaire une écriture lettrée qui contient un sens sémantique. Dans les deux derniers cas, il utilise des sinogrammes uniquement pour leur valeur syllabique, ce qui est une tradition lettrée courante dans le domaine de l'étude des plantes et des substances naturelles. Ceci nous montre bien les liens importants qu'entretient notre auteur avec la botanique. L'entreprise de Sugae et ses méthodologies de travail sont le fruit d'une influence néo-confucéenne sur la constitution du savoir lettré où la détermination du nom exact des choses était pour les savants de cette époque perçue comme la seule façon de comprendre un concept¹⁸. Ainsi, bien que le travail de Sugae constitue les balbutiements de l'ethnographie, ses méthodes restent fortement conditionnées par d'autres mouvements lettrés.

Conclusion

Aujourd'hui, de nouveaux anthropologues et ethnologues japonais et étrangers sont venus combler les manquements des premières études réalisées sur les *namahage*. Toutefois cette étude de cas reste représentative du traitement par les *minzokugakusha* des aspects de la culture populaire du Japon, et notamment, de leurs errances dans certains cas. Leur intention n'était peut-être pas tant d'accorder plus

des noms vernaculaires. L'usage des *man'yōgana* a le plus souvent un but uniquement phonétique.

18. Marcon Federico, *The knowledge of nature and the nature of knowledge in early modern Japan*, Chicago London, The University of Chicago Press, coll. « Studies of the Weatherhead East Asian Institute, Columbia University », 2015, p. 49.

d'autorité aux écrits tels que ceux de Sugae Masumi plutôt que le reflet de leur propre rapport aux archives, rapport qui témoigne de leur conception de l'étude des faits culturels où le terrain et l'observation constituaient une forme de confirmation des informations obtenues par l'intermédiaire des sources écrites au lieu de constituer des sources d'informations à part entière.

Contrairement à ce qui a pu être véhiculé dans ce domaine d'étude, Sugae n'était pas un ethnologue au sens propre du terme du fait qu'il n'en avait pas encore les méthodes. Bien que ses écrits constituent de précieuses sources d'information pour les chercheurs contemporains, il est important de ne pas plaquer sur ce type de personnage des idées modernes. Ainsi, l'entreprise de notre auteur n'était pas scientifique car elle n'était pas encore systématisée. Nous avons pu voir également que notre auteur n'avait pas non plus procédé à la constitution d'une taxonomie bien qu'il ait pu observer de nombreux rituels. Néanmoins, les activités de notre auteur relevaient d'une insatiable curiosité et ont permis d'immortaliser des pratiques culturelles vouées à se transformer quelques siècles plus tard du fait de la modernisation. Malgré tout, si les écrits de Sugae nous livrent un aperçu des populations japonaises durant la deuxième moitié de la période Edo comme le ferait une photographie, les biais et le conditionnement dus à l'héritage intellectuel de notre auteur sont tout autant de filtres apposés sur ces portraits qui ne sont pas négligeables.

Par ailleurs, cet exemple nous permet d'observer comment interagissaient les Japonais de cette époque face à des pratiques culturelles plurielles et comment ils les appréhendaient. Ainsi remarque-t-on que plutôt que de constituer une ethnologie primitive, l'étude de la culture populaire se faisait à cette époque avec les outils de l'étude des plantes et des substances

naturelles. Dans le cas de notre auteur lettré, ses méthodes employées indiquent que pour lui, l'étude du fait culturel humain appartenait au même domaine. L'étude des extraits présentés nous permet de reconstituer en partie la grille de lecture de Sugae Masumi et nous dévoile des indices au sujet de la représentation des savoirs scientifiques en formation à cette époque. Il s'agissait d'un lettré formé à l'étude de la pharmacopée et qui appréhendait l'étude des cultures populaires avec les outils de ce domaine, l'induisant parfois en erreur ou bien en limitant sa compréhension des faits culturels observés. Bien que le contenu de ses écrits ait été redécouvert au xx^e siècle, la citation sélective dont ils ont fait l'objet montre également les balbutiements de cette science en devenir à cette époque. Il ne s'agit pas pour autant de dénigrer l'entreprise de lettrés comme Sugae, mais de mettre en lumière ce qui faisait réellement l'originalité de ce personnage : la longueur de ses séjours et la proximité avec les populations que cela engendrait, mais aussi l'étendue du réseau lettré qu'il se constitue à travers tout le nord du Japon.

Pour finir, la première génération de *minzokugakusha* a procédé à la publication de nombreux corpus de sources écrites durant les années 1960, procédant parfois à un remaniement arbitraire de ces ouvrages. C'est le cas des écrits de Sugae Masumi qui font l'objet d'une toute première publication en fac-similé en 1964, le *Sugae Masumi Yûranki*. Cette première publication comprend uniquement ses journaux de voyage et les éditeurs font un choix particulier : éliminer du corpus toute composition poétique de l'auteur. Or, il suffit de consulter les journaux de voyage pour réaliser l'importance de la place de la poésie chez notre auteur qui en compose à chaque étape de son voyage. Ce choix éditorial relève d'une vision séparatiste des domaines d'étude, soit l'étude du folklore, l'histoire et la littérature. Quelques décennies plus tard, une version complète

du corpus de Sugae est éditée : le *Sugae Masumi Zenshû*. L'étude de ses journaux de voyage montre jusqu'à présent qu'il était en contact avec de nombreux lettrés locaux qui constituaient un réseau très étendu permettant à Sugae d'obtenir un logement, de la nourriture, des guides, des sources et surtout, des compagnons avec qui composer de la poésie. Il s'agira de poursuivre ces recherches sur les activités lettrées de notre voyageur qui témoignent d'une intense activité intellectuelle et culturelle dans les provinces reculées afin de remettre en question l'opposition traditionnelle entre centre et périphérie.

Bibliographie exhaustive

Burns Susan L., *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Duke University Press, 2003.

Christy Alan, *A discipline on foot: inventing Japanese native ethnography, 1910-1945*, Lanham (Md.) Toronto Plymouth [etc.], Rowman & Littlefield, 2012.

Foster Michael Dylan, *Inviting the Uninvited Guest: Ritual, Festival, Tourism, and the Namahage of Japan*, *The Journal of American Folklore*, vol. 126, n° 501, 2013, p. 302-334.

Frank Bernard, Histoire et philologie japonaises, *Annales de l'École pratique des hautes études*, vol. 104, n° 1, 1972, p. 675700.

Howell David Luke, *Geographies of identity in nineteenth-century Japan*, Berkeley, Calif, University of California Press, 2005.

Ine Yûji, 稲雄次, *Namahage wo shiru jiten*, ナマハゲを知る事典, Shûfûsha, 柊風舎, 2019.

Marcon Federico, *The knowledge of nature and the nature of knowledge in early modern Japan*, Chicago London, The

University of Chicago Press, coll. « Studies of the Weatherhead East Asian Institute, Columbia University », 2015.

Nosco Peter, *Confucianism and Tokugawa culture*, Princeton, Princeton university press, 1984.

Plutschow Herbert E., *A reader in Edo period travel*, Folkestone, Kent, UK, Global oriental, 2006.

Reader Ian, *Religion in contemporary Japan*, Basingstoke, Hampshire London, Macmillan Press Ltd, 1991.

Traganou Jilly, *The Tōkaidō Road: Travelling and Representation in Edo and Meiji Japan*, London, Routledge, 2003.

Yamamoto Yoshiko, *The Namahage: a festival in the northeast of Japan*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1978.

Uchida Hachi, ハチ内田, *Sugae Masumi ni mirareru kagakuteki kiroku, hakubutsugakuteki kyōyō no haikai to tabi*, 菅江真澄に見られる科学的記録(2)--博物学的教養の背景と旅, [Documents scientifiques chez Sugae Masumi: Paysage intellectuel de l'histoire naturelle et le voyage], 秋田大学学芸学部研究紀要. 教育科学 / 秋田大学学芸学部研究紀要編集委員会 編, n° 16, 1966, p. 5568.

Yasuyuki Yagi, 八木康幸, *Kindai niokeru minzokubunka no hakken to sono chishiki, jōhō no fukyūkatei : oga no namahage wo jireitoshite*, 近代における民俗文化の発見とその知識、情報の普及過程 : 男鹿のナマハゲを事例として, [Découverte de la culture populaire et la diffusion des savoirs et des informations dans le Japon moderne : étude du cas des namahage], 関西学院史学 = The Kwansei Gakuin Historical Review, vol. 36, 2009, p. 79-118.

Ishii Masami, 石井正己, *Yanagita Kunio no mita Sugae Masumi : Nihon minzokugaku*

tanjō no zenya made, 柳田国男の見た菅江真澄—日本民俗学誕生の前夜まで, [Sugae Masumi à travers le regard de Yanagita Kunio : A l'aube de la formation de l'étude du folklore japonais], Tōkyō, Miyai Shoten, 三弥井書店, 2010.

Sugae Masumi, 内田武志, Uchida Takeshi, 宮本常一 et Miyamoto Tsuneichi, *Recueil complet des écrits de Sugae Masumi*, 菅江真澄全集, Tokyo, Miraisha, 未来社, 1974. 菊池勇夫 et Kikuchi Isao, Sugae Masumi, 菅江真澄, 東京, 吉川弘文館, coll. « 人物叢書 », n° 248, 2007.

Partie 2 -

Erreur morale,
religieuse, éthique

YOSHIDA KANETOMO ET LA NEUTRALISATION DE L'ERREUR DANS LE JAPON MÉDIÉVAL

C'est dans la période de guerres civiles qui ravagent le Japon de la fin du xv^e siècle que Yoshida Kanetomo (1435-1511) entreprend de créer une nouvelle école du shintō¹. Issu du clan Urabe, famille aristocratique occupant le deuxième échelon du Département des affaires divines (Jingikan)², Kanetomo cherche à systématiser les cultes rendus aux dieux japonais (*kami*) en les rassemblant sous l'égide de sa famille. Il ne s'agit pas seulement de créer une nouvelle école, mais aussi de revendiquer la supériorité de cette dernière sur les autres systèmes religieux. Cette volonté se traduit dans les appellations retenues par Kanetomo pour désigner son courant. Outre la dénomination *yuiitsu shintō* (*shintō unique*), sous-entendant que toutes les autres traditions peuvent être *in fine* retracées jusqu'à la famille Yoshida, il retient également l'expression *genpon sōgen shintō* (*shintō ancestral et originel*), qui insiste sur l'antériorité et la dimension fondamentale de son école.

Ce type de discours, reposant sur l'affirmation de la supériorité absolue d'un courant sur tous les autres, semble pointer vers une condamnation ou du moins un rejet dans l'hétérodoxie des autres systèmes de croyances. Si le *yuiitsu shintō* est « l'unique » porteur de vérité, les autres doctrines ne devraient-elles pas, par voie de conséquence, être des expressions d'une forme d'égarement et d'erreur religieuse ?

Après un bref retour sur la mobilisation de cette notion dans le contexte médiéval, nous étudierons les arguments sur lesquels Kanetomo fonde la supériorité de son école

1. Signifiant littéralement « voie des dieux », ce terme désigne un ensemble de cultes et rituels locaux rendus à des divinités liées aux éléments naturels, ainsi qu'à des ancêtres aristocratiques ou impériaux. À la période médiévale, cet ensemble se développe en lien étroit avec le bouddhisme et consiste en une juxtaposition d'écoles et de courants de pensée très divers. Il ne connaîtra une systématisation progressive qu'à partir de la période moderne. Voir notamment : Kuroda Toshio, « Shinto in the History of Japanese Religion », *The Journal of Japanese Studies*, Dobbin James et Gay Suzanne (trad.), vol. 7, n° 1, 1981, p. 1-21.

2. Le Jingikan était un organe administratif de la cour impériale, chargé de la mise en œuvre des rites pour l'Etat. Les Urabe occupent de manière héréditaire le deuxième rang de ce département, et sont par ailleurs spécialisés sur les questions divinatoires.

Marina Pandolfino

Après une double licence en études japonaises et en relations internationales à l'Inalco, Marina Pandolfino a étudié un an à l'université d'Ōsaka, puis a poursuivi ses études en master. À partir de 2020, ses recherches s'orientent vers une étude de la religiosité japonaise, d'abord contemporaine puis à l'époque médiévale. Elle entame en 2022 une thèse à l'école doctorale 472 de l'EPHE-PSL, sous la direction de Matthias Hayek (CRCAO, UMR 8155). Ses travaux portent sur le shintō médiéval et en particulier sur le rôle de la pensée de Yoshida Kanetomo dans la définition d'un shintō autonome par rapport à des référents culturels étrangers, en particulier le bouddhisme.

et verrons enfin comment il mobilise la logique ésotérique au service de ses ambitions. Cette dernière fait coexister un niveau de connaissances exotériques (ouvertes, accessibles, ne nécessitant pas d'apprentissage particulier) et un niveau plus élevé de connaissances ésotériques (fermées, d'accès restreint et nécessitant une initiation pour être comprises). C'est par l'intermédiaire de ce double discours que Kanetomo parvient à proposer une recomposition du paysage religieux sans pour autant devoir recourir à la notion d'erreur.

L'erreur religieuse dans le Japon médiéval

Les débats relatifs aux enjeux d'orthodoxie et d'hétérodoxie religieuse sont attestés très tôt dans l'histoire médiévale japonaise, notamment dans le milieu bouddhique (virulence du moine Nichiren envers les autres écoles, condamnation de certains textes par l'ésotérisme Shingon...). Cette dichotomie trouve une expression dans le lexique par l'intermédiaire de deux catégories complémentaires : *sei/shō* (juste, correct, droit) et *ja* (erroné, incorrect, hérétique). Si le caractère mouvant de la frontière entre ces deux notions a été noté dans des recherches récentes³, ces concepts demeurent opérants et ont alimenté des discours visant à stigmatiser des courants ou textes comme étant déviants par rapport à une norme.

La fluidité du passage de l'un à l'autre de ces deux pôles, voire l'absence de distinction absolue entre eux, se traduit dans un autre binôme conceptuel né dans la matrice bouddhique et distinguant cette fois la vérité, considérée comme unique et absolue (*shinri*), des expédients

3. Rappo Gaétan, « Heresy and Liminality in Shingon Buddhism: Deciphering a 15th Century Treatise on Right and Wrong », *Religions*, vol. 13, n° 6, 2022, p. 541.

temporaires (*hōben*) qui permettent aux individus les moins capables de progresser vers le salut. Ils disposent ainsi d'une valeur sotériologique et à ce titre ne sont pas à condamner. Contrairement au couple notionnel *sei/ja*, il ne s'agit pas ici de trancher quant à l'orthodoxie d'une croyance, d'un texte ou d'une pratique, mais davantage de mettre en perspective son degré de vérité au regard des objectifs poursuivis.

Ces deux binômes, s'ils abordent la question de l'erreur sous un prisme différent, laissent deviner la complexité de cette notion et ses multiples adaptations et réinterprétations possibles.

Yoshida Kanetomo et la supériorité du yuitsu shintō

Le shintō comme système primordial

La vision doctrinale de Kanetomo est articulée dans le *Yuitsu shintō myōbō yōshū* (*Essentiel des noms des phénomènes dans le shintō unique*, ci-après *Myōbō yōshū*), principal traité de son courant. Si l'historiographie contemporaine estime que Kanetomo a rédigé ce texte autour de 1485⁴, le théologien en fait remonter l'origine à une transmission de son aïeul, Urabe Kanenobu, au XI^e siècle⁵. Le *Myōbō yōshū* présente les grands principes de la théologie de Kanetomo ainsi que les fondements de la supériorité de ce courant sur les autres. Le texte aborde ainsi des points de doctrine relevant du secret, ce qui explique le caractère parfois « labyrinthique » du texte⁶.

4. Grapard Allan, « The Shinto of Yoshida Kanetomo », *Monumenta Nipponica*, vol. 47, n° 1, 1992, p. 48.

5. La famille Yoshida est issue d'une scission du clan Urabe en différentes branches au XIV^e siècle.

6. Scheid Bernhard, *Der Eine und Einzige Weg der Götter - Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shinto*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001, p. 200-201.

L'un des principaux arguments mobilisés par Kanetomo réside dans la filiation intellectuelle qu'il prête à son école, dont il fait remonter les origines au temps des dieux. D'après lui, le *yuiitsu shintō* résulte d'abord d'une transmission entre plusieurs figures divines. Kuni-no-tokotachi, le dieu primordial et le principe moniste à l'origine du cosmos, en serait à l'origine et en aurait révélé les principes à la déesse solaire Amaterasu, ancêtre légendaire de la famille impériale. Celle-ci les aurait dans un second temps enseignés au dieu Ame-no-koyane, présenté comme le premier *kami* en charge des questions liturgiques et comme ancêtre des Urabe⁷. Le *yuiitsu shintō* aurait par la suite été transmis de génération en génération au sein du clan Urabe, jusqu'à Kanetomo. Cet argument généalogique a un double effet. Il permet d'abord à Kanetomo de mettre en scène sa légitimité à développer un discours sur les dieux. Les Yoshida peuvent en effet se prévaloir d'une transmission intra-familiale, pure et immuable. Il fait également intervenir trois figures divines importantes qui lui permettent de positionner sa théologie aux commencements de l'univers (Kuni-no-tokotachi), d'établir un lien avec la famille impériale (Amaterasu) et de positionner les Yoshida au-dessus des autres familles de spécialistes (Ame-no-koyane). En tant que chef de la famille Yoshida, Kanetomo est par conséquent le seul à pouvoir se prévaloir d'une transmission directe de ce *shintō* depuis le temps des dieux. Le *yuiitsu shintō* devient de fait une expression pure de la volonté divine.

7. Le lien entre les Urabe et Ame-no-koyane est dû à une falsification de leur arbre généalogique, antérieure à 1400 (Inoue Tomokatsu 井上智勝, « "Jingi kanrei chōjō" kō: Muromachiki no Yoshida ke to Jingikan「神祇管領長上」考：室町期の吉田家と神祇官 (Étude du "Supérieur des divinités": la famille Yoshida et le Jingikan à l'époque Muromachi) », *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 (Recherches en religion), vol. 78, n° 1, 2004, p. 75-76.).

Ce raisonnement permet par ailleurs à Kanetomo de revendiquer l'antériorité du *shintō* sur les autres systèmes religieux médiévaux, et notamment sur le bouddhisme et dans une moindre mesure sur le taoïsme et le confucianisme. Concomitant avec les débuts du cosmos, c'est un *shintō* dépourvu d'influences externes que Kanetomo entend représenter. Il insiste d'ailleurs sur la pureté de la « voie » qu'il propose dans le *Myōbō yōshū* en expliquant qu'elle n'a pas « bu une goutte » des autres enseignements⁸.

En établissant son *shintō* comme système religieux primordial, Kanetomo en postule la présence dans tous les éléments du cosmos. C'est cette base théorique qui lui permet de réinterpréter le système explicatif des relations entre *kami* japonais et bouddhas.

La recomposition du honji suijaku

L'introduction du bouddhisme au Japon au cours du viie siècle rend nécessaire la conceptualisation du rapport entre divinités locales et bouddhas. Ce dernier est modélisé à partir du ix^e siècle dans le concept de *honji suijaku*. Né dans les milieux bouddhiques, il postule que les *kami* sont des manifestations transitoires des bouddhas, devant aider le peuple japonais à progresser sur la Voie de l'Eveil. Ils deviennent de fait les « traces laissées (*suijaku*) » par les divinités bouddhiques, qui constituent leur essence, ou littéralement leur « terre originelle (*honji*) »⁹. En d'autres termes,

8. Ōsumi Kazuo 大隅和雄, *Chūsei shintōron* 中世神道論 (Discours *shintō* du Moyen Âge), Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1977, p. 239.

9. Concernant la formation progressive de ce paradigme, voir notamment : Teeuwen Mark, « The kami in esoteric Buddhist thought and practice », in *Shinto in history: Ways of the Kami*, Breen John et Teeuwen Mark, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 95-116.

ce paradigme fait des dieux japonais un expédient vers les bouddhas et bodhisattva, et postule une communauté de nature entre ces entités, même si une hiérarchie implicite existe entre les essences et leurs émanations.

La cosmogonie présentée par Kanetomo dans le *Myōbō yōshū* postule en revanche une antériorité à la fois historique et généalogique des dieux. Les autres enseignements n'interviennent que dans un second temps, dans un univers déjà imprégné de shintō et dominé par la figure primordiale de Kuni-no-tokotachi. Comme d'autres penseurs acteurs du « tournant axiologique médiéval »¹⁰ et notamment ceux issus du bouddhisme ésotérique Tendai¹¹, Kanetomo opère une bascule du rapport de forces entre les divinités, et réinterprète le *honji suijaku* : les dieux deviennent les essences des bouddhas, et non l'inverse.

Le discours ésotérique comme dépassement de la notion d'erreur

L'intégration d'éléments externes

Le discours de Kanetomo quant à la primauté du shintō et à la supériorité des dieux sur les bouddhas pourrait laisser présager un rejet dans l'hérésie des autres croyances et notamment du bouddhisme. Une lecture du *Myōbō yōshū* ne laisse pourtant percevoir aucune condamnation des autres systèmes. Au contraire, Kanetomo intègre à son discours des éléments d'origine

10. Rocher Alain, « L'exégèse des mythes du Nihon shoki chez Yoshikawa Koretari : entre allégorie et théologie de la présence », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 29, 2020, p. 317.

11. Tsujimoto Shin.ya 辻本臣哉, « Yoshida Kanetomo to Tendai hongaku shisō 吉田兼俱と天台本覚思想 (Yoshida Kanetomo et le concept d'éveil originel du Tendai) », *Musashino daigaku bukkyō bunka kenkyūjo kiyō* 武蔵野大学仏教文化研究所紀要, vol. 35, 2019, p. 83.

chinoise, à commencer par la cosmologie basée sur la complémentarité du yin et du yang, ainsi que sur les cinq agents (eau, feu, bois, métal, terre). Il lie d'ailleurs étroitement ces éléments cosmologiques à sa théogonie, en positionnant explicitement Kuni-no-tokotachi comme étant à l'origine du yin et du yang, et par conséquent de toute la cosmologie chinoise. L'univers peut seulement être formé après cette étape créatrice, c'est pourquoi Kanetomo associe un agent aux cinq générations divines succédant à Kuni-no-tokotachi¹², marquant ainsi l'imbrication des deux systèmes.

Le bouddhisme, cadre conceptuel dominant, n'est pas laissé en reste et se voit lui aussi intégré au discours de Kanetomo. Ce dernier n'hésite pas à mettre en équivalence certains termes spécifiques à son école avec des expressions d'origine bouddhique afin d'explicitier son propos. C'est notamment le cas lorsqu'il mentionne ce qu'il nomme l'autel de toutes les origines (*bansōdan*) et l'autel de toutes les sources (*shogendan*). Ces appellations étant propres au *yuiitsu shintō*, Kanetomo se propose de les expliciter grâce à une comparaison avec le bouddhisme Shingon. Il met ainsi les deux autels en correspondance avec les mandalas des mondes du Diamant et de la Matrice du bouddha Dainichi, centraux dans le bouddhisme ésotérique¹³. Après cette mise en parallèle de ces deux binômes, Kanetomo introduit une série d'associations entre les autels et les binômes ciel/terre, yin/yang, mais également avec les deux sanctuaires d'Ise. Il procède ainsi à une superposition et une accumulation de sens autour de ces autels, qui agrègent des concepts bouddhiques

12. Kanetomo effectue ces associations en suivant l'ordre d'apparition des agents dans la cosmologie chinoise, notamment présenté dans le *Shang Shu* (*Classique des documents*).

13. Ces mandalas représentent chacun un aspect du bouddha « cosmique » Dainichi et sont au cœur de nombreux rites et initiations du bouddhisme Shingon.

ou empruntés à la cosmologie chinoise¹⁴. Il identifie par ailleurs différentes lignées de transmission du shintō et reconnaît dans ce cadre une valeur aux écrits sur les dieux de quelques grands moines japonais (Kūkai, Saichō, Ennin et Enchin, présentés comme les « quatre grands maîtres »), à savoir des figures fondatrices du bouddhisme ésotérique au Japon¹⁵. Conscient peut-être de l'étonnement que ce dernier point pourrait provoquer, même parmi le public très limité de ce texte, Kanetomo justifie cette affirmation. Ces moines, après avoir maîtrisé tous les aspects de leur doctrine, ont pu dans un second temps accéder au sens secret du *yuiitsu shintō*. Ce qui se déploie ici est un paradigme discursif intimement lié au couple *shinri/hōben*. La connaissance parfaite du bouddhisme ésotérique est implicitement présentée par Kanetomo comme une première étape au terme de laquelle une progression vers le sens profond du shintō devient possible. En ce sens, le bouddhisme devient un expédient devant permettre de guider l'individu vers une vérité absolue, conçue comme étant celle délivrée par le *yuiitsu shintō*. Le *Myōbō yōshū* ne développe donc pas une rhétorique du rejet des autres courants, mais cherche au contraire à les intégrer dans la matrice du shintō de Kanetomo.

14. Ce processus d'amplification de sens est également noté par Alain Rocher lorsqu'il analyse les répercussions de la permutation du *honji suijaku* classique. Les dieux japonais ne sont en effet plus seulement *des kami*, mais sont aussi à l'origine des divinités bouddhiques ou encore des deux principes du yin et du yang. Ce faisant, ils agrègent un ensemble de sens supplémentaires, et gagnent une substance dont ils ne disposaient pas jusqu'alors (Rocher Alain, « L'exégèse des mythes du Nihon shoki chez Yoshikawa Koretari : entre allégorie et théologie de la présence », *op. cit.*, p. 291.).

15. Saichō, Ennin et Enchin sont les fondateurs japonais du Tendai. Kūkai a pour sa part apporté le bouddhisme Shingon dans l'archipel.

La superposition de niveaux de vérité différenciés

Cette intégration des autres enseignements dans le système de Kanetomo est permise par le double discours introduit par le cadre ésotérique. De cette dualité découlent différents degrés de compréhension du monde, plus ou moins profonde en fonction du stade d'apprentissage de l'individu. C'est également par l'intermédiaire de ce discours que peuvent coexister des représentations très différentes et potentiellement contradictoires, par exemple concernant les rapports entre dieux et bouddhas. Kanetomo met ainsi côte à côte le *honji suijaku* « classique » et sa propre réinterprétation de ce paradigme :

« Les deux enseignements exotérique et ésotérique consistent à comprendre, pour ce qui est révélé par l'enseignement exotérique, que les bouddhas sont les essences originelles et les dieux les traces laissées, et pour ce qui est transmis secrètement par l'enseignement ésotérique, que les dieux sont les essences originelles et les bouddhas les traces laissées. Ce qui est révélé par l'enseignement exotérique est superficiel et simpliste. Ce qui est transmis par l'enseignement ésotérique est profond et secret. Ainsi, penser que les bouddhas sont les essences originelles relève d'un enseignement superficiel et simpliste. »¹⁶

Il ne s'agit donc pas ici de récuser la conception classique du *honji suijaku*, mais plutôt de la mettre en perspective comme relevant d'un niveau de connaissance exotérique, et révélant une conception superficielle du monde. Cette théorie est la plus facilement accessible pour des non-initiés, mais elle n'est qu'une première étape avant d'accéder à un régime supérieur de vérité ésotérique plaçant les dieux à

16. Ōsumi Kazuo 大隅和雄, *Chūsei shintōron 中世神道論 (Discours shintō du Moyen Âge)*, *op. cit.*, p. 236.

l'origine des bouddhas. Ces derniers sont de fait réduits au rôle d'intermédiaires entre les kami originels (niveau ésotérique) et les kami traces des bouddhas (niveau exotérique).

C'est cette même logique, tendant à superposer différents niveaux de vérité, qui sous-tend l'utilisation par Kanetomo de la métaphore de l'arbre pour expliciter les relations entre shintō, confucianisme et bouddhisme :

« Notre pays a produit la graine, la Chine en a révélé les branches et les feuilles, l'Inde en a développé les fleurs et le fruit. Le bouddhisme est donc le fruit et les fleurs des dix mille phénomènes, le confucianisme en est les branches et les feuilles, et le shintō en est à l'origine. Les deux premiers sont donc le résultat de la division du shintō. Les branches, les feuilles, les fleurs et le fruit manifestent seulement la présence de leur source. Les fleurs tombent et reviennent aux racines, aussi le bouddhisme s'est-il déplacé vers l'est pour montrer que notre pays est à l'origine de ces trois nations. »¹⁷

Kanetomo n'est pas le premier à utiliser cette métaphore, mais c'est d'ordinaire le bouddhisme qui se trouve positionné au niveau des racines de l'arbre. L'inversion du positionnement du shintō et du bouddhisme est attribuée à Shōtoku Taishi depuis la fin du XIII^e siècle environ, mais la métaphore de l'arbre elle-même est une création chinoise qui s'est par la suite répandue au Japon¹⁸.

Cette métaphore s'est d'abord diffusée dans les milieux proches du *ryōbu shintō* ou « shintō en partie double », associant les mandalas du monde de la Matrice et du Diamant aux deux grands sanctuaires

17. *Ibid.*, p. 234.

18. Yoshida Kanetomo 吉田兼俱, « Yuiitsu Shintō Myōbō Yōshū », *Monumenta Nipponica*, Grapard Allan (trad.), vol. 47, n° 2, 1992, p. 153.

d'Ise¹⁹. Cette image sera ensuite reprise par le moine Jihen, issu de la famille Urabe, avant d'être adoptée par Kanetomo qui l'utilisera dans le *Myōbō yōshū* pour insister sur la supériorité du shintō²⁰. Ce dernier est ainsi présenté comme à l'origine des autres systèmes religieux, dans la continuité de l'argument généalogique vu précédemment.

Dans la mesure où les autres systèmes émanent du shintō, ils ne peuvent pas être condamnés comme hétérodoxes. Ils relèvent seulement d'une compréhension du monde moins développée et sont donc par essence moins vrais. Kanetomo indique d'ailleurs plus tard dans le texte qu'il est permis de les étudier, tant que l'objectif est d'approfondir sa propre compréhension du shintō. Nous retrouvons ainsi la logique *shinri/hōben* : les autres enseignements doivent servir à progresser vers la vérité ultime du shintō. La métaphore de l'arbre permet aussi à Kanetomo de justifier l'arrivée du bouddhisme dans l'archipel, en introduisant l'idée d'un cycle entre les trois enseignements. En s'étendant vers l'ouest, le shintō donne naissance au confucianisme en Chine, puis au bouddhisme en Inde. Ce dernier opère ensuite un mouvement vers l'est, pour revenir aux racines de l'arbre et donc au Japon. Dans la dernière partie du *Myōbō yōshū*, dédiée à la formulation de règles, notamment celles relatives à la diffusion des connaissances ésotériques de l'école, Kanetomo aborde la question de l'initiation de moines aux secrets du *yuiitsu shintō*. S'il rejette de manière générale

19. Voir également Itō Satoshi 伊藤聡, *Shintō no chūsei: Ise Jingū, Yoshida Shintō, chūsei Nihongi* 神道の中世-伊勢神宮・吉田神道・中世日本紀 (*Le shintō au Moyen Âge : les sanctuaires d'Ise, le shintō des Yoshida, le Nihongi médiéval*), Tōkyō, Chūō Kōron Shinsha 中央公論新社, 2020, p. 170-171.

20. Demura Katsuaki 出村勝明, Yoshida Shintō no kisoteki kenkyū 吉田神道の基礎的研究 (*Etude fondamentale sur le Yoshida Shintō*), Kyōto, Shintōshi Gakkai 神道史学会, 1997, p. 75.

toute transmission à leur profit, il prévoit néanmoins une exception. Les moines qui peuvent démontrer qu'ils connaissent parfaitement les doctrines de leur école et qu'ils savent se conformer à ses règles ne sont pas concernés par cette restriction. Ce faisant, Kanetomo ouvre la voie à une diffusion des secrets de son shintō dans les écoles bouddhiques, dans un mouvement qui indique encore une fois qu'il ne cherche pas à rejeter les autres systèmes religieux.

Le recours de Kanetomo à la logique ésotérique lui permet de concilier des conceptions a priori contradictoires, mais aussitôt d'intégrer les autres systèmes religieux au *yuiitsu shintō*. Ce cadre de pensée rend possible une superposition de niveaux de vérité différenciés, distinguant entre le degré absolu du *yuiitsu shintō* et les degrés relatifs offerts par les autres enseignements. Kanetomo construit ainsi un édifice conceptuel dans lequel il peut intégrer les autres systèmes tout en revendiquant la supériorité de sa propre tradition familiale. La notion d'erreur religieuse n'est de fait pas pertinente dans ce contexte. C'est bien davantage dans une réinterprétation du rapport *shinri/hōben* que s'inscrit Kanetomo. Là où pendant plusieurs siècles le bouddhisme avait fait figure de vérité supérieure, il est dans le *yuiitsu shintō* ravalé au rang de simple expédient, au-dessus duquel est superposé un nouvel absolu.

Cette démarche de Kanetomo est le reflet de son contexte de production. L'imbrication des différents systèmes à la période médiévale rend difficilement concevable un shintō construit en opposition radicale par rapport aux autres enseignements et notamment au bouddhisme. Kanetomo évolue par ailleurs parmi l'aristocratie de cour, elle-même très liée aux temples et au clergé bouddhique. Il n'est pas rare pour les aristocrates de se faire moines à la fin de leur vie, et de nombreux descendants de familles nobles occupent des postes

importants dans la hiérarchie bouddhique. Choisir de développer un système exclusif dans un tel milieu et rejeter le bouddhisme aurait sans doute fragilisé la base de soutien de Kanetomo, d'autant plus importante que c'est auprès d'elle qu'il réunit les financements nécessaires à la construction de son nouveau sanctuaire, le Saijōsho, dans les environs de Kyōto.

Cette logique combinatoire préfère au rejet une recomposition de la hiérarchie des systèmes religieux médiévaux. Elle constitue la clef du système global et intégrateur dont Kanetomo définit les contours dans le *Myōbō yōshū*, et au sein duquel la notion d'erreur n'est plus un instrument de clarification des rapports entre les différents enseignements.

Bibliographie

Demura Katsuaki 出村勝明, *Yoshida Shintō no kisoteki kenkyū* 吉田神道の基礎的研究 (*Etude fondamentale sur le Yoshida Shintō*), Kyōto, Shintōshi Gakkai 神道史学会, 1997.

Grapard Allan, « The Shinto of Yoshida Kanetomo », *Monumenta Nipponica*, vol. 47, n° 1, 1992, p. 27-58.

Inoue Tomokatsu 井上智勝, « “Jingi kanrei chōjō” kō: Muromachiki no Yoshida ke to Jingikan [神祇管領長上]考 : 室町期の吉田家と神祇官 (Etude du “Supérieur des divinités” : la famille Yoshida et le Jingikan à l'époque Muromachi) », *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 (*Recherches en religion*), vol. 78, n° 1, 2004, p. 71-94.

Itō Satoshi 伊藤聡, *Shintō no chūsei: Ise Jingū, Yoshida Shintō, chūsei Nihongi* 神道の中世-伊勢神宮・吉田神道・中世日本紀 (*Le shintō au Moyen Age: les sanctuaires d'Ise, le shintō des Yoshida, le Nihongi médiéval*), Tōkyō, Chūō Kōron Shinsha 中央公論新社, 2020.

Kuroda Toshio, « Shinto in the History

of Japanese Religion », *The Journal of Japanese Studies*, Dobbins James et Gay Suzanne (trad.), vol. 7, n° 1, 1981, p. 1-21.

Ōsumi Kazuo 大隅和雄, *Chūsei shintōron* 中世神道論 (*Discours shintō du Moyen Age*), Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1977.

Rappo Gaétan, « Heresy and Liminality in Shingon Buddhism: Deciphering a 15th Century Treatise on Right and Wrong », *Religions*, vol. 13, n° 6, 2022.

Rocher Alain, « L'exégèse des mythes du Nihon shoki chez Yoshikawa Koretari : entre allégorie et théologie de la présence », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 29, 2020, p. 289-337.

Scheid Bernhard, *Der Eine und Einzige Weg der Götter - Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shinto*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

Teeuwen Mark, « The kami in esoteric Buddhist thought and practice », *in Shinto in history: Ways of the Kami*, Breen John et Teeuwen Mark, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 95-116.

Tsujimoto Shin.ya 辻本臣哉, « Yoshida Kanetomo to Tendai hongaku shisō 吉田兼俱と天台本覚思想 (Yoshida Kanetomo et le concept d'éveil originel du Tendai) », *Musashino daigaku bukkyō bunka kenkyūjo kiyō* 武蔵野大学仏教文化研究所紀要, vol. 35, 2019, p. 79-102.

Yoshida Kanetomo 吉田兼俱, « Yuiitsu Shintō Myōbō Yōshū », *Monumenta Nipponica*, Grapard Allan (trad.), vol. 47, n° 2, 1992, p. 137-161

L'ERREUR DANS LA RHÉTORIQUE MISSIONNAIRE : LE CATHOLICISME INTRANSIGEANT AU JAPON DANS LES ÉCRITS DE DEUX PRÊTRES (1893-1907)

Les années 1890 marquent un tournant majeur dans l'histoire du christianisme japonais. Tandis que les organisations missionnaires avaient connu un certain succès dans les années 1870 et 1880, engrangeant les conversions dans un contexte d'engouement pour les idées occidentales, elles furent confrontées dans la dernière décennie du XIX^e siècle à un « moment nipponiste » (Perroncel, 2016), marqué par une hostilité grandissante envers la religion chrétienne et une affirmation nationaliste. C'est à ce moment qu'on vit émerger une nouvelle génération d'intellectuels, souvent formée à la philosophie en Europe ou en Amérique du Nord, et mobilisant des arguments nouveaux contre le discours des missionnaires.

Le personnage d'Inoue Tetsujirō¹ (1855-1944), philosophe confucéen ayant étudié en Europe, notamment en Allemagne et au Royaume-Uni dans les années 1880, illustre particulièrement cette transition. De retour au Japon en 1891, il publia deux ans plus tard un essai, *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* (*Le choc de l'éducation et de la religion*), accusant le christianisme d'incompatibilité fondamentale avec le patriotisme et l'identité japonaise, en s'appuyant notamment sur les penseurs britanniques, allemands et français de son époque (Shōgimen, 2018). Cette première critique « moderne » du christianisme rencontra un vif succès auprès des milieux intellectuels, et suscita durant les années suivantes une controverse sur la place des religions dans le pays et le système éducatif.

Dans ce contexte, les différentes Églises chrétiennes se durent de réagir afin de faire valoir leurs positions dans l'espace public. Ce fut notamment le cas de l'Église catholique, jusque-là relativement effacée dans les sphères intellectuelles. Deux prêtres catholiques furent chargés d'organiser la riposte aux critiques d'Inoue : François Ligneul (1847-1922) (image 1) et Maeda Chōta (1866-1939). Respectivement directeur du séminaire des Missions Étrangères de Paris (MEP) à Tokyo et premier prêtre japonais de la capitale en 1894, ces deux hommes travaillèrent conjointement entre 1893 et 1907 jusqu'à devenir les propagandistes catholiques les plus actifs au

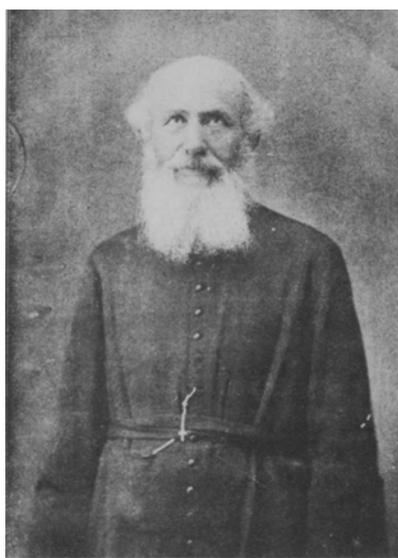
Etienne

Marq

Après une licence pluridisciplinaire en histoire (CPES-PSL), Etienne Marq a obtenu un diplôme de master en sciences sociales à l'ENS de Lyon en 2018, et en études japonaises à l'Université Paris Cité en 2022. Sous la direction de Matthias HAYEK (CRCAO-UMR 8155), il réalise depuis 2022 une thèse à l'EPHE-PSL (ED 472) et à l'Université de Tokyo dans le cadre de la bourse d'études et de recherche du MEXT. Ses recherches portent sur l'insertion du catholicisme dans le débat politique et intellectuel au Japon entre les années 1880 et 1945, en particulier concernant le rapport à l'État impérial et au patriotisme.

1. Conformément à l'usage, on notera les noms japonais en commençant par le patronyme, suivi du nom personnel.

Japon. Ils publièrent ensemble durant cette période plus d'une soixantaine d'ouvrages, sur des sujets de dogme, de liturgie, ou bien d'histoire, de philosophie ou sur des débats de société. Une part importante de ces publications fut consacrée à répondre à la polémique lancée par Inoue sur l'éducation et la religion.



(Image 1 : François Ligneul, MEP (1847-1922) @
Wikipedia Commons, CC-by-3.0)

Parmi les éléments du discours de Ligneul et Maeda, on remarque l'importance de l'erreur comme catégorie de pensée : les deux prêtres tentèrent de se placer en représentants d'une vérité catholique, et par contraste de situer les critiques à l'encontre du christianisme dans le camp de l'erreur ou de la superstition. En 1893, leur premier ouvrage commun, *Shūkyō to kokka (Religion et État)*, fut ainsi sous-titré *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu-ron no hanbaku (Réfutation du discours sur le choc de l'éducation et de la religion)* et reprenait point par point l'ouvrage d'Inoue pour le contester. Leur ouvrage suivant, en 1896, intitulé *Aikoku no shinri (La vérité du patriotisme)*, prétendait dénoncer les fausses conceptions de cette notion en ciblant notamment Inoue de manière indirecte. Dans tous leurs ouvrages suivants, Ligneul et Maeda mobilisèrent

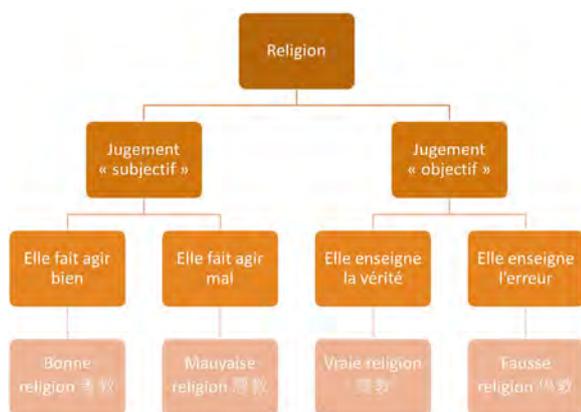
ainsi l'erreur pour asseoir la légitimité de leur discours et l'illégitimité des positions adverses.

Pour comprendre le déploiement d'un discours intellectuel catholique au Japon au tournant du XX^e siècle, il peut dès lors être utile de passer par cette notion d'erreur dans le discours de Ligneul et Maeda : comment est-elle désignée dans leurs écrits ? Comment développent-ils une rhétorique autour de ce concept ? Et enfin, que cela nous dévoile-t-il sur les relations entre catholicisme et paysage intellectuel et religieux durant les bouleversements de l'ère Meiji (1868-1912) ? Pour répondre à ces questions, on analysera successivement les trois types d'erreurs dénoncés par les deux auteurs, en montrant comment elles s'articulent entre elles : erreur religieuse, superstition, erreur philosophique.

L'erreur religieuse : autre religion, fausse religion

La première erreur que Ligneul et Maeda dénoncèrent dans leur rhétorique est de nature religieuse. Le premier chapitre d'*Aikoku no shinri* s'intéressait ainsi à la question « Toutes les religions sont-elles bonnes ? » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 16). Les auteurs proposaient en réponse une catégorisation des religions sur un plan « subjectif » (*shukanteki*) puis sur un plan « objectif » (*kyakkanteki*) (voir image 2). Sur un plan subjectif, ils estimaient que l'on peut déterminer si une religion est bonne ou mauvaise en fonction du comportement qu'elle induit chez ses fidèles : une bonne religion provoquera un bon comportement, une mauvaise religion, un mauvais comportement. Cependant, ce critère ne permet pas pour eux de juger si une religion est vraie ou erronée. Pour ce faire, ils se placèrent sur un plan dit objectif, et proposèrent de s'intéresser au contenu de ce qu'elle enseigne : si ce contenu relève de la vérité, alors cette religion est vraie, indépendamment du comportement de ses

fidèles ; et si ce contenu est faux, alors il s'agit d'une fausse religion (*gikyō*).



(Image 2 : Les catégories de jugement d'une religion (d'après Ligneul & Maeda, 1896, p. 1-6))

Le caractère permanent voire éternel de cette dernière distinction constitue un point majeur de leur argumentation : « les religions, qui ont une existence de manière absolue, ne changent pas selon la croyance ou l'incroyance des gens. Si elles sont vraies, alors elles sont perpétuellement vraies ; si elles sont fausses, alors elles sont perpétuellement fausses » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 3). Ils réduisaient ainsi chaque religion à son enseignement, vrai ou erroné, et faisaient de cette distinction un jugement absolu, valable indépendamment du contexte historique ou géographique.

Ce discours comportait bien sûr une forte dimension apologétique. En effet, en décrivant les critères leur permettant de juger qu'une religion est vraie, Ligneul et Maeda arrivent à la conclusion que seul le catholicisme y obéit : « L'histoire a établi qu'il s'agissait d'une doctrine céleste ; la logique dit qu'elle ne comporte pas un seul point irrationnel ; et quant à ses résultats, ils sont d'une grandeur incomparable pour les individus autant que pour l'Etat et le monde : voilà ce que l'on appelle une vraie religion. Mais une telle religion existe-t-elle finalement ? Nous disons qu'elle existe. Et quant à son nom, il s'agit du catholicisme. [...] Nous croyons fermement que seule cette religion est vraie et bonne » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 45). Les deux auteurs

mobilisaient ainsi cette catégorisation pour mettre en valeur leur propre religion, mais aussi implicitement pour renvoyer les autres religions présentes au Japon (protestantisme, orthodoxie et bouddhisme en particulier) à de fausses ou de mauvaises religions. Cette catégorie d'erreur, en matière religieuse, fut donc pour eux un outil de propagande religieuse auprès du public local.

Cependant, se pencher ainsi sur le caractère vrai ou erroné d'une religion leur permettait plus précisément de répondre aux idées en vogue dans le débat religieux japonais du début des années 1890. En effet, la période vit moins le succès des courants chrétiens, en concurrence au Japon depuis les années 1860, que celui de l'unitarianisme. Il s'agit d'un courant de pensée prônant l'idée que toutes les religions renvoient chacune à une part de vérité exprimée de manière différente selon les époques et les pays ; en croisant les doctrines de chaque religion, il serait ainsi possible de parvenir à une vérité religieuse universelle, au-delà des différences culturelles. Ce courant connu au Japon un fort succès à partir de son importation en 1888 par le missionnaire allemand Arthur Knapp (1841-1921), notamment auprès des premiers spécialistes de sciences religieuses, et déboucha sur un engouement des acteurs religieux japonais pour le Parlement mondial des religions organisé à Chicago en 1893 (Suzuki, 1970).

Ligneul et Maeda s'opposèrent fortement à l'unitarianisme dans leurs textes, le renvoyant à une forme d'« éclectisme » (*setchū-shugi*). Pour eux, seul le catholicisme pouvait constituer une référence en matière de vérité religieuse, et c'est à l'aune du dogme romain que devaient être jugées les autres religions : « Les religions fausses incluent une part de vérité à l'intérieur d'erreurs et d'illusions ; le catholicisme, lui, se construit à partir de la

vérité sans inclure une seule erreur ou une seule illusion » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 11). La dénonciation des erreurs religieuses par les deux prêtres ne constituait donc pas simplement un moyen de propagande hors sol, mais bien une réponse concrète au débat tel qu'il se mettait en place au Japon à la fin du XIX^e siècle.

La superstition entre ignorance et erreur religieuse

Une deuxième catégorie d'erreur émerge des écrits de Ligneul et Maeda : la superstition. Ce concept, désigné depuis le milieu de l'ère Meiji par le mot *meishin* (littéralement « croyance égarée ») par opposition avec la catégorie de religion (Josephson, 2012), connut dans les années 1890 un fort engouement, dans le cadre d'un intérêt des éducateurs et des acteurs religieux et scientifiques pour les phénomènes étranges et les croyances populaires vues comme incorrectes. La figure la plus connue de cette mouvance fut le philosophe bouddhiste Inoue Enryō² (1858-1919), connu pour ses études sur les phénomènes occultes qu'il poursuivit jusqu'à sa mort. Dans sa lignée, nombre d'acteurs bouddhiques se penchèrent ainsi sur les superstitions afin de les dissiper, mais aussi dans le cadre d'une réflexion plus large sur le bouddhisme et les religions (Hayek, 2022).

C'est dans cette lancée également que Ligneul et Maeda publièrent en 1901 un ouvrage intitulé *Jikken-kai to meishin-kai* (*Monde de l'expérience et monde des superstitions*). Dans la première partie de l'ouvrage, consacrée à la question des superstitions, les deux auteurs revenaient sur certaines croyances et pratiques en vogue au Japon à leur époque, comme les tables tournantes (*kokkur*³), l'hypnose, le

magnétisme ou les fantômes, critiquant les explications habituellement données à ces phénomènes liées aux divinités du shinto ou aux esprits.

La partie la plus intéressante de leur développement est le douzième et dernier chapitre, où ils reviennent sur les « origines des superstitions ». Ils y dénoncent la tendance populaire à associer de fausses causes aux phénomènes mystérieux et inexpliqués, en particulier la croyance dans le monde des morts ou des esprits qu'ils désignent comme la « superstition des ignorants » (*gumai meishin*).

Cependant, ce n'est pas envers elle qu'ils se montrent les plus virulents. En effet, ils dénoncent avant tout un autre type d'erreur, bien plus grave à leurs yeux, la « superstition savante » (*gakujutsu-teki meishin*). Cette attitude consiste pour eux à nier la dimension mystérieuse du monde de l'étrange, et à vouloir l'expliquer intégralement par l'étude des phénomènes matériels et par des causes physiques. Ils y voient donc une forme de négation du surnaturel, et par là du miracle divin et de la révélation (Ligneul & Maeda, 1901, p. 3336).

On voit ainsi que la dénonciation de la superstition par Ligneul et Maeda sert moins à rectifier les croyances du peuple qu'à dénoncer l'athéisme et le matérialisme, dans le sens où ces courants fragilisent une partie du discours chrétien sur le miracle et le mystère de Dieu. La superstition ne s'oppose pas tant pour eux à la vérité scientifique ou factuelle qu'à la vraie religion, ce qui constitue une de leurs originalités dans leur débat sur cette notion au Japon.

2. Sans lien de parenté avec Inoue Tetsujirō.

3. L'engouement pour ce jeu divinatoire dans le Japon de la fin du XIX^e siècle a été étudié par Michael Dylan

Foster (Foster, 2006).

Le matérialisme, erreur philosophique et morale

La dénonciation de la superstition par Ligneul et Maeda est fortement liée au troisième type d'erreur dénoncé dans leurs écrits : le « matérialisme » (*yuibutsu-ron*). Cet élément de leur discours a été souligné comme leur plus grande originalité dans le débat sur l'éducation et la religion au Japon (Shōgimen, 2018). En effet, ils s'engagèrent dans une critique constante du matérialisme, un terme renvoyant chez eux à une myriade de courants philosophiques (évolutionnisme, positivisme ou utilitarisme notamment) qu'ils accusèrent de vouloir construire une éthique hors de toute considération religieuse.

Le septième chapitre d'*Aikoku no shinri*, intitulé « l'éthique en dehors de la religion » (*shūkyō igai no rinri-gaku*), détaille cette idée. Ligneul et Maeda y listent en effet les « voies éthiques qui excluent la religion » (*shūkyō wo datsuri shitaru rindō*). L'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832) et de John Stuart Mill (1806-1873), et l'évolutionnisme d'Herbert Spencer (1820-1903) sont ainsi contestés par les deux auteurs, renvoyés à une forme de matérialisme car ils se concentreraient sur la dimension matérielle des choses et non sur « les bases de la religion que sont Dieu, l'âme, les récompenses et les châtements » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 7688). Leur rejet de ces courants s'inscrit donc avant toute chose dans un rejet de l'athéisme, prononcé à de nombreuses reprises dans leurs écrits et formulé sur le ton de l'évidence : « même si l'on prend une religion dont l'efficacité est faible, si l'on compare cela à l'athéisme, cela ne peut bien sûr pas être mis sur le même plan. Comme avoir quelque chose même en faible quantité est mieux que de ne rien avoir, ce genre de choses est connu sans même avoir à le dire » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 2).

La figure incarnant le mieux le matérialisme dans leurs écrits est Inoue Tetsujirō et sa conception du patriotisme. Ils l'accusent en effet de concevoir l'attachement à la patrie sans prendre en compte la question de l'âme et du salut, mais en se penchant uniquement sur l'intérêt personnel qu'en retirent les individus. Or, à leurs yeux, cette conception est erronée car elle ne peut construire un patriotisme durable : ce sentiment dure tant que les individus y ont intérêt sur le plan matériel, mais il expose à la trahison si cela n'est plus le cas (Ligneul & Maeda, 1893, p. 103-104). En relevant les références philosophiques d'Inoue et en lui apposant cette étiquette de « matérialiste », les deux prêtres renversèrent ainsi l'accusation qu'il proférait d'antipatriotisme à l'encontre des chrétiens, puisqu'au contraire c'est sa conception vue comme erronée qui pouvait détruire le sentiment d'appartenance à une nation. Par contraste, le patriotisme chrétien était présenté comme plus solide, car il ne dépend pas du profit personnel que l'on en retire mais d'un sentiment moral constant et durable. La dénonciation comme une erreur des conceptions matérialistes qu'ils identifiaient chez Inoue permettait donc à Ligneul et Maeda de contre-attaquer face à une opinion publique relativement hostile aux positions chrétiennes.

Cependant, ils n'estimaient pas seulement que le matérialisme pourrait être une erreur faite de bonne foi par Inoue, ses soutiens et les penseurs qu'il citait ; pour eux, il s'agissait bien d'un discours cachant les véritables intentions de ceux qui le profèrent. Le matérialisme philosophique était fréquemment confondu par Ligneul et Maeda avec le sens commun du terme : il fut ainsi désigné comme une forme d'« égoïsme » (*rikoshin*), d'« utilitarisme » (*jitsuri-shugi*) voire d'« avarice » (*genkin-shugi*). Par exemple, lorsqu'ils envisagèrent les conséquences qu'aurait la mise en application d'une conception matérialiste du patriotisme, ce sont ces attitudes morales

qu'ils voyaient survenir : « on ne vivrait pas en s'offrant soi-même en sacrifice pour l'État ; on vivrait en sacrifiant l'État pour son propre compte, ce que l'on appelle vivre de la patrie⁴ » (Ligneul & Maeda, 1893, p. 103104). Leurs écrits ne décrivaient donc pas uniquement le matérialisme comme un système de pensée, mais aussi comme une attitude morale qu'il s'agissait de condamner. Les penseurs matérialistes auraient eu des intentions mauvaises et se seraient intéressés uniquement à leur profit personnel en diffusant leurs discours. Il ne s'agissait pas d'une erreur involontaire, mais bien d'une faute, provoquée par ceux qui le prênaient.

Cette dernière idée est particulièrement apparente lorsque l'on se penche sur un élément structurant de leur discours : l'antimaçonnerie. Ligneul et Maeda ne voyaient pas seulement les matérialistes comme des figures individuelles isolées et préoccupées chacune par leurs gains personnels, mais plutôt comme les membres d'un complot ourdi contre les nations et l'Église par des sociétés secrètes.

Ils développèrent d'abord cette idée dans *Aikoku no shinri*. Après avoir réfuté l'idée que le christianisme s'opposerait au patriotisme, ils avançaient que cet argumentaire serait propagé par les francs-maçons pour masquer leurs propres buts : « afin de dissimuler leur sinistre dessein de s'emparer de l'État à leur propre profit, [les matérialistes des sociétés secrètes] attribuent cette idée aux théories catholiques de l'ancêtre unique du monde et de fraternité universelle. Leur but, en revêtant les atours de la religion, est de porter atteinte à l'intégrité de la nation, de se débarrasser du patriotisme, de rendre les nations égales et de gagner leur vie grâce à cela » (Ligneul & Maeda, 1896, p. 3738). Le patriotisme matérialiste

décrit par les deux prêtres ne représentait donc pas seulement une menace quant à ses conséquences : les origines même de ce discours étaient viciées et témoignaient d'une forme de tromperie.

Cet argument fut développé à plusieurs reprises dans leur production écrite, afin de renvoyer les positions dénoncées par l'Église à une forme de complot contre les nations et le patriotisme. Un ouvrage fut même entièrement consacré à la question en 1900, sobrement intitulé *Himitsu kessha* (*Les sociétés secrètes*) et revenant en détails sur les origines, l'histoire et la pensée de ces groupes. Il fut même réédité en 1934 et agrémenté d'une nouvelle préface de Maeda soulignant l'importance que Ligneul portait de son vivant à cette question de la franc-maçonnerie. On voit donc bien que cette dénonciation des sociétés secrètes par les deux hommes a conservé une place centrale toute au long de leur collaboration, et même au-delà. Ainsi, il s'agissait bien pour eux de dénoncer le matérialisme comme une faute, voire un complot

Un discours missionnaire catholique intransigeant

La rhétorique développée par les deux auteurs sur la question de l'erreur laisse donc apparaître trois catégories : l'erreur religieuse, portant d'abord sur le caractère erroné d'une doctrine vue comme permanente ; la superstition, dénoncée moins pour son caractère ignorant que pour le fait qu'elle nie le miracle chrétien ; le matérialisme, vu comme une erreur sur le plan philosophique mais aussi comme une faute morale, voire le résultat d'un complot malveillant et égoïste. Il s'agit donc de la part de Ligneul et Maeda de critiquer fortement et avec très peu de concessions les discours entrant en contradiction avec ceux de l'Église catholique : en les rejetant dans l'erreur, les deux prêtres en font une condamnation quasiment morale et refusent finalement le débat.

4. « Vivre de la patrie » : en français dans le texte.

Par ce discours, Ligneul et Maeda ne créèrent pas *ex nihilo* une rhétorique pour l'opinion publique japonaise, mais reprirent très largement le discours intransigeant construit par l'Église au XIX^e siècle pour contrer les idées « modernes ». Ce discours avait été formalisé sous le pontificat de Pie IX (1846-1878) avec la publication en 1864 du *Syllabus*, texte dressant une liste des « erreurs modernes » rejetées par Rome dont le matérialisme, le panthéisme ou la franc-maçonnerie. Ces idées se diffusèrent à travers l'Église au niveau mondial, et notamment en France, pays d'origine de Ligneul et des MEP, où les discours antimaçonniques et antimodernes connurent un grand succès durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Ce mouvement se poursuivit sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903), avec la publication notamment de l'encyclique *Humanum genus*, affirmant plus clairement encore l'antimaçonnisme catholique au nom de l'antimatérialisme. C'est dans cette droite lignée que s'inscrivirent les deux hommes dans leurs publications japonaises : combattre le modernisme matérialiste en mobilisant un catholicisme intransigeant prôné par Rome.

Peut-on pour autant dire qu'il s'agissait pour Ligneul et Maeda d'importer tel quel au Japon un discours pensé depuis Rome, sans se soucier des réalités locales ? On constate en réalité que les années 1890 virent se multiplier les inquiétudes des acteurs religieux quant à la montée de la pensée matérialiste au Japon. Ce fut le cas notamment d'Inoue Enryō, qui chercha une réponse aux enjeux posés par le matérialisme. Le succès du mouvement unitarien tenait aussi de cette problématique, certaines figures y voyant une réponse à l'apparent manque de spiritualité des Japonais. Les deux pères catholiques mobilisèrent donc leur discours précisément en raison du contexte local : ils virent dans le catholicisme intransigeant un moyen de répondre aux préoccupations

formulées par leurs contemporains sur les superstitions, le matérialisme ou le sentiment religieux. Bien que cela n'eût qu'un effet modeste sur le nombre des conversions, stables durant les années 1890, cette tentative permit à Ligneul et Maeda de s'intégrer plus profondément dans le débat religieux et philosophique local.

Bibliographie

Foster Michael Dylan, « Strange Games and Enchanted Science: The Mystery of Kokkuri », *The Journal of Asian Studies*, vol. 65, n° 2, 2006, p. 251-275.

Hayek Matthias, « Science, superstition et religion dans le Japon moderne : premières approches », *Annuaire de l'EPHE-PSL, section des Sciences religieuses*, n° 129, 2022, p. 99-108.

Josephson Jason Ananda, *The invention of religion in Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

Ligneul François et Maeda Chōta, *Jikken-kai to meishin-kai* (Monde de l'expérience et monde des superstitions), Tokyo, Ishikawa Otojirō, 1901.

———, *Aikoku no shinri, ichimei, Hekimō seigi* (La vérité du patriotisme, ou Discussion sur les erreurs et la justice), Tokyo, Bunkaidō, 1896.

———, *Shūkyō to kokka* (Religion et État), Tokyo, Maeda Chōta, 1893.

Perroncel Morvan, *Le moment nipponiste, 1888-1897: nation et démocratie à l'ère Meiji*, Paris, Les Belles lettres, 2016.

Shōgimen Takashi, « Debating Japanese Patriotism in the Global Context: Alfred Ligneul and the Controversy on the Clash between Education and Religion », *in Minami Taiheiyō kara miru Nihon Kenkyū: Rekishi*, Seiji, Bungaku, Geijutsu, Shōgimen Takashi et Guo Nanyan (éds.), Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Center, 2018, p. 129-136.

Suzuki Norihisa, « Nobuta Kishimoto and the Beginnings of the Scientific Study of Religion in Modern Japan », *Contemporary Religions in Japan*, vol. 11, n° 3/4, 1970, p. 155-180.

LE DROIT À L'ERREUR DANS L'ADDITION AUX PENSÉES DIVERSES SUR LES COMÈTES DE PIERRE BAYLE : À PROPOS D'UN ARGUMENT POUR LA TOLÉRANCE

Introduction

La tolérance est certes une des idées constitutives de la Modernité¹, mais l'histoire de sa reconnaissance est loin d'avoir été celui d'un progrès rapide et linéaire durant l'époque moderne elle-même. Le renversement axiologique de la notion de tolérance, qui passe d'une acception négative et médiévale – souffrir et supporter ce qui est désapprouvé –, à une autre positive et moderne – la coexistence pacifique des religions dans l'espace public, c'est-à-dire un mode de gestion du pluralisme religieux – a été lent à s'opérer et s'implanter et ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'elle tend à signifier la vertu d'accepter la différence. Quand l'idée de tolérance s'impose, à la fin du XVI^e siècle, pour mettre un terme aux guerres de religion, celle-ci n'est pourtant considérée que comme une solution temporaire ou un compromis de circonstances. Un siècle après sa promulgation, l'édit de Nantes était révoqué par Louis XIV au motif de son inutilité dans un royaume de France redevenu uniformément catholique (1685). La tolérance n'était donc pas encore totalement ancrée dans les mentalités, mais le retour des persécutions contre les huguenots pendant la seconde moitié du XVII^e siècle devait au contraire en raviver le débat.

Cela fut particulièrement le cas avec la parution du *Commentaire philosophique*² de Pierre Bayle, philosophe français et protestant réformé, qui a déclenché une vive polémique intra-confessionnelle, du fait d'avoir plaidé en faveur 1) d'une tolérance universelle et réciproque, c'est-à-dire valable pour toutes les religions, 2) sur la base de l'argument d'un droit à l'erreur en matière religieuse, ou littéralement les « droits de la conscience errante/erronée de bonne foi ». Plus exactement, le « droit à l'erreur » consiste à reconnaître une classe d'erreurs qui sont excusables, voire

Andy Serin

Andy Serin est agrégé de philosophie, doctorant contractuel à l'EPHE-PSL mention RSP et à l'université Paris 1, et rattaché au Laboratoire d'études des monothéismes. Dans le cadre de sa thèse, sous la direction de M. Christophe Grellard et de M. Philippe Büttgen, il étudie les « droits de la conscience erronée de bonne foi » chez Pierre Bayle.

1. Voir J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994. Y-C Zarka, F. Lessay, J. Rodgers (éds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, 3 tomes, Paris, PUF, 2016.

2. P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C « Contrains-les d'entrer »*, 1686, in *Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, P. Husson et al., 1727-1731, 4 vol. Nous abrègerons tous les titres des œuvres de Bayle de la manière suivante : CP, in OD II, p.

tolérables, parce qu'elles sont invincibles (insurmontables) et de bonne foi (sincères), donc inimputables à une quelconque faute. Dans les *Droits des deux souverains*³, Pierre Jurieu, l'influent théologien réformé, ex-collègue et ami du temps de l'Académie de Sedan, reproche à cet argument du droit à l'erreur religieuse, dont il estime qu'il est le cœur du livre de Bayle, d'établir le dogme de l'indifférence des religions, ainsi que d'être le symptôme d'une morale relâchée jésuitique de son auteur.

En fait, la réaction apparemment si farouche et obtuse de Jurieu à l'argument d'un droit à l'erreur tire ses racines profondes du paradigme dans lequel le christianisme occidental se définit comme une religion aléthique, sotériologique et universaliste au tournant du Moyen Âge et de la Modernité⁴ : celle-ci prétend exclusivement à une vérité qui est condition d'un salut possible à tous. Toute forme d'altérité religieuse se trouve assimilée au régime épistémique de la fausseté qui permet immédiatement de la discréditer et de la rendre intolérable. De même que $2+2=5$, tolérer un autre discours sur les dogmes n'est alors rien moins que la faiblesse de ne pas défendre la vraie religion et de ne rien faire pour sauver son prochain d'une erreur qui lui ferait perdre le salut de son âme. L'idée qui semblait donc parfaitement justifiée, c'était au contraire celle qui faisait de l'intolérance un droit de la vérité et un devoir de la charité. Aussi le débat sur la tolérance à la fin du XVII^e siècle, surtout entre Bayle et Jurieu, se

3. P. Jurieu, *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle, contre un livre intitulé « Commentaire philosophique sur ces paroles de la parabole : Contrains-les d'entrer. »*, Rotterdam, Henri De Graef, 1687. [DDS]

4. C. Grellard, *La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel medioevo*, Flumen Sapientiae 12, Canterano, Aracne editrice, 2020, Introduzione, Quadro generale dei dibattiti, p. 15-20.

crystallise sur le droit à l'erreur⁵, parce que cet argument touche à une dimension fondamentale, sinon la toute première, du christianisme en tant qu'il se proclame la seule vraie religion. Répondant à Jurieu dans l'*Addition aux Pensées diverses sur les comètes* de 1694 [APD], Bayle réexpose l'argument du droit à l'erreur, afin de le clarifier et de prouver tant sa validité logique que sa conformité théologique. Or la stratégie argumentative de Bayle est de vider la polémique :

« La doctrine que j'ai établie dans cette Lettre est d'une telle évidence, qu'il ne me paraît pas possible qu'il y ait là-dessus entre les Chrétiens qu'une dispute de

5. Consulter W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversies*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965, part II, p. 77-196. G. Cantelli, *Teologia e ateismo, Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Biblioteca di cultura 87, Firenze, La Nuova Italia, 1969, ch. 7-10, p. 117-180. J. Kilcullen, *Sincerity and truth : Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford University Press, 1988. J-L. Solère, « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », in J-C. Attias, *De la conversion*, Paris, Cerf, 1998, p. 295-314. G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, H. Champion, 1999, ch. 5, p. 273-320. S. Brogi, « La tolérance et la règle d'or : Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur », *Prospettiva EP : Educazione, etica e filosofia della religione*, 2014, p. 63-78. J-L. Solère, « The Coherence of Bayle's Theory of Toleration ». *Journal of the History of Philosophy*, n° 54, 2016, p. 21-46. « From Invincible Ignorance to Tolerance: Arriaga, Vásquez, and Bayle » in *Summistae, The Commentary Tradition on Thomas d'Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven University Press, 2021, p.315-337. G. Mori, « Bayle's Two Consciences and the Paradox of the "Conscientious Persecutor" », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 59 n°4, oct. 2021, p. 559-582. H. Bost, *Bayle calviniste libertin*, Paris, H. Champion, 2021, ch. 13,15, 19, 20, 23. G. Paganini, *De Bayle à Hume : tolérance, hypothèses, systèmes*, Paris, H. Champion, 2023, ch. 2 et 3, p. 49-217.

mots. On n'a qu'à ôter les équivoques, et à débrouiller les diverses significations des termes, avoir droit, être obligé, et l'on fera voir que les disputants disent au fond la même chose. Je suis très persuadé que mon délateur n'osera refuser sa signature à mon formulaire, et que je pourrai signer le sien presque les yeux fermés. Nous n'avons qu'à ôter le malentendu. Ma doctrine se réduit à ces 4. ou 5. propositions. »⁶

Bayle indique là que ce n'est qu'une polémique superficielle et résoluble, qui n'est liée qu'à l'équivocité du langage et non à une question de fond qui invaliderait sérieusement l'argument : il suffirait ainsi de changer la forme. Mais qu'y a-t-il de si « évident »⁷ de sorte que, comme le prétend Bayle, la polémique n'est que formelle ? Par rapport à la toute première version de l'argument dans la neuvième lettre des *Nouvelles lettres critiques* et la seconde dans les chapitres 8 à 10 de la deuxième partie du *Commentaire philosophique*, l'intérêt de concentrer notre analyse de l'argument sur cette troisième version de l'*Addition* tient précisément au format très synthétique de celle-ci et à son contexte polémique avec Jurieu qui font saillir les points de tension. En effet, Bayle donne à comprendre la structure de son argument dans la formulation de deux « abrégés » : nous en étudierons les cinq propositions du premier (A1) et leurs brèves justifications (J), conjointement aux quatre propositions du second (A2)⁸.

6. *APD* in OD III, p. 181.

7. *CP*, II, 1, in OD II, p. 396 : Bayle s'était montré très nuancé à l'égard d'un tel critère de vérité, caractérisant l'évidence de « qualité relative ». Voir également M. Hickson, « Bayle on Évidence as a Criterion of Truth », *Libertinage et philosophie à l'époque classique* (XVIe-XVIIIe siècle), n° 14, La pensée de Pierre Bayle, n° 14, Classiques Garnier, 2017, p. 105-125.

8. *APD*, ch. 5 in OD III, p.179-180 (A1), ch. 7, p. 184-185 (A2)a. Nos prochaines citations des abrégés correspondent aux références ci-dessus.

L'obligation de la conscience ou le principe des principes

Tout d'abord, l'homme est soumis à une obligation de la conscience : Bayle rappelle que chacun est « obligé » par sa conscience, quel que soit la vérité ou la fausseté de ce qu'elle lui dicte de croire. Dans les deux abrégés, ce qui se trouve au fondement du droit à l'erreur n'est pas une épistémologie de l'erreur, mais d'abord une morale de la sincérité, dont la conscience est l'instance normative⁹ :

« I. Un homme ne peut jamais agir contre les lumières de sa conscience erronée, sans faire un crime. » « II. Il est donc obligé de suivre le dictamen de cette conscience, quand il se détermine à agir. » (A1)

« I. Que vu l'évidence avec laquelle nous connaissons que la conscience nous détourne d'une chose, en nous dictant qu'elle est défendue de Dieu, qu'elle nous pousse à une chose en nous la représentant comme ordonnée de Dieu, on ne peut agir contre le dictamen de la conscience sans mépriser Dieu, et par conséquent sans pécher. » (A2)

Dans A1, il s'agit de poser que le régime épistémique de l'erreur ne constitue pas une exception au principe moral de l'obligation de la conscience et Bayle le justifie ainsi :

« La I. de ces cinq propositions est l'opinion courante des Casuistes ; et si elle est fausse, je ne sais pas quel sera le principe de Morale dont on pourra être assuré. » (J1)

S'il n'y a pas d'obligation de la conscience, à quoi bon la morale ? Car s'il n'y a pas

9. H. Bost, *op. cit.*, p. 263 et 303 : Bayle a « suspendu la question du rapport à la vérité ». Il opère ainsi un « renversement de perspective » qui fait passer de la question des droits de la vérité ou de l'absence des droits de l'erreur (ce qui n'est pas la même chose qu'un « droit à l'erreur ») aux droits de la conscience.

au préalable l'obligation de respecter et d'honorer ce que la conscience édicte comme normes pratiques, celles-ci sont dès lors vaines et inutiles. Par conséquent, Bayle développe ici une raison méta-éthique qui fait de l'obligation de la conscience l'équivalent d'un principe architectonique ou d'un devoir qui est la condition de possibilité de tous les autres devoirs. Pour Bayle, il y a déjà un point de tension à clarifier, qui est de savoir dans quelle mesure cette obligation de la conscience est morale :

« La II. naît visiblement de la première : car si d'un côté les obligations indispensables de l'homme le portent à faire le bien, elles le portent de l'autre à fuir le crime. Or quand je dis qu'on est obligé de faire ce que la conscience fautive dicte, je n'ai jamais entendu l'obligation qui porte à faire le bien, mais celle qui porte à fuir le mal. » (J2)

Bayle souligne que ce n'est pas tant pour faire le bien que pour fuir le mal que l'on suit sa conscience, puisque ce serait mal agir que de ne pas obéir à ce qu'elle a dicté de faire. Se contenter de toujours suivre sa conscience n'est donc pas suffisant pour faire le bien, mais du moins est-ce fuir le mal. De la sorte, Bayle parvient à repousser l'objection de Jurieu selon laquelle son argument conduit à faire que « les crimes les plus abominables ont droit de prétendre aux plus grandes et plus glorieuses récompenses de la vertu », et qu'il est encore plus efficace que la morale relâchée des Jésuites à convertir les vices en vertus¹⁰.

Dans A2, Bayle spécifie l'obligation de la conscience en termes de théologie morale. Ne pas suivre sa conscience pour celui à qui elle dicte la loi de Dieu, c'est alors mépriser Dieu. Comme Bayle l'avait déjà souligné dans le *Commentaire philosophique*, la

transgression de l'obligation de conscience recèle aussi un péché :

« Je ne crois pas que personne me conteste la vérité de ce principe, Tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché, car il est si évident que la conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, qu'il n'y a pas apparence que personne doute de cette définition de la conscience. »¹¹

En l'occurrence, Bayle s'inspire d'un verset de l'*Épître aux Romains* (XIV, 23)¹² – *omne autem quod non est ex fide peccatum est* : tout ce qui n'est pas de foi est péché –, auquel la glose ordinaire a prêté le sens de *contra conscientiam* – contre la conscience. L'action qui est faite contre le dictamen de sa conscience est peccamineuse, car elle n'est pas de bonne foi, sincère ou hypocrite. Dénonçant les conversions forcées, Bayle sanctuarise même l'obligation de la conscience, en allant jusqu'à lui donner un fondement divin :

« Parce que les droits de la conscience, qui sont directement ceux de Dieu même, l'y engagent, en tant que l'ordre nécessaire et immuable veut qu'on éloigne, autant que faire se peut, toutes les circonstances qui mettent l'homme dans l'occasion prochaine & dans un péril presque inévitable de trahir sa conscience & son Dieu. »¹³

L'obligation de la conscience a, elle-même, le statut de loi de Dieu. Les hommes sont obligés par leur conscience parce qu'ils ne peuvent pas échapper à celle-ci lorsqu'elle illumine leur for intérieur, et parce que Dieu leur commande d'agir selon le dictamen de celle-ci, sous peine de commettre un péché. Eu égard à l'obligation de la

11. CP, II, 8, in OD II, p. 422.

12. Mario Turchetti, « À la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, t. 56, n°3, 1994, p. 631. Voir également C. Grellard, *op. cit.*, ch. 2, p. 53-107.

13. CP, I, 5, in OD II, p. 379.

10. DDS, ch. 3, p.57-58 et ch. 4, p. 71.

conscience, ne pas lui obéir est donc un péché d'insincérité ou d'hypocrisie.

Aussi Bayle peut rétorquer à Jurieu qu'ils sont au fond d'accord, puisque ce dernier avait invoqué l'obligation de la conscience pour justifier que les protestants se séparent des catholiques à propos de l'Eucharistie :

« Enfin vous ne sauriez condamner mon opinion sur les devoirs de la conscience, sans condamner la doctrine de mon délateur : car je vous déclare, Messieurs, que je n'ai point d'autre sentiment là-dessus que celui qu'il a expliqué dans son système de l'Eglise. L'Auteur du *Commentaire Philosophique* ne lui a point fait d'autre réponse, que de lui montrer dans une Préface, qu'ils s'accordaient admirablement ensemble sur cette matière. Je me sers, Messieurs, de cette même raison. » (A1)

Dans le *Supplément au Commentaire philosophique*, Bayle avait cité Jurieu contre lui-même :

« Ce principe est d'une évidence qui se fait voir à tous ceux qui ont quelque liberté d'esprit, & qui savent ce que c'est que l'empire de la conscience, & combien on est coupable quand on lui résiste. »¹⁴

Jurieu n'a pas juste allégué l'obligation de la conscience, mais il a pris soin d'insister sur la validité de celle-ci. Quand Bayle prétend que l'argument du droit à l'erreur religieuse jouit d'une telle « évidence », le terme n'est donc pas anodin, mais bien l'indice de la stratégie de rétorsion qu'il déploie ici à l'encontre de Jurieu.

La casuistique de l'ignorance invincible

Mais surtout, Jurieu fait l'objection à Bayle qu'il finit par « accorder l'impunité

14. *CP*, supplément, préface, in *OD II*, p. 499 : « Paroles de l'Auteur du vrai Système de l'Eglise, p. 307 »

aux crimes commis selon le dictamen de la conscience »¹⁵ : cette obligation de la conscience erronée impliquerait d'admettre la licéité du crime, puisqu'il deviendrait permis de faire le mal sous couvert de fuir le mal. L'épistémologie de l'erreur que Bayle va alors introduire dans la suite des deux abrégés a pour fin de poser des limites à l'obligation de la conscience :

« III. Il ne s'ensuit pas que son action soit exempte de péché ; car si son erreur n'est pas une ignorance invincible, il est responsable devant Dieu de toutes les mauvaises actions qu'il fait suivant le dictamen de sa conscience. » (A1)

« II. Que vu la paresse et la corruption qui nous empêchent si souvent de connaître nos devoirs, on pêche en suivant les instincts d'une conscience ignorante, toutes les fois que cette ignorance vient de notre faute. » (A2)

Bayle explique de quelle manière un acte peut être un péché, alors même qu'il suit le dictamen de la conscience. Certes, il n'y a pas de péché vis-à-vis de l'obligation de la conscience, mais l'acte découle d'une erreur qui n'aurait pas dû être commise. Finalement, le crime sincère n'est pas excusé, mais se trouve subsumé sous la catégorie d'un autre péché : le péché d'ignorance. En effet, la nature de l'erreur invincible (surmontable à nos capacités mentales et intellectuelles : par exemple de ne pas être un enfant ou fou) et volontaire (imputable à une faute : la négligence ou la paresse, la corruption) permet de restreindre et durcir l'excusabilité de l'acte, là où l'obligation de la conscience l'avait, au contraire, très étendue et dangereusement relâchée. Mais, l'ignorance invincible est tout autant matière à débat :

« La III. est l'opinion courante des Casuistes : on demeure d'accord par tout de cette thèse, l'ignorance invincible

15. *DDS*, ch. 3, p.66.

disculpe : on se partage après cela sur les choses où l'ignorance peut être invincible ; les uns disent qu'elle ne l'est jamais dans les matières de droit, mais seulement dans les matières de fait. Pour moi je n'ai point examiné cela ; je me suis contenté de dire que si l'ignorance est invincible, elle dispense par tout. C'est l'opinion claire et nette de mon Délateur : il ne peut être hors de cour et de procès, que je n'y sois aussi nécessairement. » (J3)

Rappelons que, dès l'invention du concept jusqu'à sa fixation en lieu commun, la scolastique médiévale avait fait de l'étendue de l'ignorance invincible une question essentielle¹⁶ : s'il s'agissait de penser des erreurs qui ne damnent pas forcément, il n'en fallait pas moins réduire drastiquement le nombre de choses ou de *casus* susceptibles de l'être, afin de ne pas excuser trop vite l'hétérodoxie. On concédait alors la possibilité d'une ignorance invincible pour l'ignorance du fait, c'est-à-dire les circonstances particulières, mais jamais pour l'ignorance du droit qui est supposée connue et connaissable de tous. La casuistique moderne¹⁷, notamment les commentateurs thomistes de l'école de Salamanque et les théologiens jésuites, est

16. Consulter O. Lottin, « Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à saint Thomas d'Aquin », in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain-Gembloux 1949, vol. 3, p. 56-92. C. Grellard, *op. cit.*, ch. 1, p. 21-52.

17. Voir J-P Massaut, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne » in *La liberté de conscience (XVIe – XVIIe siècles)*, Actes du Colloque de Mulhouse et de Bâle (1989), Genève, Droz, 1991, p.237-256. J.W.J. Laemers, *Invincible Ignorance and the Discovery of the Americas: The History of an Idea from Scotus to Suarez*, PhD Dissertation, Iowa University 2011. M. Toste, *Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamancan Theologians Made Use of a Medieval Notion*, Rechtsgeschichte - Legal History 2018. C. Grellard, *op. cit.*, ch. 3, p. 107-156.

à son tour confrontée à la question de savoir si l'excusabilité de l'ignorance invincible est extensible aux indiens d'Amérique qui n'ont jamais entendu parler de la religion chrétienne et du droit naturel, ainsi qu'aux protestants accusés d'être des hérétiques qui s'obstinent dans l'erreur. Au XVII^e siècle, l'ignorance invincible resurgit dans des controverses théologiques que Bayle a suivies de près¹⁸ : sur l'Eucharistie entre catholiques et protestants (Jean Daillé, Pierre Jurieu), sur la grâce et le péché philosophique entre jésuites et jansénistes (Port-Royal et Antoine Arnauld), ou encore sur la vertu des païens (François La Mothe Le Vayer).

Force est de constater que Bayle en reste au lieu commun, à cet adage de théologie morale, que « l'ignorance invincible dispense », sans entrer dans les modalités bien plus techniques de l'ignorance antécédente, concomitante et conséquente¹⁹. C'est la seconde fois que Bayle se range sous le patronage des « Casuistes » : de cette manière il se défend de toute originalité et surtout il met l'ignorance invincible sur un pied d'égalité avec l'obligation de la conscience. En revanche, il ne reste pas aussi extérieur au débat « sur les choses » qu'il ne le prétend. Car Bayle n'a pas simplement tiré la conséquence que l'ignorance invincible des hérétiques les dispense, mais qu'il faut donc admettre qu'il peut y avoir une ignorance invincible des dogmes spéculatifs, comme la question sur la nature de l'Eucharistie. Dans le *Commentaire philosophique*, Bayle a par ailleurs récusé la pertinence de la distinction entre le droit et le fait par rapport à l'obligation de la conscience erronée²⁰ : 1) c'est la même raison formelle de vouloir désobéir qui opère dans les matières de

18. Voir en note 5 : W. Rex, G. Cantelli, J. Kilcullen, J-L. Solère.

19. Cf. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. « (Grégoire de) Rimini ».

20. *PD*, II, ch. 9, in *OD II*, p. 429.

fait comme de droit 2) les questions de droit se réduisent souvent à celle de fait : est-ce que Dieu a ordonné cette loi ?

Dans A2, l'excusabilité de l'ignorance invincible obtient une caution divine : Dieu ne serait pas juste s'il punissait l'ignorance invincible. L'attribut divin de la justice sert de raison théologique ultime à l'excusabilité de l'ignorance invincible :

« III. Que vu la souveraine équité de Dieu, ou le tempérament de sa justice par sa bonté infinie ; vu aussi les exemples du vol, de l'adultère, du parricide, qui sortent de cette espèce de crimes par la bonne foi où l'on se trouve à l'égard d'un père, et d'un mari putatifs, il faut être persuadé que l'ignorance invincible excuse. » (A2)

Jurieu a tort de reprocher à l'épistémologie de l'erreur du *Commentaire philosophique* que Dieu n'y apparaît guère bon et sage puisqu'il n'a pas si bien proportionné le devoir de connaître la vérité aux moyens cognitifs de l'homme²¹. Au contraire, Bayle estime que l'ignorance invincible n'incrimine pas, mais permet de justifier l'ordre de la providence. Il y a un enjeu de théodicée parce que Dieu a certes créé l'homme comme étant intellectuellement faillible et soumis à la contingence des « préjugés de l'enfance » et de l'éducation familiale reçue, mais celui-ci ne tient pas rigueur des erreurs dont celui-là n'est pas fautif.

« Si je dis que toute action faite contre la conscience est un péché, qu'il faut suivre toujours les lumières de sa conscience, et que si l'on est dans l'ignorance invincible, la faute qu'on fait est excusée ; c'est en supposant que quiconque méprise la conscience, méprise Dieu, et qu'il y a une souveraine justice en Dieu tempérée par tant de miséricorde, qu'elle ne punit point les fautes qu'il n'a pas été possible à l'homme d'éviter. Ainsi quand je me tromperais

21. *DDS*, ch. 2, p. 32.

en philosophant de cette manière, il serait toujours vrai que je reconnais une providence, une justice, une bonté et une sagesse infinie en Dieu. »²²

Aussi Bayle répète une fois de plus qu'il n'a jamais entendu dire que le respect de l'obligation de la conscience erronée suffise à accorder un droit à l'erreur. Il y a deux conditions nécessaires cumulatives, dont Bayle s'est attaché à montrer la pleine et égale conformité théologique : avoir agi suivant les lumières de sa conscience et être sous le coup d'une ignorance invincible. Reste qu'il emploie souvent, de manière interchangeable et ambiguë, « ignorance de bonne foi » et « ignorance invincible »²³.

Un pyrrhonisme de la vérité et de la religion ?

Dans les *Droits des deux souverains*, Jurieu avait vivement remis en cause ce qu'il avait identifié comme étant la prémisse de départ à toute la démonstration des droits de la conscience erronée : parce que « la vérité est plongée dans le puits de Démocrite »²⁴, c'est-à-dire qu'elle est très difficile voire impossible à trouver, il faut alors concéder un droit à l'erreur pour éviter que les hommes ne tombent dans l'extrémité du pyrrhonisme – suspendre le jugement et rester dans l'incertitude, de peur de se tromper sur la vraie religion et mettre en péril le salut de l'âme. Selon Jurieu, 1) cette prémisse est fautive : « la vérité [de la religion chrétienne] saute aux yeux et sort de la révélation divine »²⁵, 2) cette prémisse est elle-même pyrrhoniste : « que la vérité est au fond de l'abîme, qu'on ne la trouve que par hasard, que tout conspire à nous la faire tromper, et que l'on ne saurait jamais

22. *APD*, ch. 6, in *OD III*, p. 181. Nous soulignons.

23. *CP*, supplément, préface, in *OD II*, p.502.

24. *DDS*, ch. 2, p. 32

25. *DDS*, ch. 12, p. 258.

avoir de certitude de l'avoir trouvé »²⁶, 3) sa conséquence est de propager le pyrrhonisme, puisque le droit à l'erreur revient ici à « dire je ne sais si j'ai rencontré la vérité, mais il me suffit que ce que je crois vrai est ma vérité toute trouvée »²⁷. Quant à cette subjectivation et relativisation de la vérité, Jurieu ciblait la distinction sulfureuse que Bayle avait étayée dans les *Nouvelles lettres critiques*²⁸ : la vérité considérée absolument et en elle-même a certes un droit exclusif à être obéie, mais du point de vue particulier et relatif à chacun, il advient souvent que la vérité passe pour la fausseté, et inversement. Or l'erreur, ayant pris l'apparence de la vérité, entre en possession du même droit à être obéie que celle-ci. Par conséquent, l'obligation de la conscience ne vaut pas seulement de la vérité absolue, réelle et effective, mais aussi de la vérité dite « putative », c'est-à-dire ce qui semble aux hommes être la vérité. Une telle distinction vérité absolue/putative ne pouvait dès lors qu'être inacceptable à Jurieu pour qui la vérité ne saurait être réduite à une pluralité d'opinions : bien que l'homme soit éminemment faillible, la « vérité absolue » du christianisme ne lui est pas inaccessible, et surtout la « vérité putative » est un concept qui a le tort d'estomper la frontière du vrai et du faux. Mais dans A1, Bayle le réaffirme sans ambages :

« IV. Un homme qui ne fait pas pour la Religion qu'il croit véritable, ce qu'il sait que Dieu veut qu'on fasse pour la Religion véritable, encourt devant Dieu le crime d'avoir méprisé la vérité. » (A1)

« La IV. proposition a été prouvée démonstrativement dans ma Lettre, & il suffit ici de toucher cette raison. Quand on

26. *Ibid.*, p. 264.

27. *DDS*, ch. 5, p. 91-92.

28. *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*, lettre IX, 1685, in *OD II*, p. 217-228. Cf. *CP*, II, ch. 8-10.

ne fait pas pour son père, pour son fils, pour son mari putatifs, ce que l'on fait que Dieu veut qu'on fasse pour son père, pour son fils, pour son mari véritables, on encourt devant Dieu le crime d'avoir méprisé la loi qui règle les devoirs des fils, ceux des pères, & ceux des femmes. Donc par la même raison quand on ne fait pas pour la vérité putative, ce qu'on sait que Dieu veut qu'on fasse pour la vérité réelle, ou encourt devant Dieu le crime d'avoir méprisé la vérité. » (J4)

Précisément, ce concept de « vérité putative » vise à expliquer que même la conscience erronée entretient un rapport à la vérité, du fait que l'homme est obligé par ce que sa conscience tient faussement pour vrai en matière religieuse. C'est ce qu'illustrent les deux cas du père et du mari putatifs auxquels Bayle fait allusion dans sa quatrième justification. S'inspirant du mythe d'Amphitryon que la pièce de Molière avait popularisée, Bayle avait mis en exergue d'une part que la femme qui a des relations sexuelles avec un homme qu'elle prend faussement pour son mari n'est pas coupable d'adultère si l'erreur était invincible et involontaire, et d'autre part que si elle ne l'avait pas commise, elle se serait rendue coupable de ne pas honorer son devoir conjugal avec son mari putatif, puisque sa conscience erronée l'y obligeait. Pour Bayle, il s'agit de démontrer que la conscience erronée ne se sent pas obligée pour le faux en tant que faux, mais pour ce qu'elle croit être la vérité – la croyance étant définie comme l'acte de tenir pour vrai –, ce qui la rend donc excusable puisqu'il n'y a pas volonté de se tromper. Tel serait le cas de l'hérétique :

« V. Ainsi pendant qu'un Hérétique est persuadé que sa Religion est celle que Dieu nous a révélée, il doit l'enseigner à ses enfants, et travailler à la répandre par tous les moyens légitimes, dont Dieu nous ordonne de nous servir pour la propagation de la foi. » (A1)

C'est là un grand point de tension, parce que Bayle subvertit radicalement la catégorie de l'hérétique : quand celui-ci persévère dans l'erreur, même après avoir été instruit et corrigé, il ne serait pas toujours coupable de s'obstiner pour ce qu'il sait être faux et erroné, mais il se pourrait aussi qu'il continue à suivre sa vérité putative – l'obligation de conscience justifiant cette « constance »²⁹. Or seul Dieu est scrutateur des reins et des cœurs, c'est-à-dire capable de vérifier s'il y a de l'opiniâtreté dans le for intérieur de l'hérétique. De surcroît, Bayle pointe qu'un même raisonnement peut être adéquat aux capacités mentales et intellectuelles des uns, mais pas des autres. Il ne suffit pas d'avoir instruit quelqu'un pour lui ôter son erreur, et donc pour que sa persistance dans l'erreur soit qualifiée d'hérétique. Mais, en contrepartie, Bayle tend à dénouer le lien de nécessité entre erreur et faute qui faisait la substance de l'hérésie et ainsi à perdre sa différence spécifique avec l'hétérodoxie. Si Bayle fait cela, c'est parce que l'hérésie est une catégorie avant tout hétéronormative, c'est-à-dire relative et polémique : aucune confession religieuse ne se revendique d'être « hérétique », mais s'en sert volontiers pour accuser les autres, leur déniait d'emblée tout rapport à la vérité et criminalisant ainsi leur erreur. C'est d'ailleurs pourquoi se dire « la vraie religion » est un piètre argument pour réclamer le droit à la tolérance :

« La V. proposition est un principe que tous les premiers Chrétiens, et nos premiers Réformateurs ont supposé, en demandant la liberté de conscience à leurs Princes de contraire Religion. Car il est certain que leurs requêtes auraient été déraisonnables, s'ils en avaient fondé uniquement la justice sur la vérité de leur cause. C'eût été déclarer aux Rois de France, Nous convenons que vous auriez un très-grand tort de nous répondre favorablement, si vous étiez orthodoxes, mais parce que

vous êtes idolâtres, vous devez accorder des temples à nous qui sommes la vraie Eglise ; et quoi que vous deviez être très-persuadés qu'on offense Dieu en tolérant les Hérétiques, vous devez néanmoins nous tolérer en nous croyant hérétiques. [...] » (J5)

En effet, chaque religion croit être celle qui est vraie et orthodoxe³⁰, celle à tolérer dans les pays où elle est minoritaire, tandis que la présomption de fausseté et d'hérésie des autres religions les rend à ses yeux intolérables. Or l'argument d'être la vraie religion ne peut qu'être irrecevable et inaudible à un souverain qui appartient à une autre religion, outre qu'il fait pressentir que ceux-là mêmes qui réclament d'être tolérés parce qu'ils sont la vraie religion ne retourneront pas de sitôt la tolérance aux autres religions. À l'inverse, l'obligation de la conscience erronée est un argument qui peut être compris et accepté de tous, et dont l'universalité vient étayer la thèse de Bayle que la tolérance doit être universelle et réciproque, afin de sortir durablement des guerres de religion et bien fonctionner comme mode de gestion du pluralisme religieux.

Dans A2, Bayle aboutit à la même conclusion que la conscience erronée est obligée par ce qui est sa vérité putative. Mais, cette fois-ci, il prend soin d'explicitier que l'excusabilité reste conditionnée à l'ignorance invincible :

« IV. Que vu l'égalité des devoirs envers un père et un mari putatifs, et un père et un mari véritables, nos devoirs envers la vérité putative et envers la vérité effective sont les mêmes : bien entendu que ce que l'on fait envers la vérité putative par une ignorance vincible, est criminel, et punissable. » (A2, cf. J4)

Un point de tension risquait, en effet, de surgir des dernières propositions de A1 :

29. *CP*, II, ch. 1, in *OD* II, p. 397.

30. *CP*, I, ch. 10, in *OD* II p. 391.

que faire et redire à un hérétique qui est intolérant par obligation à ce qui lui dicte sa conscience erronée ? Ne faut-il dès lors pas tolérer l'intolérant ? Jurieu avait objecté aux « droits de la conscience erronée » que son principe de l'obligation de la conscience mène à excuser les persécuteurs de la vraie religion, tel que le fanatique régicide François Ravailac³¹. Cependant, Bayle n'a pas été pris au dépourvu par cette objection qu'il avait anticipée et qu'il avait cherché à parer dans le *Commentaire philosophique*. D'une part, Bayle avait allégué la raison d'État, à savoir que le prince doit, au nom de l'intérêt général et le maintien de la paix civile, neutraliser de tels persécuteurs de bonne foi, exceptionnellement sans avoir d'égards à l'obligation de conscience de ceux-ci. D'autre part, le rationalisme moral³² de Bayle vient contrebalancer son pyrrhonisme spéculatif³³ : les vérités morales et pratiques sont clairement accessibles à tous, tant par la raison

31. *DDS*, ch. 2, p.45 ; ch. 5, p. 100 ; ch.8, p. 166. Précisons que ce cas du persécuteur de bonne foi a un antécédent historique et polémique en les Juifs persécuteurs du Christ, auxquels Abélard avait d'ailleurs étendu l'ignorance invincible dans son *Éthique*.

32. Voir Antony McKenna, « Pierre Bayle, les vérités évidentes et les vérités particulières », *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI -XVIII siècle)*, n° 15, 2018, Pierre Bayle et les libertins, p. 147-166. « Pierre Bayle, liberté de conscience, liberté de penser » in Louis Ferté et Lucie Rey (éds.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?* Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 41-60.

33. Consulter G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1980. R.H. Popkin, *The history of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003. F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, P.U.F, 2001. I. Delpla, P. de Robert (éds.), *La raison corrosive. Etudes sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003. Voir également les articles de T. Lennon et M. Hickson.

naturelle que la révélation divine, de sorte qu'il ne saurait y avoir d'ignorance invincible du droit (naturel). En revanche, le mystère des dogmes spéculatifs – Trinité, Incarnation, Transsubstantiation –, qui dépasse l'intelligence humaine et rend incertaines toutes les doctrines et controverses religieuses à leur sujet, justifie d'admettre en la matière un droit à l'erreur. Dans l'*Addition*, Bayle commence par expliquer que c'est par obligation à sa conscience erronée que « l'hérétique travaille à étendre [sa religion] par tous les moyens légitimes » (A1) : cela ouvre la possibilité à un persécuteur de bonne foi, mais son excusabilité reste implicitement exclue, car la persécution est une erreur de morale que Bayle n'estime pas invincible. Néanmoins, pour résoudre ce point de tension ou justement lever toute équivoque, Bayle a jugé bon de le préciser : « bien entendu que ce que l'on fait envers la vérité putative par une ignorance vincible, est criminel, et punissable. » (A2). Bayle ne pouvait être plus explicite sur les trois paramètres qui structurent l'argument du droit à l'erreur religieuse et déterminent les limites de son invocabilité : 1) obligation de la conscience erronée, 2) pour sa vérité putative, 3) par ignorance invincible et involontaire.

Conclusion

In fine, Bayle a-t-il réussi à vider la polémique sur le droit à l'erreur ? D'un côté, le choix du format synthétique qui consiste à clarifier l'argument en décomposant sa structure permet sans aucun doute un gain d'intelligibilité. De tels « abrégés » se rapprochent plus du syllogisme que du résumé, car Bayle ne se contente pas de juxtaposer des propositions, il rend visible l'ordre dans lequel s'enchaînent les prémisses. Enfin, la stratégie de rétorsion contre Jurieu est dans l'ensemble efficace, car Bayle montre, sans peine, qu'ils sont au fond tous les deux d'accord. Jurieu est ainsi battu : soit il renie ce qu'il a lui-même

dit, soit il avoue qu'il a présentement tort.

Mais d'un autre côté, les objections de Jurieu ne sont pas que des éclats de véhémence et de mauvaise foi. Sous certaines d'entre elles, il y a aussi de véritables points de tension que Bayle a plus de mal à résoudre et faire disparaître : la tendance à faire prévaloir le principe de l'obligation de la conscience, tant de la part de Jurieu que Bayle lui-même, est notamment source de malentendu. Par conséquent, dans la structure de l'argument, c'est peut-être davantage un problème d'équilibre conceptuel entre la morale de la sincérité (*conscience erronée*) et l'épistémologie de l'erreur (*conscience erronée*) que l'irréductibilité d'une difficulté de fond, comme la présumée « aporie du persécuteur de bonne foi » laquelle aurait finalement poussé Bayle à abandonner cet argument trop fragile du droit à l'erreur pour fonder la tolérance³⁴.

Néanmoins, si Bayle a soutenu cet argument, c'est qu'il devait présenter un intérêt pour le débat sur la tolérance. En effet, les « droits de la conscience erronée » ne sont pas « libéraux » au sens d'une liberté de la conscience individuelle, libre de croire et faire ce qu'elle veut, mais sont théologiquement fondés sur l'hétéronomie d'une obligation à l'égard de Dieu, souverain des consciences. Surtout, ce droit à l'erreur n'est absolument pas relativiste³⁵, parce qu'il ne consiste pas à renoncer à la distinction du vrai et du faux, en disant que « tout est vrai », ni à dire « à chacun sa vérité ». Il existe bien une vérité absolue, une vraie religion, un seul et vrai Dieu, mais du fait que l'homme n'a accès qu'à la vérité putative et qu'il est faillible, il est non seulement juste mais nécessaire

34. En particulier, l'interprétation aporétique de G. Mori.

35. Voir l'interprétation relativiste de F. Brahami, « Le Dieu de Bayle est-il relativiste ? », *Dix-septième siècle*, vol. 226, no. 1, 2005, p. 135-144.

d'accorder à autrui un droit à l'erreur en matière religieuse sous certaines conditions, afin de ne pas (re-)tomber dans la triste violence de l'*odium theologicum*.

Bibliographie

Sources primaires

Bayle P., *Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, P. Husson et al., 1727-1731, 4 vol.

Jurieu P., *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle, contre un livre intitulé « Commentaire philosophique sur ces paroles de la parabole : Contrains-les d'entrer. »*, Rotterdam, Henri De Graef, 1687.

Sources secondaires

Bost H., *Bayle calviniste libertin*, Paris, H. Champion, 2021.

Broggi S., « La tolérance et la règle d'or : Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur », *Prospettiva EP : Educazione, etica e filosofia della religione*, 2014, p. 63-78.

Cantelli G., *Teologia e ateismo, Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Biblioteca di cultura 87, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

Kilcullen J., *Sincerity and truth: Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford University Press, 1988.

McKenna A., « Pierre Bayle, liberté de conscience, liberté de penser » in Louis Ferté et Lucie Rey (éds.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?* Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 41-60.

Mori G., *Bayle philosophe*, Paris, H. Champion, 1999.

Mori G., « Bayle's Two Consciences and the Paradox of the "Conscientious Persecutor" », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 59 n°4, oct. 2021, p. 559-582.

Paganini G., *De Bayle à Hume : tolérance, hypothèses, systèmes*, Paris, H. Champion, 2023.

Solère J-L., « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », in J-C. Attias, *De la conversion*, Paris, Cerf, 1998, p. 295-314.

Solère J-L., « The Coherence of Bayle's Theory of Toleration ». *Journal of the History of Philosophy*, n° 54, 2016, p. 21-46.

Solère J-L., « From Invincible Ignorance to Tolerance: Arriaga, Vásquez, and Bayle » in *Summistae, The Commentary Tradition on Thomas d'Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven University Press, 2021, p.315-337.

Rex W., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversies*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.

OÙ EST L'ERREUR ? UNE LECTURE FOUCALDIENNE DU COGITO CARTÉSIEEN OU COMMENT FONDER LA PHILOSOPHIE DANS UNE EXPÉRIENCE MÉDITATIVE

Lorsque Descartes se met en quête d'« *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* »¹, il recherche une vérité première qui soit radicalement indubitable. Son chemin vers la certitude passera par le doute systématique : toute certitude se verra privée de consistance jusqu'à ce qu'il parvienne à une affirmation première. Douter jusqu'à l'indubitable le conduira à poser une certitude absolue : « *Je pense, je suis* ». Je peux bien rêver, je peux bien me tromper, je peux même être trompé en tout, si je pense, c'est que je suis. Et si je suis, si je peux affirmer que je suis, alors s'ouvre devant moi le chemin d'une connaissance possible à l'abri du doute. Une connaissance primordiale, sans erreur possible.

À l'inverse, l'objectif de l'acte philosophique ne consiste pas à enraciner le savoir dans la tranquillité de la vérité, mais à diagnostiquer le présent, à en desceller les éléments constitutifs, à le faire vaciller pour voir jusqu'où il serait possible de penser autrement². C'est alors, au contraire de Descartes, l'incertitude qui devient le ressort même de la philosophie.

Le goût foucaldien de l'inquiétude lui a permis d'ébranler le socle philosophique apparemment si solide que constitue le *cogito* cartésien. Et il y est parvenu en montrant que l'indubitabilité du *Je* de Descartes n'est pas la conclusion logique d'une démonstration, mais le point de départ d'une expérience de soi comme sujet pensant. En démasquant le mécanisme par lequel Descartes avait comme dérobé à l'avance le *Je* pensant à la radicalité du doute qu'il prétendait mettre en œuvre, Foucault s'ouvrait la possibilité d'interroger la consistance, la solidité et la permanence du sujet lui-même. Descartes enfermait l'erreur dans ce qui est pensé ; Foucault vient inquiéter celui qui pense dans la certitude même de ce qu'il est.

1. Descartes, *Méditations métaphysiques*, M. et J.-M. Beyssade, GF Flammarion, Paris, 1992, p. 57.

2. Cf. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, tel, Paris, 1984, p. 16 : « Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? »

Baptiste Milani

Baptiste Milani est doctorant et travaille sous la direction d'Olivier Boulnois (EPHE-PSL) et de Patrick Goujon (Centre Sèvres). Dans un précédent mémoire, il s'est interrogé sur les relations entre énonciation de soi et conversion en faisant dialoguer un philosophe, Michel Foucault, et un théologien, Albert Chapelle. Il poursuit en doctorat ses recherches à travers l'étude de la lecture foucaldienne des Pères de l'Église et s'intéresse à la question des rapports entre normes, interdit et plaisir dans la constitution d'une pensée éthique. Ses travaux portent en particulier sur la place des Pères de l'Église dans le rapprochement qu'opère Foucault entre philosophie, conversion, spiritualité et ascèse.

À plusieurs reprises, Michel Foucault se réfère aux *Méditations métaphysiques* de Descartes. Elles représentent pour lui un fondement de la philosophie moderne. Mais un fondement paradoxal. En effet, la lecture foucauldienne du « *moment cartésien* »³ est double : comme événement discursif, le texte de Descartes doit se lire comme une authentique méditation, mais comme événement philosophique, ce même texte constitue l'exclusion première de l'exercice méditatif du domaine de la philosophie.

Dans le cadre de notre réflexion sur l'erreur, nous voudrions montrer comment la lecture foucauldienne de Descartes fait du « lieu » de l'erreur le point de bifurcation entre philosophie et spiritualité, et que c'est ainsi que Descartes peut congédier le malin génie, toujours susceptible de tromper le sujet méditant. Foucault veut montrer que la pensée cartésienne constitue un véritable acte d'exclusion de l'hypothèse de la folie. Pour ce faire, il met en lumière le choix par Descartes du terme de *méditation* pour qualifier ce qui passe souvent pour une pure et simple démonstration. Or, dans la suite de son œuvre, et en particulier dans son cours *L'herméneutique du sujet*⁴, Foucault fera du « *moment cartésien* » la césure à partir de laquelle philosophie et spiritualité se trouvent définitivement dissociées, déplaçant le lieu de l'erreur de l'être du sujet lui-même vers le contenu de sa pensée. C'est dans le cadre de cette dissociation que nous comprendrons rétrospectivement le congé donné au malin génie, dont Foucault voit le point de départ chez les Pères de l'Église et dans la pratique chrétienne de la direction spirituelle monastique.

3. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2001, p. 15.

4. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2001, p. 16.

Les *Méditations métaphysiques* sont... des méditations

La première lecture que donne Foucault du *cogito* cartésien se trouve dans *l'Histoire de la folie*⁵. Il y souligne que la réflexion cartésienne, si elle se veut la quête d'une pensée sans erreur ouverte à tout sujet pensant, repose sur l'exclusion radicale de l'hypothèse de la folie. Cette lecture sera contestée par Derrida⁶ ce qui conduira Foucault à expliciter sa pensée, et à affirmer avec vigueur, texte à l'appui, que, la préférence donnée par Descartes à l'hypothèse du rêve sur celle de la folie repose sur l'impossibilité de faire coïncider folie et méditation⁷. Alors que la folie exclurait *de facto* la méditation, le rêve, quant à lui, n'y ferait pas obstacle.

Mais alors, la question se pose : pourquoi une telle exigence de concomitance ? Pourquoi la simple pensée de la folie ou du rêve ne suffit-elle pas ? Précisément, nous dit Foucault, parce qu'il ne s'agit ni de *penser* le rêve, ni de *penser* l'erreur des sens, ni de *penser* la folie, mais de *faire l'épreuve* de ces distorsions du rapport au réel pour trouver, si on passe cette épreuve, le fondement d'une certitude possible. Il ne s'agit pas d'abord de penser, mais d'éprouver. D'éprouver en soi-même ces divers états. Or, si l'épreuve de l'erreur des sens est banale, comme celle du rêve, celle de la folie est immédiatement exclue comme évidemment impossible. Un point particulièrement convaincant de la démonstration foucauldienne consiste

5. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Tel, Paris, 1972, p. 67-70.

6. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Points Essais, Paris, 1967, p. 51-97.

7. Deux textes sont une réponse explicite de Foucault à Derrida : « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits I*, Gallimard, Quarto, 2001, n. 102, p. 1113-1136, et « Réponse à Derrida », in *Dits et écrits I*, Gallimard, Quarto, 2001, n. 104, p. 1149-1163.

justement dans le relevé du vocabulaire employé par Descartes dans la première méditation : pour la folie, tout est de l'ordre de la comparaison, et *in fine* de l'extériorité : la folie, c'est ce que je vois de loin, ce dont je ne fais pas moi-même l'expérience. À l'opposé, lorsqu'il s'agit du rêve ou de l'erreur des sens, c'est le « *vocabulaire de la mémoire* »⁸ qui est mobilisé par Descartes. Dès lors, Foucault peut conclure : « De la folie ? L'épreuve est faite aussitôt. Ou plutôt à y regarder de près, on voit bien qu'elle n'a pas lieu, comme elle a lieu pour le rêve. [...] La différence avec la folie n'a pas à être éprouvée : elle est constatée »⁹. Les choses sont alors claires : si la folie est révoquée, ce n'est pas, comme le prétend Derrida, parce qu'elle ne serait pas un assez bon exemple, mais parce que le lecteur ne peut en faire l'expérience ici et maintenant. Il ne peut éprouver la folie, alors qu'il peut faire l'expérience du rêve.

L'avantage didactique du rêve sur la folie n'est pas de renvoyer à une extravagance plus englobante. Son avantage est d'être commun, imaginable et de proposer une expérience de doute reproductible par tout lecteur au moment même de la lecture. Foucault insiste :

« S'il est important pour Descartes que le sommeil soit chose coutumière, [...] c'est pour pouvoir mimer, feindre, dans la méditation, l'expérience du rêve, c'est pour pouvoir faire comme si nous rêvions ; c'est pour que l'expérience du rêve prenne place dans le mouvement effectif effectué par le sujet de la méditation »¹⁰.

Pour Foucault, Descartes se situe donc véritablement dans une perspective expérientielle : le rêve a ceci de particulier que lorsque je m'imagine rêver, je peux

effectivement ne plus être certain de mon état de veille ou de sommeil¹¹. Le caractère redondant de l'expression foucauldienne : « *mouvement effectif effectué par le sujet méditant* » vise précisément à souligner le caractère efficace de l'hypothèse du rêve. Foucault poursuit d'ailleurs quelques lignes plus loin, commentant l'incertitude sur la frontière veille/sommeil : « cette non-distinction n'est pas seulement une inférence logique, elle s'inscrit réellement et en ce point précis de la méditation ; elle a son effet immédiat sur le sujet lui-même en train de méditer »¹². L'objectif n'est pas de penser au rêve, mais d'éprouver ici et maintenant le doute relativement à mon état de veille ou de sommeil, puisque je peux très bien être en train de rêver que je suis ici réveillé tout en m'imaginant que je rêve.

Foucault peut alors légitimement rappeler qu'« il faut garder à l'esprit le titre même de «méditations» »¹³. Dès lors que l'on en resterait au niveau de l'argumentation logique, de la vérité de ce qui est énoncé, on ne comprendrait pas la profondeur de la démarche cartésienne qui consiste à faire

11. « Il me semble bien à présent que ce n'est pas avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne me semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil et j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. », Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 61 (nous soulignons).

12. Foucault, « Réponse à Derrida », *op. cit.*, p. 1156.

13. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1125.

8. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1119.

9. *Ibid.* p. 1120.

10. Foucault, « Réponse à Derrida », *op. cit.*, p. 1155.

faire une expérience à son lecteur, à le faire entrer dans le doute, comme il entre dans son propre rêve. En réalité, si l'on en croit Foucault, la méditation va même plus loin que cela. Selon le professeur au Collège de France, pour qu'il y ait authentiquement *méditation*, il faut que l'exercice méditatif vise à une transformation du sujet méditant. En effet, il décrit le déroulement de la méditation comme une succession d'« événements » : « actes effectués par le sujet méditant [...] ; effets produits dans le sujet méditant [...] ; qualification du sujet méditant »¹⁴. On est bien loin d'une réflexion sur tel ou tel thème, telle ou telle vérité ; on est loin d'un pur exercice de la pensée. Ou plutôt, il s'agit d'un exercice de la pensée par lequel on attend une transformation du sujet. Pour bien cerner la spécificité de la *méditation*, Foucault la met en regard de la *démonstration*. Dans cette dernière en effet, « le sujet du discours, [...] n'est point impliqué », alors que la « méditation au contraire produit comme autant d'événements discursifs des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière »¹⁵.

C'est ici, selon nous, que se trouve la clef de la compréhension foucauldienne des *Méditations métaphysiques* : pour s'assurer de n'être pas dans l'erreur, pour pouvoir poser une vérité indubitable, le sujet énonçant cette vérité doit être passé par la méditation, il doit avoir, par le discours qu'il a produit, passé une épreuve qui le légitime à porter une parole de vérité. Il faut qu'il soit lui-même passé de l'obscurité de l'erreur possible à la lumière de la vérité qui lui permettra de continuer d'avancer dans sa quête de certitude. Le cœur de l'expérience méditative proposée par Descartes est de « *pouvoir se qualifier*

comme sujet doutant »¹⁶. Le rêve n'est pas une hypothèse exploratoire mais une épreuve de qualification. C'est la raison pour laquelle la folie se voit exclue : elle serait disqualificatrice. Le sujet fou serait disqualifié *ipso facto* comme sujet méditant, alors que l'épreuve du rêve se révèle opératoire pour devenir un authentique « *sujet doutant* ». Et le mouvement général de la méditation consistera à passer du statut de « *sujet d'opinions* » à celui de « *sujet de certitude* », en passant par l'état de sujet méditant et doutant. Dès lors, celui qui reconnaissait, au début des *Méditations*, la fragilité de son savoir le plus assuré, se voit progressivement qualifié pour devenir un sujet apte à connaître la vérité. Un sujet capable de se confronter à toute erreur possible.

Ce *moment cartésien* qualifiant le sujet en *sujet de certitude*, en sujet de vérité pourrait-on dire, sera repris ensuite par Foucault comme une césure cardinale dans l'histoire de la philosophie en tant qu'il devient une ligne de séparation entre philosophie et spiritualité.

Une méditation philosophique comme ligne de partage entre philosophie et spiritualité

Dans le but de montrer la justesse de son analyse, Foucault se propose de décrire le discours cartésien comme une « *méditation démonstrative* », c'est-à-dire une articulation subtile entre développements logiques et expérience méditative de modification de soi. Il nous semble possible de voir dans cette analyse de 1972, la trame de pensée qui servira, lors du cours au Collège de France en 1982, à poser en des termes assez proches la distinction entre philosophie et spiritualité.

En plein milieu de son commentaire, Foucault introduit un pivot de sa pensée

14. *Ibid.*, p. 1124.

15. *Ibid.*, p. 1125.

16. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1123 (nous soulignons).

par cette phrase simple que nous avons déjà citée : « *Il faut garder à l'esprit le titre même de « méditations»* ». Or, pour notre philosophe, on peut poser une distinction entre différents « événements discursifs » selon le type de relation qui se noue entre le sujet du discours et son énoncé. Foucault en repère deux ici : la *démonstration* et la *méditation*, dont il va essayer de montrer l'imbrication dans la première méditation cartésienne. Il prend alors le temps de définir assez clairement ce qu'il entend par chacun de ces termes :

« *S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé.* »

« *Une méditation au contraire produit comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc.* »¹⁷

Ce n'est donc pas le contenu même du discours qui est constitutif de la distinction entre *démonstration* et *méditation* mais bien la manière dont le sujet énonçant se lie à l'énoncé qu'il porte. Dans le cadre de la *démonstration*, le sujet énonçant demeure comme extérieur à son énoncé : la force de la démonstration repose sur le respect des règles formelles qui la structurent. La *méditation*, en revanche, suppose non

17. *Ibid.* Nous soulignons. Nous avons séparé à des fins de clarté d'exposition en deux paragraphes ce qui se donne d'un seul tenant dans le texte de Foucault.

seulement un sujet susceptible de variation mais éprouvant sa propre modification dans l'acte même de l'énonciation. Foucault va jusqu'à dire que, dans la démonstration, le sujet se trouve « *neutralisé* », ce que l'on peut comprendre comme le fait qu'il se voit anonymisé dans la logique formelle qu'il énonce. Pour que la démonstration puisse fonctionner comme événement discursif *démonstratif*, il faut que le sujet soit identique à lui-même (et certainement identique à tout acteur du même événement discursif) du début à la fin de l'énonciation. À l'inverse, la puissance de l'événement discursif *méditatif* repose sur le fait que l'énonciation produit dans le sujet énonçant une modification : lorsque Descartes dit « Je peux poser l'éventualité que je suis en train de rêver »¹⁸, il n'énonce pas une capacité du sujet énonçant, il rend compte du fait que par la seule énonciation de cette éventualité, je deviens doutant de mon propre état de veille. Un changement d'état s'opère pour le sujet énonçant.

Or, pour Foucault, c'est précisément ce changement d'état qui *qualifie* le sujet comme méditant. À partir de cette distinction entre méditation et démonstration, il devient possible de penser « ce que serait une

18. La véritable démonstration cartésienne avance plus prudemment : « Toutefois, j'ai à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés. Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais au coin du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? [...] Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis... », Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 59-60.

méditation démonstrative » : « un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant ». Et Foucault de préciser que le mouvement peut aller dans les deux sens : soit qu'une énonciation démonstrative conduise à une modification du sujet, soit que la modification du sujet permette l'énoncé d'une démonstration. Bien entendu, notre philosophe affirme alors que « c'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* »¹⁹. La stratégie de Foucault consiste donc à manifester que l'affirmation philosophique première, « *Je pense, je suis* », habituellement comprise comme l'évidence d'une expérience démontrée par la clarté et la rigueur d'une démonstration posée par un sujet immobile, fixe, non affecté par l'événement discursif de la démonstration, est en réalité le résultat d'un exercice, d'une méditation par laquelle le sujet s'est modifié pour être qualifié comme pensant. Foucault n'entend pas ici directement contester le bienfondé de l'affirmation cartésienne : il entend souligner qu'elle n'est pas la conclusion d'un raisonnement suivant les exigences d'une logique formelle, mais qu'elle est constituée comme vérité par un sujet effectuant une opération sur lui-même par laquelle il se qualifie comme ayant passé l'épreuve d'être en train de douter de tout sans se perdre lui-même.

En intriquant de la sorte ce que Foucault appelle une « *trame démonstrative* » et

19. Il explicite alors immédiatement ce que cela signifie : « un ensemble de propositions formant système, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant exercice, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité », Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1126.

une « *trame ascétique* »²⁰, Descartes fait en quelque sorte oublier que le sujet, le *Je* du *cogito*, n'est pas si univoquement un sujet constituant de vérité, socle solide de toute connaissance possible. Ce sujet *omnidoutant* et *raisonnable* qui parvient enfin à se soustraire à toute erreur par la certitude qu'il pose de lui-même est aussi le résultat d'une constitution dont il est l'agent. Il n'est pas simplement constituant de vérité, il est aussi constitué par une pratique, aboutissement d'un exercice par lequel il s'est lui-même qualifié comme sujet connaissant. Ce mécanisme est précisément ce que Foucault nommera une dizaine d'années plus tard le « *coup cartésien* » : « passer du sujet comme produit par une pratique de soi à un sujet comme fondateur d'une pratique de connaissance, ça, c'est le « coup cartésien » »²¹. Au cours du même échange, Foucault va jusqu'à parler d'une « *torsion* » effectuée par Descartes par laquelle il « est arrivé à substituer au sujet constitué à travers une pratique de soi, un sujet fondateur d'une pratique de connaissance »²².

Or, il est tout à fait notable que ce « *coup cartésien* » n'est pas un simple passage en force démonstratif dans le cadre d'un ouvrage de Descartes. Pour Foucault, on peut, dans l'histoire de la philosophie, parler d'un véritable « *moment cartésien* »²³

20. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1126, où « ascèse » peut être ici comprise comme exercice de soi sur soi, exercice de modification du rapport à soi. Dans ce contexte, le sens du mot « *ascétique* » nous semble quasi synonyme de « *méditatif* ».

21. Foucault, « La culture de soi », Conférence prononcée à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983, in *Qu'est-ce que la critique ?*, Vrin, Philosophie du présent, Paris, 2015, p. 175. La citation est issue de la retranscription du débat qui a eu lieu au Département de français.

22. *Ibid.*

23. L'expression est notamment employée par Foucault dans le Cours du 6 janvier 1982, au Collège

à partir duquel il devient possible de distinguer *philosophie* et *spiritualité*. Le partage opéré en 1972 entre *méditation* et *démonstration* sera repris d'un point de vue plus macroscopique pour rendre compte du phénomène par lequel le sujet ne sera plus requis de poser un acte de transformation de lui-même pour accéder à la vérité. En effet, pour Foucault, on peut appeler « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité » – où l'on reconnaît parfaitement la démarche cartésienne : comment douter de façon à pouvoir écarter toute erreur possible, comment douter de façon à pouvoir parvenir à une vérité certaine ? Et, face à cette philosophie, on « pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »²⁴. On comprend alors ce qui est en jeu dans la *torsion* cartésienne : voulant se prémunir de tout ce qui pourrait être entaché d'erreur, Descartes prétend parvenir à une affirmation philosophique première, l'affirmation de la certitude toujours actualisée d'être un soi qualifié à connaître ; mais, ce faisant, il masque que son sujet « universel », ce *Je* anonyme et évident, est en réalité le fruit d'une opération, ascétique, méditative ou spirituelle, préalable, et donc le résultat d'une opération pratique de soi sur soi, dont les *Méditations* ont pour but de décrire le déroulement. Or, le fait de passer par une opération de transformation de soi pour parvenir à la vérité, est loin d'être une innovation de Descartes. Bien au contraire,

de France, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2001, p. 15.

24. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2001, p. 16.

« on avait toujours eu l'idée, explique Foucault, qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité s'il n'opérait pas d'abord sur lui-même un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité »²⁵ : Descartes, proposant des *Méditations*, s'inscrit bien dans cette tradition. Mais, à l'issue de sa *méditation démonstrative*, il aura posé un sujet fondateur de toute connaissance possible, dispensé de se transformer lui-même pour accéder au vrai.

Le congé donné au malin génie

C'est bien dans le cadre de cette séparation entre l'acte philosophique, reposant sur l'opération intellectuelle d'un sujet, fixe, connu comme évidence de la présence à soi, et la démarche spirituelle, postulant la nécessité pour le sujet de se transformer pour avoir accès au vrai, que la révocation du malin génie va pour voir avoir lieu. Devant la transparence du rapport à soi du sujet constituant, peut s'évaporer avec facilité le malin génie. En effet, sa puissance de déstabilisation s'érode considérablement lorsqu'il n'est plus en mesure que de faire commettre des erreurs sur le contenu de la pensée. Il ne peut alors plus inquiéter l'être même du sujet pensant en l'interrogeant sur l'origine des pensées qui le constituent alors qu'elles pourraient provenir d'un Autre trompeur.

On aurait pu imaginer que l'hypothèse du malin génie constitue le paroxysme du doute, voire l'inconfort suprême du philosophe : que peut-il bien se passer si j'imagine que chacune de mes pensées m'est comme susurrée par un génie trompeur ne voulant que mon erreur ? C'est dans cette direction que s'oriente Derrida : il voit dans l'hypothèse du malin génie le paroxysme de la folie puisque je peux aller

25. Foucault, « La culture de soi », Conférence prononcée à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983, in *Qu'est-ce que la critique ?*, Vrin, Philosophie du présent, Paris, 2015, p. 176.

jusqu'à imaginer que je suis volontairement trompé, que l'erreur est le résultat non d'une faute dans l'analyse que je fais, mais bien dans l'évidence même de ce que je perçois et/ou pense. Or, pour Foucault, il en va tout autrement : le malin génie est tout sauf une expérience proche de la folie. En effet, replaçant la présentation cartésienne sur le malin génie dans le mouvement d'une *méditation démonstrative*, Foucault n'a aucun mal à montrer que le malin génie, bien loin de venir troubler la tranquillité philosophique du sujet méditant, est de bout en bout maîtrisé par lui. Si le malin génie s'inscrivait dans le sillage de la folie, il mettrait en cause, comme elle, la possibilité même pour le sujet d'entrer dans une méditation raisonnable, il ferait porter l'éventualité de l'erreur sur le sujet lui-même, et non sur la matière de sa pensée. Mais, la folie ayant été exclue par avance de la méditation comme rendant cette dernière impossible, le pouvoir même du malin génie se trouve lui-même *ipso facto* circonscrit.

En effet, l'exclusion de départ pose en réalité comme un renversement du rapport entre vérité et subjectivité : là où on exigeait du sujet qu'il se transforme lui-même pour parvenir à la vérité, le *moment cartésien* vient justement sceller l'adéquation entre le sujet et sa propre pensée. Je ne peux pas me trouver inquiet par la possibilité d'être trompé puisque même si je le suis c'est toujours moi qui suis trompé. L'erreur sur le sujet méditant ayant été révoquée d'entrée de jeu par Descartes comme rendant la méditation impossible, le malin génie à son tour semble réduit à l'état d'épouvantail manipulé par le sujet méditant lui-même comme pour jouer à se faire peur, sans inquiétude véritable. Ayant exclu la possibilité d'être fou, je peux bien faire l'hypothèse d'être trompé, je peux même imaginer le trompeur me trompant maintenant : puisque je me place dans le cadre d'une méditation démonstrative, je suis toujours en mesure de reprendre, au

sein de la trame démonstrative, la solidité du sujet qui, même trompé, demeure immobile et fixe ; en un mot, une extériorité rassurante de la démonstration qu'il énonce. Foucault l'écrit clairement :

« Quant à l'étendue du leurre, le malin génie, c'est vrai, ne le cède pas à la folie ; mais quant à la position du sujet par rapport au leurre, malin génie et démence s'oppose maintenant rigoureusement. Si le malin génie reprend les puissances de la folie, c'est *après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou* »²⁶.

Dit autrement, on peut tout reprendre de la folie pour douter, sauf l'inquiétude qu'elle fait peser sur le sujet lui-même. Là se trouve la force de ce sujet fondateur de vérité érigé en sujet de méditation par Descartes : il peut bien être la victime d'une tromperie permanente, il demeure sûr de lui-même et de son propre rapport à lui-même, il demeure fixe dans l'évidence de soi qu'il éprouve. Alors, Foucault peut conclure sur ce thème :

« en face du rusé trompeur, le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé toujours en éveil, constamment raisonnable, et demeurant en position de maître par rapport à sa fiction »²⁷.

Dans la perspective foucauldienne d'un « *moment cartésien* » opérant une bifurcation entre philosophie et spiritualité, le malin génie se trouve rendu tout naturellement inoffensif par le fait même qu'il relevait de l'ordre de la spiritualité, de l'exigence de la transformation de soi pour parvenir à la vérité.

Foucault explicite ce mécanisme dans son cours au Collège de France sur le

26. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 1134. Nous soulignons.

27. *Ibid.*

Gouvernement des vivants. Sans reprendre ici toutes les analyses des différents types d'examen de conscience qui existaient dans l'Antiquité, nous rappellerons rapidement la spécificité de l'examen de conscience chrétien tel que le décrit Foucault. Dans l'examen de conscience philosophique classique, l'incertitude porte sur la question de savoir si tel ou tel conseil pour mener une vie bonne a correctement été compris, ou mis en application dans les conditions opportunes ; dans l'examen de conscience monastique chrétien, en revanche, il s'agit de faire porter l'incertitude sur l'origine de la pensée, et *in fine* sur soi-même ayant une pensée. Ce n'est plus alors l'idée elle-même qui est analysée, mais bien son origine. L'incertitude ne vient pas de la capacité d'analyse des actes ou des pensées du sujet, l'incertitude ne vient pas se loger dans le raisonnement logique, dans la trame rationnelle (*démonstrative*) de ce qui est pensé. Non, l'erreur risque bien plutôt de se situer dans l'origine même de ce que je suis en train de penser, et dans le rapport nécessairement trouble que cette erreur établit en moi-même qui pense, puisque ma propre pensée pourrait en réalité être, même en ayant un contenu *a priori* bon, celle de l'Autre qui veut me faire chuter, celle d'un malin génie qui se donne pour moi-même. Pour le moine, selon la manière foucauldienne de lire Cassien, le problème est « de savoir, non pas tellement si je me trompe dans ce que je pense [...] [mais] si je ne suis pas trompé, trompé par quelqu'un [...] par un autre en moi »²⁸. Et l'on retrouve dans la lecture que Foucault fait des Pères, la même distinction que celle qu'il opérait en lisant Descartes : « c'est la question non pas de la vérité de ce que je pense, mais la question de la vérité de moi qui pense »²⁹. Pour notre philosophe, on trouve dans

28. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au collège de France, 1979-1980, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2012, p. 297.

29. *Ibid.*

cette pratique chrétienne de la direction spirituelle monastique une « flexion très importante dans l'histoire des rapports entre vérité et subjectivité »³⁰. C'est à cette flexion que la torsion cartésienne viendra mettre un terme :

« Le retournement cartésien, qui va précisément faire rebasculer dans un autre sens le rapport vérité-subjectivité, va se produire lorsque Descartes dira : « Que je sois trompé ou que je ne sois pas trompé, me trompe qui voudra, de toutes façons il y a quelque chose qui est indubitable et où je ne me trompe pas et qui est que pour me tromper, il faut que je sois. [...] Descartes aura fait, finalement, l'affirmation philosophique première. »³¹

L'affirmation philosophique première repose donc sur l'exclusion radicale du doute sur le sujet lui-même posant l'affirmation philosophique. Le *retournement cartésien* va donc rendre au sujet la tranquillité de son rapport à lui-même sur le mode de l'évidence. L'évidence de la non-folie, l'évidence d'être soi, l'évidence d'être la pensée qui me traverse et dont, parce que je ne suis pas fou, je peux rendre compte dans l'énonciation démonstrative. Mais alors, la tranquillité philosophique reposera bien sur une exclusion première, exactement ce que Foucault reprochait à Derrida de ne pas avoir vu. Ce qui fait la force de l'affirmation cartésienne en constituera alors à jamais la *pudenda origo*, l'exclusion première qui cache l'impossibilité radicale pour le discours philosophique de se faire, comme il le prétend trop souvent, le discours de la totalité, le discours apte à reprendre en lui-même toute forme de rationalité. L'affirmation philosophique première, acte d'énonciation sans erreur possible, de l'adéquation du sujet à lui-même, acte prétendument hospitalier à

30. *Ibid.*

31. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 298.

tout sujet, ne constitue pas l'inclusion absolue ouverte à l'universel, mais un acte d'exclusion première et fondatrice du sujet de connaissance. Le malin génie chassé par la porte de la pensée peut alors revenir hanter le sujet par la fenêtre ouverte de l'impensé. L'homme moderne, assis au coin du feu, a beau s'être assuré « quelque chose de ferme et constant dans les sciences », c'est la fermeté et la constance de sa propre subjectivité qui se dérobe sous sa propre pensée.

Bibliographie

Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Points Essais, Paris, 1967, p. 51-97.

Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Tel, Paris, 1972.

Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2001.

Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits I*, Gallimard, Quarto, 2001, n. 102, p. 1113-1136.

Foucault, « Réponse à Derrida », », in *Dits et écrits I*, Gallimard, Quarto, 2001, n. 104, p. 1149-1163.

Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au collège de France, 1979-1980, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2012.

Foucault, « La culture de soi », in *Qu'est-ce que la critique ?*, Vrin, Philosophie du présent, Paris, 2015, p. 175.

Partie 3 -

Esprit critique
face aux données
de la recherche

L'ERREUR DANS L'INTERPRÉTATION MUSICALE : LE CAS DU CLAVIER BIEN TEMPÉRÉ DE JEAN-SÉBASTIEN BACH

Introduction

Il est impossible d'imaginer la musique sans interprétation, car toute œuvre musicale existe grâce à trois éléments inséparables les uns des autres : compositeur, interprète, auditeur. Le rôle de l'interprète est indispensable, puisqu'il est tenu responsable de la présentation fidèle d'une œuvre musicale devant le public. Cependant, la plupart des pièces musicales exécutées aujourd'hui sont des œuvres d'auteurs du passé. Bien que l'une des tâches primordiales de l'interprète soit de rester fidèle au texte, il existe des cas où le compositeur donne très peu d'indices d'exécution dans la partition, ce qui amène le musicien à trouver lui-même la meilleure interprétation sans altérer le style initial de l'œuvre. D'un côté, en raison du manque d'indications, un exécutant a un libre choix d'interprétation ; de l'autre, on se demande si l'interprétation choisie est celle qui fut voulue par l'auteur. Il est très difficile de définir la notion de « bonne » interprétation, car il existe plusieurs opinions sur ce sujet ainsi que différentes écoles d'interprétation. Pour comprendre ce qu'est une « bonne » interprétation, il faut donc savoir ce qu'est une interprétation « erronée ». Quand peut-on dire que l'interprétation est fautive ou inexacte ? L'interprète a-t-il le droit de se tromper, a-t-il le droit à l'erreur ? Que doit-il faire pour éviter de mal interpréter une œuvre ?

Interprétation de la musique de Bach

À l'époque baroque, le plus souvent, les auteurs jouent ou dirigent eux-mêmes leurs compositions. C'est une des raisons pour lesquelles il y a si peu d'explications dans leurs manuscrits. À titre d'exemple, dans beaucoup d'œuvres de Jean-Sébastien Bach (1685-1750) les indications de nuance musicale sont inexistantes. Quand un musicien d'aujourd'hui veut jouer une œuvre de Bach, il s'interroge sur les critères de son interprétation. L'un de ses buts principaux est de rester dans le cadre du genre de l'œuvre choisie. Il est tout simplement impensable de jouer de la musique de Bach de la même manière et avec la même technique que la musique de Frédéric Chopin (1810-1849).

Comme le thème de l'erreur est le fil rouge de l'édition du séminaire transversal de l'EPHE-PSL 2023, le choix d'une œuvre de Bach en tant qu'exemple n'est pas simple. En effet, les musiciens s'interrogent toujours sur la manière

Asel

Akbanova

Asel Akbanova est doctorante contractuelle à l'École Pratique des Hautes Études (en première année) en histoire de la musique et musicologie (laboratoire SAPRAT). Son sujet de thèse porte sur César Franck : « “Le plus grand éducateur de la musique française contemporaine”. La pédagogie de César Franck (1850-1950) ». Elle effectue son travail de recherche sous la direction de Cécile Reynaud. Elle a soutenu son mémoire de master (Histoire de l'art) à l'EPHE-PSL sur le sujet « Le renouveau de l'art symphonique en France au XIX^e siècle à travers les ouvrages de César Franck ». En mai 2022, Asel a participé au colloque international « César Franck » qui a eu lieu à l'Université de Liège. En août 2021, elle a fait un stage au Festival Berlioz à la Côte-Saint-André.

d'interpréter la musique du Cantor de Leipzig qui a laissé tant d'énigmes dans ses partitions. Bach fut quasiment oublié, de sa mort en 1750 jusqu'en 1829, date de la redécouverte de la *Passion selon saint Matthieu* (1727) par Félix Mendelssohn (1809-1847). Carl Friedrich Zelter (1758-1832), le professeur de Mendelssohn, fut un grand admirateur de la musique de Bach et partagea cette passion avec son élève. Après l'exécution de la *Passion selon saint Matthieu*, l'intérêt pour la musique du passé s'accrut considérablement : il y eut des « concerts historiques » de François-Joseph Fétis (1784-1871) dans les années 1830 ; les facteurs d'instrument Pleyel et Érard réalisèrent les premiers clavecins modernes pour l'Exposition universelle de Paris en 1889¹. Ces événements marquèrent sans doute l'histoire de l'art musical. Ainsi, le XIX^e siècle est considéré comme l'époque de la renaissance de la musique de Bach. Toutefois, il y eut un impact négatif : la « romantisation » de la musique bachienne. En d'autres termes, la tradition de l'interprétation de sa musique étant perdue et le texte ne contenant pratiquement aucune indication, on commença à l'interpréter dans l'esprit du romantisme ce qui produisit plusieurs interprétations erronées.

Clavier bien tempéré et ses éditions

Souvent appelé la « Bible des pianiste », le *Clavier bien tempéré* est un ouvrage didactique fondamental dont les premières publications complètes furent réalisées en 1801 à Bonn, Zurich, Paris et Vienne. Il comporte 48 préludes et fugues dans tous les tons et dans tous les modes majeurs et mineurs. Le manuscrit le plus complet est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque d'État de Berlin. À part ces manuscrits, il existe plusieurs éditions commentées

et revues. On distingue deux types principaux d'édition : 1. Les éditions *urtext* - sans indication de doigté, de tempo ni de nuance. Elles peuvent contenir des commentaires, mais hors du texte musical original, la partition reste intacte ; 2. Les éditions dites *instructives* comprennent des suggestions de jeu, des commentaires et le doigté, des nuances dynamiques ainsi que le déchiffrement des ornements. Ce type d'édition n'est pas toujours fidèle au texte original. C'est ici qu'un interprète se heurte à des difficultés, puisque toutes les éditions sauf *urtext* sont différentes et ont parfois des indications douteuses. Les éditions instructives les plus connues sont celles de Carl Czerny (1791-1857), Ferruccio Busoni (1866-1924), Bruno Mugellini (1871-1912) et Belà Bartók (1881-1945).



Johann Sebastian Bach, *Das Wohltemperierte Clavier* (*Clavier bien tempéré*), page de titre, manuscrit autographe, 1722, Staatsbibliothek zu Berlin
Bibliothèque d'État de Berlin.

La première édition instructive est celle de Czerny, elle contient des indications de tempo et de caractère, des notes métronomiques, des dynamiques, des articulations et le doigté. Toutes ces instructions étaient considérées comme

1. R. Campos, « Interprétation (musique ancienne) », *Dictionnaire de la musique en France au XIX^e siècle* (dir. J.-M. Fauquet), Paris, Fayard, 2003, p. 620-621.

2. En musique, l'*urtext* signifie « le texte original », c'est-à-dire, la version d'auteur.

correctes jusqu'à l'apparition d'éditions plus fiables. Si l'édition de Czerny fut publiée en 1837, la première édition textuellement correcte d'*urtext* vit le jour en 1866³, plus de cent ans après la mort de Bach. Néanmoins, l'édition de Czerny contient certains changements qui aplatissent le langage original de Bach. C'est pour cela qu'elle fut fortement critiquée après la publication de l'édition *urtext*. Il faut remarquer que, dans le prélude en do majeur du premier livre, Czerny ajoute une mesure supplémentaire. Il ne s'agit pas d'une mesure composée par Bach, mais ajoutée par Czerny lui-même. Cette modification n'est pas accompagnée de commentaire explicatif : il n'y a qu'un avertissement en allemand « eingeschobener Takt⁴ » (la mesure insérée). Le point fort de cette édition reste toujours le doigté qui permet aux exécutants d'obtenir « un jeu lié et pondéré⁵ ».

Il faut cependant admettre que chaque édition a ses faiblesses. À titre d'exemple, Busoni déplace certaines fugues d'un livre à l'autre ; Mugellini exagère les indications de pédales ; Bartók change complètement l'ordre des préludes et fugues selon le niveau de difficulté à des fins pédagogiques. En comparant les tempos indiqués pour le premier prélude (do majeur) du premier livre dans les diverses éditions, nous remarquons qu'ils sont tous complètement différents. Dans le manuscrit bachien il n'y a pas d'indication de tempo, tandis que Czerny considérait que ce prélude devait être joué en *allegro*, un tempo vif. Busoni penche pour *moderato*, un mouvement

3. Édition de Franz Kroll (1820-1877) publiée par la *Bach-Gesellschaft* (la « société Bach » fondée en 1850 dont le but était de publier les versions originales des textes musicaux de Bach sans ajouts éditoriaux).

4. C. Czerny, *Das Wohltemperierte Klavier von Joh. Seb. Bach revidiert und mit Fingersatz versehen von Carl Czerny und F. A. Roitzsch*, Leipzig, C. F. Peters, 1906, p. 5, mesure 23.

5. *Id.*, préface de l'édition par Carl Czerny.

modéré ; Mugellini préfère *andante con moto* ce qui signifie « lentement mais avec un mouvement », donc pas très lent. Il faut reconnaître que Czerny donna naissance à la tradition de l'exécution rapide des préludes et fugues de Bach. Remarquons qu'au fil du temps le tempo devient de plus en plus lent. Chacune de ces éditions semble être le produit de son époque, tandis que l'*urtext* reste un reflet fidèle de l'intention du compositeur.

Les différentes éditions proposent leur propre vision des œuvres de Bach qui, comme nous l'avons vu, peuvent être assez différentes les unes des autres. Un interprète qui essaie de se placer du côté de la fidélité historique pourrait prendre connaissance du texte original et faire sa propre recherche sur certains aspects du style de la musique de Bach. Nous avons choisi quatre points principaux qu'un musicien devrait étudier avant de commencer le travail sur une partition : le type d'instrument ainsi que ses particularités, le tempo et le rythme, les nuances dynamiques et les ornements.

L'instrument

Pour quel instrument les préludes et les fugues issus du *Clavier bien tempéré* de Bach sont-ils composés ? Autrefois, tous les instruments à clavier, y compris l'orgue, le clavecin et le clavicorde pouvaient être simplement appelés d'une manière générale « clavier ». Bach n'a pas laissé d'indication sur cette question, ce qui laisse une certaine liberté à l'interprète. Johann Nikolaus Forkel (1749-1818), le premier biographe de Bach, dans son ouvrage publié en 1802 à Leipzig, écrivait ainsi : « Bach préférait le clavicorde au clavecin qui, bien que susceptible d'une grande variété de sonorités, lui semblait manquer d'âme. [...] Tant pour la pratique que pour l'usage intime, il considérait le clavicorde comme le meilleur instrument et préférait y

exprimer ses plus belles pensées⁶. »

Il convient de souligner que Forkel ne connaissait pas personnellement Bach (il naquit un an avant le décès du compositeur), mais il était ami de ses fils. Ses considérations sur l'instrument favori de Bach sont pourtant discutables. En effet, certains préludes et fugues dépassent le diapason réel du clavicorde qui a environ quatre octaves, tandis que le clavecin a au moins cinq octaves. Par conséquent, plusieurs spécialistes de la musique de Bach pensent que les pièces du *Clavier bien tempéré* sont composées pour le clavecin. En outre, les œuvres les plus connues de Bach telles que l'*Ouverture française* (1735), le *Concerto italien* (1735), les *Variations Goldberg* (1741) sont composées pour le clavecin, comme l'indique clairement l'auteur lui-même.

Les préludes et fugues de Bach sont joués aujourd'hui au piano. Est-il possible que le compositeur les ait composés pour cet instrument ? En effet, dans la première moitié du XVIII^e siècle, on est au tout début de l'histoire du piano : il existait déjà, mais dans un état imparfait. Le facteur d'instrument Gottfried Silbermann (1683-1753) connaissait Bach et lui montra un jour sa première version du piano. Cependant, selon les commentaires des contemporains, Bach n'était pas content de la structure faible de l'instrument de Silbermann. Ainsi, la question concernant l'instrument sur lequel doit être joué le *Clavier bien tempéré* reste ouverte, ce que rappelle le spécialiste de Bach Ralph Kirkpatrick (1911-1984) : « Je crois qu'il est impossible d'affirmer de façon irréfutable que telle partie du *Clavier bien tempéré* appartienne exclusivement à tel instrument à clavier, que ce soit le clavecin, le clavicorde ou l'orgue. Les données historiques et stylistiques se

6. J. N. Forkel, *Sur la vie, l'art et l'œuvre de Johann Sebastian Bach*, trad. par G. Geffray, Paris, Flammarion, 1981, p. 53-54.

prêtent à diverses argumentations, dont aucune n'est définitive⁷. »

À présent, un musicien peut exécuter une pièce du *Clavier bien tempéré* sur un instrument à clavier de son choix. Son interprétation ne pourra pas être considérée comme erronée.

Le tempo

La question du tempo, étant d'une telle importance aujourd'hui, ne fut même pas évoquée par Forkel. En réalité, il n'y a que neuf indications de tempo sur 48 préludes et fugues du *Clavier bien tempéré*. Mais que sait-on du rythme de la musique de cette époque ? On retrouve une courte explication sur le rythme de l'époque dans l'*Essai sur la vraie manière de jouer des instruments à clavier* (1753) écrit par le fils de Bach, Carl Philipp Emanuel Bach (1714-1788) : « le rythme d'une composition, qui est généralement indiqué par plusieurs expressions italiennes bien connues, est basé sur son contenu général ainsi que sur les notes et les passages les plus rapides qu'elle contient. La prise en compte de ces facteurs permet d'éviter qu'un *allegro* ne soit précipité et qu'un *adagio*⁸ ne traîne en longueur⁹. »

Il existait probablement un certain système qui faisait correspondre le contenu émotionnel à la vitesse du morceau, perdu depuis. Cette théorie confirme dans sa méthode un autre compositeur baroque Johann Joachim Quantz (1697-1773) : « Le caractère principal de l'*Adagio* consiste dans la tendresse et dans la tristesse. L'*Adagio* fournit plus d'occasion que l'*Allegro* pour exciter les passions et pour les apaiser. [...] Afin donc de bien jouer un *Adagio*, il faut [...] mettre l'âme dans une

7. Ralph Kirkpatrick, *Le Clavier bien tempéré*, trad. par Dennis Collins, Paris, Lattès, 1985, p. 29.

8. Indication de tempo lent.

9. C. P. E. Bach, *Essai sur la vraie manière de jouer des instruments à clavier*, Paris, CNRS, 2002, p. 151.

situation tranquille et presque triste [...] Il faut de ne pas jouer trop vite un *Adagio* fort triste, ni au contraire trop lentement un *Adagio* chantant¹⁰. »

Nous attirons l'attention sur les mots décrivant les émotions : la « tristesse », la « tendresse », les « passions » ... Étant donné que Quantz fut le contemporain de Bach, on peut bien supposer que le tempo ainsi que le caractère de la pièce furent étroitement liés à cette époque.

Les nuances dynamiques

Quant aux nuances dynamiques dans les compositions de Bach, il n'y a qu'une seule indication dans toute l'œuvre - c'est *piano* et *forte* dans le prélude sol dièse mineur du second livre du *Clavier bien tempéré*. Pour comprendre la différence entre la notion de dynamique d'alors et celle d'aujourd'hui, un interprète pourrait se reporter aux écrits de l'époque. En effet, le *crescendo*¹¹ au clavecin ainsi qu'au clavicorde est quasiment impossible à réaliser. Les spécialistes de Bach considèrent que dans les œuvres de Bach la dynamique est plutôt intérieure qu'extérieure ce qui est confirmé également par les propos de Forkel : « S'il [Bach] voulait exprimer une émotion profonde, il ne frappait pas les notes avec une grande force, comme beaucoup le font, mais exprimait son sentiment par des figures mélodiques et harmoniques simples, en s'appuyant plutôt sur les ressources internes de son art que sur une dynamique externe¹². »

Partant, la sonorité des œuvres de Bach fut plutôt réservée. Et si un musicien, en exécutant une pièce de Bach, utilise les nuances dynamiques très fortes et de

10. J.-C. Veilhan, *Les Règles de l'Interprétation Musicale à l'Époque Baroque (xvii-xviii s.) générales à tous les instruments*, Alphonse Leduc, Paris, 1977, p. 64.

11. Augmentation progressive d'une intensité sonore.

12. J. N. Forkel, *op. cit.*, p. 54-55.

façon émotionnelle, cela peut amener à l'altération et à la représentation trompeuse du style de sa musique.

Les ornements

Une des étapes les plus difficiles de l'interprétation musicale est le déchiffrement de l'ornementation dans les partitions. Un musicien doit prendre en compte les différentes manières d'exécuter les ornements selon le style. En ce qui concerne les ornements dans la musique de Bach, nous disposons d'un vrai témoignage de l'époque : c'est un tableau de déchiffrement des mélismes proposé par Bach lui-même dans le livre de musique de Wilhelm Friedemann Bach (1710-1784). C'est un petit recueil de pièces que Bach rassembla pour son fils en 1720. Ce document éclaire donc pour un interprète la manière dont il doit jouer certains ornements dans les œuvres bachiques.



© Yale University Library. Table des ornements avec leur résolution, telle qu'elle est donnée de la main de Bach lui-même, dans le *Clavier-Büchlein für Wilhelm Friedemann Bach* (*Petit livre de clavier pour Wilhelm Friedemann Bach*), 1720, Université Yale.)

Conclusion

Comme nous avons pu le voir, il existe plusieurs éditions du *Clavier bien tempéré* de Bach. Chacune d'elles présente ses particularités et les imperfections. Un musicien qui décide de se fier uniquement à l'une des éditions sans avoir étudié les critères majeurs du style bachien est plus susceptible de commettre des erreurs

d'interprétation. Il ne faut donc pas obéir aveuglément aux recommandations des auteurs des éditions instructives. Si la notion de « bonne » interprétation est toujours difficile à définir, il est tout à fait possible de fixer les critères d'une interprétation « erronée », même dans les cas complexes comme celui du *Clavier bien tempéré*.

Il est fort probable qu'un interprète de notre époque soit plus proche de la vérité historique qu'un interprète du XIX^e siècle, qui ne disposait pas de sources vérifiées. La restauration de la tradition de l'interprétation de la musique de Bach menée depuis le début du XX^e siècle donna des résultats appréciables : nous observons une tendance actuelle à l'élimination des ajouts et superpositions postérieures dans toute œuvre bachienne.

Alors, un interprète a-t-il le droit à l'erreur ? En effet, il est difficile de donner une réponse précise à cette question, car il se peut que la recherche d'authenticité ne soit pas un objectif pour tout interprète. En outre, il a également le droit à sa propre vision de l'œuvre qu'il joue. Toutefois, les quatre aspects que nous avons étudiés sont les éléments fondamentaux de bonne interprétation. Le défi pour un interprète d'aujourd'hui est donc de relier correctement l'œuvre à son créateur et à l'époque, et de prendre en compte tous les traits du style musical pour éviter les erreurs d'interprétation.

Bibliographie

BACH Carl Philipp Emanuel, *Essai sur la vraie manière de jouer des instruments à clavier*, Paris, CNRS, 2002.

BACH Johann Sebastian, *Das Wohltemperierte Klavier (Urtext)*, BWV 846-893, Bonn, Simrock, 1801.

BACH Johann Sebastian, *The Well Tempered Clavier. Edited and commented*

by Bruno Mugellini, BWV 846-893, Breitkopf & Hartel, 1908.

BACH Johann Sebastian, *Das Wohltemperierte Klavier / Busoni-Ausgabe*, BWV 846-893, Breitkopf & Hartel, 1894.

BACH Johann Sebastian, *The Well-Tempered Clavier*, Musica Budapest, 2019.

CZERNY Carl, *Das Wohltemperierte Klavier von Joh. Seb. Bach revidiert und mit Fingersatz versehen von Carl Czerny und F. A. Roitzsch*, Leipzig, C. F. Peters, 1906.

FAUQUET Joël-Marie (dir.), *Dictionnaire de la musique en France au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

FORKEL Johann Nikolaus, *Sur la vie, l'art et l'œuvre de Johann Sebastian Bach*, trad. par Geneviève Geffray, Paris, Flammarion, 1981.

KIRKPATRICK Ralph, *Le Clavier bien tempéré*, trad. par Dennis Collins, Paris, Lattès, 1985.

VEILHAN Jean-Claude, *Les Règles de l'Interprétation Musicale à l'Époque Baroque (XVII^e-XVIII^e s.) générales à tous les instruments*, Alphonse Leduc, Paris, 1977.

LA PLACE DE « L'ERREUR » DANS L'INTERPRÉTATION DES TOMBES GRECQUES : LES CAS DE LA TOMB OF A RICH ATHENIAN LADY ET DE LA BOOTS GRAVE À ATHÈNES

Le présent article propose une approche critique de l'analyse des pratiques funéraires grecques antiques et a pour but de montrer comment, en se fiant seulement aux objets trouvés dans les tombes, il est possible de commettre des erreurs relatives à l'identité des défunts. Ces erreurs peuvent être des raccourcis, des généralisations ou encore des déductions hâtives, basées notamment sur les schémas genrés de la société. Parallèlement, l'importance de l'étude des restes osseux, qui permet de se rapprocher le plus exactement possible du témoignage offert par les tombes sur les sociétés passées, sera soulignée.

Deux tombes athéniennes de l'époque géométrique (900-700 av. J.-C.)¹ seront prises comme exemple. Elles ont été découvertes sur le versant nord de l'Aréopage, une colline située immédiatement au nord-ouest de l'Acropole et qui domine le côté sud de ce qui deviendra l'Agora à l'époque classique. Mises au jour en 1948 et en 1967, elles ont aussitôt été publiées par les fouilleurs ; l'erreur dans leur interprétation n'a pu être révélée qu'à la faveur de leur réexamen dans le cadre de la publication du 36^e volume des fouilles de l'Agora par l'École américaine d'études classiques à Athènes, qui examine le secteur depuis 1931².

La « Boots Grave »

Découverte

La tombe dite « Boots Grave » ou « Booties Grave » (tombe des bottes ou des bottines), a été découverte en 1948 et publiée pour la première fois en 1949 par Rodney S. Young³. Elle a été enregistrée comme le dépôt D16:2 dans les fouilles de l'Agora et désignée comme la tombe 11 dans le volume des fouilles de l'École américaine⁴ (fig. 1 : Sélection d'objets issus de la Boots Grave_ Agora Image 2012.52.0323 (XXXIII-11)).

Il s'agit d'une crémation secondaire, une pratique courante

1. Pour définir l'époque géométrique, nommée ainsi d'après le style géométrique de la céramique qui a prospéré en Grèce durant ces deux siècles, voir Coldstream 1977.

2. Voir *Agora XXXVI*.

3. Young 1949.

4. *Agora XXXVI*, p. 77.

Valentine Benoiel

Après une licence en histoire de l'art et archéologie, puis un master en archéologie à l'université Paris-Nanterre, Valentine Benoiel réalise un doctorat à l'École Pratique des Hautes Études. Sa thèse, dirigée par François de Polignac et Stella Chryssoulaki, s'intitule « Nécropoles et société dans l'Athènes ancienne. La nécropole du Phalère ». Ses thématiques de recherche sont les pratiques funéraires et les croyances autour de l'au-delà dans l'Antiquité grecque.

à Athènes pour cette époque⁵ ; le défunt était incinéré sur un bûcher à proximité de la tombe et, une fois celui-ci éteint, les ossements étaient rassemblés et placés dans un vase. Ce vase allait ensuite être enterré dans la tombe et des offrandes pouvaient être placées à l'intérieur ou à l'extérieur de l'urne. Ces offrandes (végétales, animales ou mobilières) pouvaient ou non avoir été déposées avec le défunt sur le bûcher. L'embouchure du vase est ensuite obstruée et la fosse fermée.

Dans le cas de la « Boots Grave », les restes du bûcher ont été balayés dans la fosse qui contenait le vase cinéraire, ici une amphore. Autour de celle-ci ont été trouvés les fragments d'une vingtaine de vases, mêlés à des cendres et du charbon : trois pyxis, neuf œnochoés, deux skyphoi, cinq canthares et une petite marmite⁶. L'état des vases suggère qu'ils ont été placés entiers sur le bûcher, où ils se sont brisés sous l'effet de la chaleur. D'après Young, les vases peuvent avoir été utilisés pour des libations sur le bûcher, ou pour un banquet funéraire en l'honneur du défunt, mais il précise qu'aucun os animal n'a été trouvé pour appuyer l'hypothèse du festin ou du sacrifice⁷. En revanche, neuf figes carbonisées ont été découvertes autour de l'amphore ; si elles peuvent, comme les vases, être la preuve d'un banquet, elles ont aussi pu jouer un rôle purgateur et purificateur. En effet, la croyance antique leur prêtait la qualité d'éliminer toute contamination résultant du contact avec les morts⁸.

5. Kurtz et Boardman 1971, p. 51 ; Morris 1987, p. 79.

6. Young 1949, p. 289-296 ; *Agora XXXVI*, p. 85-96.

7. Young 1949, p. 282. Voir aussi Coldstream 1977, p. 30.

8. Young 1949, p. 282, p. 66:4 ; *Agora XIII*, p. 268 ; *Agora XXXVI*, p. 83, 683-684. Pour le rôle purificateur des figes voir Rohde 2017, p. 363-366 ; pour la contamination par la mort voir Parker 1983. Les figes ont aussi été interprétées comme des

Dans la fosse, à côté de l'amphore, ont été découvertes deux paires de chaussures miniatures en terre cuite, l'une plus grande que l'autre. Celles-ci seraient des copies soignées, en argile, des bottes/bottines en cuir telles qu'elles devaient être portées à l'époque, mais ne pouvant avoir ici qu'une fonction d'offrande au mort en raison de leur taille⁹. Ces chaussures miniatures ont été interprétées comme une offrande destinée à servir l'esprit du défunt pour son passage vers l'au-delà. En effet, dès la crémation achevée, l'esprit commence à errer pour se rendre dans le royaume d'Hadès. Alors, de manière très concrète, on équipe l'esprit du défunt de chaussures pour son long voyage¹⁰.

À l'intérieur de l'urne cette fois, divers objets, notamment de parure, ont été découverts : deux épingles en bronze, deux fibules en bronze et une paire de boucles d'oreille en électrum. L'état de ces accessoires indique qu'ils étaient vraisemblablement portés par le défunt au moment de la crémation. Ces objets ont ensuite été rassemblés et placés volontairement dans l'amphore avec les

métaphores du placenta en milieu culturel et funéraire (voir Papaikonou et Huysecom-Haxhi 2009 ; Papaikonou 2013b).

9. Young 1949, p. 282, 296-297 ; *Agora XXXVI*, p. 96-99 : la première paire mesure environ 7 cm de haut et la seconde 10 cm de haut. Des paires similaires, datées entre l'époque protogéométrique et le géométrique moyen, ont été découvertes à Athènes (*AD 19*, B'1 (1964), p. 54-55 ; *AD 21*, B'1 (1966), p. 85), à Eleusis (Skias 1898, p. 103-104, pl. 4:4 ; Skias 1912, p. 35-36), à Naxos (Kourou 1999, p. 64-69) et à Isthmia (*Isthmia VIII*, p. 336-338 : les deux paires ont été découvertes en contexte culturel, mais pourraient avoir été initialement déposées dans des tombes). Voir aussi Haentjens 2002.

10. Kurtz et Boardman 1971, p. 63 ; Poulsen 1982, p. 31. D'autres interprétations en font un élément accompagnant les jeunes filles n'ayant pas, ou à peine, connu le mariage : Langdon 2008 p. 134-137, Morizot 2015, p. 45-50.

restes osseux. Enfin, figurent parmi les offrandes un couteau en fer et deux sortes de perles, une en argile et une en os, mais rien n'est dit concernant leur place dans la tombe ; on suppose que ces objets étaient également dans l'amphore¹¹.

Première interprétation

Dans la publication de 1949, il a été noté que les restes humains de la tombe n'ont pas été analysés. Young a donc émis une hypothèse sur l'identité du défunt, en se basant seulement sur les objets récupérés dans la tombe.

Par la présence des deux paires de bottes miniatures en terre cuite, Young a d'abord supposé que les restes rassemblés ici n'étaient pas ceux d'un défunt, mais de deux, un homme et une femme ; la paire la plus grande correspondant alors à l'homme et la paire la plus petite à la femme.

Puis, il justifie son hypothèse par la présence de certains objets métalliques tels que le couteau qu'il attribue à l'homme et les boucles d'oreille à la femme¹².

Réinterprétation et identification

Environ 70 ans après l'interprétation de Young, qui attribuait la « Boots Grave » à un homme et une femme, les restes osseux de la tombe vont être examinés par Maria A. Liston dans le cadre de la publication du 36^e volume des fouilles de l'Agora par l'École américaine.

Avant même de parler des restes humains, il faut noter que Young n'avait vu aucun reste animal pouvant appuyer la théorie d'un banquet ou d'un sacrifice. Or, d'après les observations de Deborah Ruscillo il y avait dans la tombe les restes brûlés d'un

porcelet de moins de 3 mois, conservé en grande partie et donc probablement sacrifié sur le bûcher au moment de la crémation, mais non partagé entre les endeuillés pour un festin funéraire¹³. Les porcelets étaient les animaux les moins chers et le plus couramment offerts (mais rarement consommés) lors des sacrifices, des funérailles et pour de nombreux rituels de purification¹⁴.

De plus, parmi les restes humains, un amas d'environ 150 fragments indéterminés de cuivre et de bronze n'avait pas été repéré lors de la première étude de la tombe. Ceux-ci sont fortement affectés par le feu et proviennent vraisemblablement d'un objet porté par le défunt pendant la crémation (de petits fragments d'os adhèrent encore au métal)¹⁵.

En ce qui concerne les restes humains, la première chose qui a été soulignée est leur poids (1 343,33 g) ; un poids généralement attendu pour la crémation d'une seule personne, dont la majeure partie du squelette aurait été recueillie sur le bûcher, réfutant alors l'hypothèse de Young qui en voyait deux. Cependant, en raison de leur état très fragmentaire, les os généralement examinés pour déterminer le sexe biologique du défunt n'ont pu être étudiés correctement¹⁶. Finalement, grâce à l'observation de l'os postcrânien, il a

11. Young 1949, p. 297 (les boucles d'oreilles sont qualifiées par Young de « spirales » en électrum) ; *Agora XXXVI*, p. 83, 99-100.

12. Young 1949, p. 282-283, note 23.

13. *Agora XXXVI*, p. 83, 563 : quelques éclats d'os d'équidés non brûlés, probablement un âne ou une mule, ont également été trouvés, mais en trop petite quantité pour représenter une offrande intentionnelle et être associés de manière sûre à la tombe. Il est possible que ces os aient déjà été dans le sol au moment du creusement de la fosse, ou dans la terre qui a servi pour son remblai.

14. Smithson 1974, p. 334, note 27. Sur le sacrifice des porcelets et des porcs voir aussi Clinton 2005.

15. *Agora XXXVI*, p. 83, 100, 102.

16. J. Bruzek a montré que seul l'examen des os du bassin est déterminant pour l'identification du sexe biologique ; voir Bruzek 2002 ; 2004.

été admis que le squelette de la « Boots Grave » pourrait être féminin. La défunte aurait été âgée entre 20 et 25 ans au moment de son décès¹⁷.

L'analyse a également révélé une anomalie au niveau du crâne de cette femme qui, dans le tableau plus large du cimetière situé au Nord de l'Aréopage, l'apparenterait à deux autres défunes présentant la même particularité. Ces trois défunes avaient une suture métopique non fusionnée, c'est-à-dire que la suture (la ligne de jonction) se trouvant entre les deux moitiés de leur os frontal ne s'est pas refermée entre 2 et 4 ans comme c'est normalement le cas. En effet, cette suture persiste rarement à l'âge adulte et n'est habituellement plus visible sur le crâne au-delà de 6 ans¹⁸. Cette caractéristique bénigne, qui se retrouve chez 20 % des populations européennes modernes, a cependant une base génétique et peut donc indiquer un lien familial entre la défunte de la « Boots Grave » et deux autres défunes présentes dans la même zone funéraire¹⁹.

Ainsi, la « Boots Grave » qui avait dans un premier temps été interprétée, sur la base du mobilier, comme la tombe d'un homme et d'une femme, s'est avérée, grâce à un examen ostéologique, celle d'une femme seulement.

La « Tomb of a Rich Athenian Lady »

Découverte

La « Tomb of a Rich Athenian Lady » (tombe d'une riche athénienne) a été découverte en 1967 et publiée pour la première fois

en 1968 et 1969 par Evelyn L. Smithson²⁰. (fig. 2 : Sélection d'objets issus de la Tomb of a Rich Athenian Lady_ Agora Image 2004.02.0009 (LCT-105)).

Elle a été enregistrée dans les fouilles de l'Agora comme le dépôt H16:6 et désignée comme la tombe 15 dans le volume des fouilles de l'École américaine²¹.

Tout comme la « Boots Grave », la « Tomb of a Rich Athenian Lady » est une crémation secondaire, souvent vue comme étant la plus riche des tombes de l'Agora et peut-être même la plus riche de la période géométrique à Athènes²². En effet, d'après les vases entiers et fragmentaires retrouvés, il est estimé qu'une cinquantaine de vases auraient été offerts pour cette tombe.

Autour de l'amphore à panse qui contenait les restes humains, des vases entiers non brûlés ont été disposés : une amphore à col, plus petite que celle à panse, deux lécythes-œnochoés, une aryballe et une pyxis avec son couvercle. Chaque amphore était fermée par une large tasse. Dans la tombe se trouvait aussi un coffre en terre-cuite, dont le couvercle est surmonté par cinq modèles de greniers miniatures²³.

De plus, à partir des débris du bûcher regroupés dans la tombe, ont été reconstitués : une vingtaine de pyxis, une troisième tasse, sept kalathoi et deux bols. À ces vases, il faut ajouter tous les fragments d'autres vases qui n'ont pu être réassemblés²⁴. Quelques objets en argile ont également été placés sur le bûcher avant d'être balayés dans la tombe : deux boules creuses, deux fusaïoles, quatre

17. *Agora XXXVI*, p. 531.

18. White *et al.* 2016, p. 51-53. Voir aussi Schaefer *et al.* 2009, p. 2.

19. Les deux autres défunes présentant une suture métopique non fusionnée sont celles de la tombe 6 (*Agora XXXVI*, p. 57-62, 528-529) et de la tombe 49 (*Agora XXXVI*, p. 341-346, 544-545).

20. Smithson 1968 ; 1969.

21. *Agora XXXVI*, p. 124.

22. Smithson 1968, p. 78.

23. Smithson 1968, p. 93-97 ; *Agora XXXVI*, p. 144-152.

24. Smithson 1968, p. 84-108 ; *Agora XXXVI*, p. 132-164.

perles et un modèle de grenier miniature. Comme pour les modèles de greniers qui surmontent le coffre, Smithson ne croit pas aux hypothèses qui feraient de ces petites structures ovoïdes des hochets, des sifflets, des ruches, des fours ou encore des encriers, car toutes ont une petite fenêtre carrée à rabat dans leur partie supérieure et une petite fente à leur base. Cette disposition suggère en effet un contenant rempli par le haut et vidé par le bas, qui reprend les caractéristiques distinctives de la structure originale des greniers à grains. Les modèles de greniers dans les tombes grecques ont alors été interprétés comme des symboles de richesse²⁵.

Plusieurs objets métalliques de parure ont été retrouvés dans l'amphore mêlés aux restes osseux et la plupart devaient être portés par le défunt au moment de la crémation, pour attacher son vêtement²⁶ : deux fibules en bronze et quatre épingles (une en fer et trois en bronze ; une des épingles en bronze n'a pas été collectée avec les autres et a été trouvée parmi les débris balayés du bûcher). De plus, il y avait dans l'urne une paire de boucles d'oreille en or à la granulation fine et trois larges bagues en or. Trois autres bagues en or plus fines ont été trouvées dans la tombe mais hors de l'urne et une bague en bronze avait été placée dans le coffre surmonté des cinq modèles de greniers en terre cuite²⁷.

Dans l'urne, Smithson a collecté quelque mille cent perles en faïence et une en

25. Smithson 1968, p. 93, 108-109 ; *Agora XXXVI*, p. 144, 164-166. Voir aussi Kurtz et Boardman 1971, p. 63-64 ; Morris et Papadopoulos 2004. Pour aborder de manière plus approfondie la fonction et la signification des modèles de grenier voir Young 1939, p. 186-187 ; Kallipolitis-Feytmans 1963, p. 413-414 ; *Agora XXXVI*, p. 848-862.

26. Smithson 1969, p. 22.

27. Smithson 1968, p. 109-114 ; *Agora XXXVI*, p. 166-171.

verre, appartenant toutes à un collier, peut-être importé d'Orient. En effet, la plupart des bijoux de la tombe étaient d'inspiration, voire d'origine, orientale²⁸. Enfin, ont été trouvés dans l'urne deux sceaux et un disque en ivoire, ce dernier étant sûrement une amulette portée par le défunt (le trou de suspension est en partie conservé et un œil humain a été gravé autour de ce trou qui figure la pupille)²⁹.

Première interprétation

Dès l'année de sa découverte, les restes osseux de la tombe ont fait l'objet d'une analyse par John L. Angel, confirmant alors que la tombe était celle d'une personne de sexe féminin, âgée entre 24 et 40 ans. Parmi les os humains, des os d'animaux – presque tous carbonisés – furent identifiés (des vertèbres d'agneau et deux vertèbres plus grosses, probablement d'un veau)³⁰.

On comprend, dans la publication de 1968, qu'il a été envisagé au moment de la découverte de la tombe qu'elle puisse contenir les restes d'un enfant, à cause de la présence de la deuxième amphore, plus petite et fermée de la même manière que la grande. Or, ce vase ne contenait rien et après l'analyse des os contenus dans la grande amphore par Angel, il a été convenu que la tombe était bien celle d'une femme seulement³¹.

Depuis sa découverte, la tombe a alors été interprétée comme celle d'une femme fortunée ; le nombre et la qualité des offrandes, ainsi que la présence de matériaux précieux et exotiques, reflètent une richesse personnelle qui a valu à son occupante le surnom de la « riche Athénienne »³².

28. Morris et Papadopoulos 2004, p. 225.

29. Smithson 1968, p. 114-116 ; Smithson 1969, p. 22-25 ; *Agora XXXVI*, p. 171-176.

30. Smithson 1968, p. 81, note 18.

31. Smithson 1968, p. 81, note 19a.

32. Morris et Papadopoulos 2004, p. 225.

Smithson rapproche la tombe de la riche athénienne des tombes exceptionnellement riches du cimetière du Céramique, datées du début de l'époque géométrique³³. Ces tombes, auxquelles vient s'ajouter la « Tomb of a Rich Athenian Lady », témoignent d'une richesse et de contacts qui dépassent les frontières de l'Attique. D'après les divers objets qui y ont été trouvés, Smithson suppose que ces défunts étaient peut-être des superviseurs de vastes terres agricoles, voire les propriétaires d'un prospère commerce outre-mer. Dans le cas de la riche athénienne, la présence des greniers peut effectivement faire référence à une activité agricole et les sceaux suggèreraient que les femmes ont pu endosser des responsabilités dans les affaires économiques³⁴.

Réinterprétation et identification

Toujours dans le cadre du 36^e volume des fouilles de l'Agora, les restes osseux de la riche athénienne vont être réexaminés par Liston. Dans un premier temps, le soin extraordinaire et inhabituel avec lequel les restes de la défunte ont été rassemblés après sa crémation a été souligné. La collecte appliquée de son squelette a d'ailleurs permis de proposer une reconstitution faciale de la riche athénienne tant fabulée. De plus, Liston confirme et précise l'âge de la « Rich Athenian Lady », qu'elle situe entre 30 et 35 ans³⁵.

Il n'y a donc pas eu d'erreur à proprement parler dans l'identification de la riche athénienne, le sexe biologique ayant été correctement déterminé. L'erreur est ailleurs : l'examen qu'Angel a mené en 1967 sur les restes osseux semble s'être limité aux plus gros morceaux d'os et a laissé de côté, sans les trier, plusieurs sacs

contenant des fragments d'os plus petits. La réanalyse complète de Liston a alors permis de mettre en évidence d'importants morceaux d'un fœtus humain incinéré.

La riche athénienne était donc enceinte. Bien qu'il n'existe aucun moyen fiable de déterminer le sexe biologique à partir des ossements de fœtus ou d'enfants, l'âge peut généralement être évalué de manière assez précise grâce à la taille des os. D'après Liston, ce fœtus aurait été âgé au maximum entre 32 et 36 semaines (sachant qu'une grossesse menée à terme dure 40 semaines), bien que la crémation ait ici causé un rétrécissement et une fragmentation des os qui rendent l'estimation difficile. Il reste épineux de savoir si le fœtus a pu ou non être délivré avant le décès, étant donné que ses os ont été mélangés dans l'amphore avec ceux de la femme. Cependant, certains éléments du squelette qui se forment normalement au moment de la naissance ne sont pas présents, renforçant l'hypothèse d'un fœtus n'ayant pas été mis au monde. De plus, la conservation partielle de son squelette indique qu'il n'a pas été directement exposé au feu, car les os plus fragiles d'un fœtus se consomment beaucoup plus vite que ceux d'un adulte. La récupération d'une partie de son squelette suggère alors fortement que le fœtus, durant la crémation, a dû être protégé pendant un temps dans le ventre de la femme, sa mère donc. Ces arguments soutiennent l'hypothèse qu'il s'agit de la crémation d'une femme enceinte et non d'une femme ayant accouché 2 à 4 semaines avant son terme³⁶.

Le squelette de la « Rich Athenian Lady » suggère une femme en bonne santé, dont la vie n'impliquait pas de travaux physiques lourds, associés à des tâches agricoles ou domestiques (transport de l'eau, moulure du grain). Ces observations, ainsi que la richesse du mobilier funéraire,

33. Voir *Kerameikos* V, 1, notamment les tombes G 41, G 42 et G 43.

34. Smithson 1968, p. 82-83.

35. *Agora* XXXVI, p. 534.

36. Liston et Papadopoulos 2004, p. 18-19.

confirment un individu issu d'une classe sociale élevée. De plus, son squelette ne présentait aucun signe observable de maladie ou de traumatisme à long terme qui auraient pu contribuer à la mort de la mère et de l'enfant³⁷. Cependant, l'âge de la femme a pu avoir un impact sur sa grossesse « tardive », surtout si elle n'en avait pas connu auparavant³⁸. En effet, l'examen de son os pubien suggère – mais ne prouve pas – que la riche athénienne serait décédée au cours de sa première grossesse³⁹.

Enfin, concernant les restes fauniques, l'étude de Ruscillo montre que les funérailles ont pu être accompagnées d'un grand repas funéraire, ce qui serait cohérent avec la richesse de la défunte : l'ensemble des animaux sacrifiés sur le bûcher aurait représenté plus de 70 kg de viande. En effet, la tombe de la riche athénienne comptait les restes de deux chevreaux et d'un mouton ou d'une chèvre. Des fragments de dents de bovins et des fragments d'os de mammifères non identifiables ont également été retrouvés. Parmi les tombes examinées de l'Agora, la « Tomb of a Rich Athenian Lady » est celle qui contenait le plus de restes fauniques ; le fait qu'elle soit décédée alors qu'elle était enceinte pourrait avoir contribué à la décision de son entourage de l'honorer de manière grandiose⁴⁰.

37. Liston et Papadopoulos 2004, p. 18.

38. La plupart des jeunes filles étaient mariées entre 13 et 16 ans (Papaikonomou 2013, p. 116).

39. Liston et Papadopoulos (2004, p. 18-19, note 41) émettent la possibilité que cette grossesse, tardive pour l'époque, soit le résultat d'un second mariage après une première union stérile. Sur les risques liés à l'accouchement en Grèce ancienne voir Demand 1994, p. 71-86.

40. Liston et Papadopoulos 2004, p. 15 ; *Agora XXXVI*, p. 566-567 : les bovidés pourraient être les restes d'un repas funéraire, mais on ne retrouve dans la tombe que les parties inférieures des pattes non charnues, ainsi que des parties du tronc (vertèbres, côtes) ; les

La tombe de la riche athénienne avait été correctement attribuée à un individu de sexe féminin dès sa découverte. En revanche, l'examen anthropologique initial a commis l'erreur de négliger certains os plus petits, qui se sont avérés être ceux d'un fœtus.

Conclusion générale

La présentation de ces deux tombes athéniennes du début de l'époque géométrique avait pour but de souligner, sous l'angle de l'erreur méthodologique ou interprétative, la question de l'interprétation des offrandes et l'importance de l'analyse ostéologique quand celle-ci est possible.

Très souvent, dans l'interprétation des tombes anciennes, il y a une confusion entre le sexe biologique des défunts et le genre des offrandes qui les accompagnent⁴¹. Dans le cas de la tombe des bottes, au-delà du fait que les deux paires de chaussures aient fait penser à deux défunts, la plus grande paire a automatiquement été associée à un homme, notamment à cause de la présence d'un couteau dans la tombe. Dans le cimetière du versant nord de l'Aréopage, trois autres tombes comptaient des couteaux, associés parfois à d'autres armes, encourageant alors à les désigner comme des tombes « de guerriers »⁴². Ces trois autres tombes étaient effectivement des tombes d'hommes, mais la « Boots Grave » est l'exception qui confirme la règle, puisque l'analyse du squelette a révélé que le défunt était une femme. La première interprétation de cette tombe a donc laissé le genre d'une offrande, le

parties représentant les morceaux de viande les plus importants (fémur, bassin, ceinture pectorale) n'ont pas été retrouvées.

41. Sur la question du sexe et du genre voir de Polignac 2007 ; Delamard et Mariaud 2007 ; Rebay-Salisbury 2021.

42. *Agora XXXVI*, voir : tombe 10 p. 69-77 ; tombe 13 p. 104-118 ; tombe 17 p. 180-185.

couteau, déterminer le sexe biologique du défunt. Pourtant, le couteau ou poignard n'appartient pas forcément au monde des armes, mais plutôt à celui des outils et reflèterait davantage un monde artisanal ou médical⁴³.

Dans le cas de la tombe de la riche athénienne, le problème soulevé par les offrandes est différent : à première vue, aucun objet n'indiquait la présence du fœtus. L'examen des restes osseux est venu rectifier l'erreur commise et bousculer l'interprétation établie de cette tombe ; faut-il alors interpréter cette tombe comme celle d'une femme ? celle d'une femme enceinte ? celle d'une mère et son enfant ? celle d'une femme et d'un enfant⁴⁴ ? *Etc.* Il est vrai que la présence de la deuxième amphore, fermée au même titre que la grande comme si on voulait en protéger le contenu, était peut-être une façon de symboliser la présence du fœtus ; de la même manière que les chaussures ont fait penser à deux défunts dans la tombe des bottes, ici les deux amphores en étaient peut-être réellement le signe. Les autres objets peuvent s'accorder avec l'image d'une tombe d'une femme de haut rang, dans laquelle l'enfant n'est pas reflété⁴⁵, car il n'a pas atteint un âge lui permettant d'être considéré comme un membre de la société. Cependant, il ne faut pas totalement écarter l'idée que la richesse de la tombe puisse en partie être liée au fœtus, en tant que futur.e

43. Papaikononou 2013a, p. 125-126.

44. Il a été supposé que la femme, en raison de son âge, n'était pas la mère de l'enfant et que celui-ci aurait été placé avec elle, après sa naissance, afin de lui assurer une protection (Langdon 2008, p. 64 ; voir Nordquist 1990, p. 39).

45. Il s'agit d'une pure hypothèse, mais peut-être que les boules en terre cuite découvertes dans la tombe seraient – comme les interprète Gaspare Baggieri dans le cadre d'un ex-voto étrusque – des représentations symboliques de fœtus (Baggieri 1996, voir « Genitali Femminili », notamment p. 68 ; Papaikononou 2013a p. 126).

membre et héritier.e d'une famille et/ou d'un groupe social visiblement important. Dans cette optique, les offrandes peuvent être vues sous un nouvel angle ; les greniers par exemple, qui peuvent symboliser l'appartenance de la riche athénienne à un groupe de superviseurs agricoles, ne peuvent-ils alors symboliser l'avenir qui aurait été celui de l'enfant et le commerce dont il aurait hérité⁴⁶ ? Ainsi, pour reprendre l'expression de Susan Langdon, la tombe de la « Rich Athenian Lady » est peut-être en fait celle du « Rich Athenian Baby »⁴⁷.

Ces tombes du versant nord de l'Aréopage enseignent qu'un objet peut donner lieu à des lectures différentes en fonction des traces et des signes qui l'environnent. De manière générale, bien que l'erreur ne soit évidemment pas souhaitable, elle est sans doute inévitable (« l'erreur est humaine ») et, en un sens, elle contribue paradoxalement à faire progresser la recherche. Ainsi, grâce aux erreurs commises par le passé, la prise de conscience du caractère polysémique des objets en contexte funéraire et l'examen plus attentif des restes humains, tentent de pondérer l'explication mécaniste concernant le sexe des défunts et le genre des sépultures. Et ce faisant, le réexamen critique et scientifique s'efforce de réfréner toute surinterprétation.

Bibliographie

Agora XIII : S. Anderson Immerwahr, *The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Volume XIII : The Neolithic and Bronze Ages*, Princeton 1971.

Agora XXXVI : J. K. Papadopoulos, E. L. Smithson, M. A. Liston, *The Athenian*

46. Platon (*Les Lois*, 643b) évoque l'importance du jeu qui permettrait aux garçons de faire l'apprentissage de leur futur métier (Dasen 2012, voir « apprendre en imitant » p. 10).

47. Langdon 2008, p. 64.

Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Volume XXXVI: The Early Iron Age: the Cemeteries, Princeton 2017.

Baggieri 1996 : G. Baggieri, *L'Antica anatomia nell'arte dei donaria. I: Speranza e sofferenza*, Rome 1996.

Bruzek 2002 : J. Bruzek, « A method for visual determination of sex, using the human hip bone », *American Journal of Physical Anthropology* 117-2 (2002), p. 157-168.

Bruzek 2004 : J. Bruzek, « Reliability test of the visual assessment of cranial traits for sex determination », *American Journal of Physical Anthropology* 125-2 (2004), p. 132-137.

Clinton 2005 : K. Clinton, « Pigs in Greek Rituals », dans R. Hägg et B. Alroth (eds), *Greek Sacrificial Rituals, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult*, Göteborg University, 25–27 april 1997, Stockholm 2005, p. 167–179.

Coldstream 1977 : J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres 1977.

de Polignac 2007 : F. de Polignac, « Sexe et genre dans les rites funéraires grecs : quelques aperçus », dans L. Baray, P. Brun, A. Testart (dir.), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Dijon, 2007, p. 351-358.

Dasen 2012 : V. Dasen, « Cherchez l'enfant ! La question de l'identité à partir du matériel funéraire », dans A. Hermay, C. Dubois (dir.), *L'enfant et la mort dans l'Antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants*, Paris, 2012, p. 57-75.

Delamard et Mariaud 2007 : J. Delamard, O. Mariaud, « Le silence des tombes ? Masculin et féminin en Grèce géométrique

et archaïque d'après la documentation archéologique funéraire », dans V. Sebillotte Cuchet, N. Ernoult (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007, p. 65-81.

Demand 1994 : N. Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore 1994.

Haentjens 2002 : A. M. E. Haentjens, « Ritual Shoes in Early Greek Female Graves », *L'Antiquité Classique* 71 (2002), p. 171-184.

Isthmia VIII : C. Morgan, *Isthmia: Excavations by the University of Chicago under the auspices of the American School of Classical Studies at Athens. Volume VIII: The Late Bronze Age settlement and Early Iron Age sanctuary*, Princeton 1999.

Kallipolitis-Feytmans 1963 : D. Kallipolitis-Feytmans, « Tombes de Callithéa en Attique », *Bulletin de correspondance hellénique* 87 (1963), p. 404-430.

Kerameikos V, 1 : K. Kübler, *Kerameikos: Ergebnisse der Ausgrabungen. V, 1: Die Nekropole des 10. bis 8. Jahrhunderts*, Berlin 1954.

Kourou 1999 : N. Kourou, *Άνασκαφές Νάξου. Το νότιο νεκροταφείο της Νάξου κατά τη γεωμετρική περίοδο: Έρευνες των ετών 1931–1939*, Athènes 1999.

Kurtz et Boardman 1971 : D. C. Kurtz et J. Boardman, *Greek burial customs*, Londres 1971.

Langdon 2008 : S. Langdon, *Art and Identity in dark age Greece, 1100-700 B.C.*, Cambridge 2008.

Liston et Papadopoulos 2004 : M. A. Liston, J. K. Papadopoulos, « The « Rich Athenian Lady » Was Pregnant: The Anthropology of a Geometric Tomb Reconsidered », *Hesperia*, 73(1) (2004), p. 7-38.

Morris 1987 : I. Morris, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987.

Morris et Papadopoulos 2004 : S. P. Morris et J. K. Papadopoulos, « Of granaries and Games : Egyptian Stowaways in an Athenian Chest », dans A. P. Chapin (ed), *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr (Hesperia Supp. 33)*, Princeton 2004, p. 225-242.

Morizot 2015 : Y. Morizot, « Des chaussures dans les tombes grecques », dans Centre national de la recherche scientifique (ed), *Cahier des thèmes transversaux ArScAn 2013-2014. Vol. XII*, Nanterre 2015, p. 37-55.

Nordquist 1990 : G. C. Nordquist, « Middle Helladic Burial Rites : Some Speculation », dans R. Hägg et . C. Nordquist (eds), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1988*, Stockholm 1990, p. 35-41.

Papaikonomou 2013a : I.-D. Papaikonomou, « La jeune fille morte en couches », *Mètis* 11 (2013), p. 109-144.

Papaikonomou 2013b : I.-D. Papaikonomou, « Le placenta, un double oublié : métaphores de placenta dans les sanctuaires grecs ? », *Dossiers d'Archéologie* 356 (2013), p. 14-17.

Papaikonomou et Huysecom-Haxhi 2009 : I.-D. Papaikonomou et S. Huysecom-Haxhi, « Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos », *Kernos* 22 (2009), p. 133-158.

Parker 1983 : R. Parker, *Miasma : Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.

Poulsen 1982 : F. Poulsen, *Die Dipylongräber und die Dipylonvasen*, Aalen

1982 (1905).

Rebay-Salisbury 2021 : K. Rebay-Salisbury, « Sex and gender are the same », dans L. Coltofean-Arizancu *et al.* (eds), *Gender stereotypes in archaeology : a short reflection in image and text*, Leiden 2021, p. 34-35.

Rohde 2017 : E. Rohde, *Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. fr. A. Reymond, Paris 2017 [ed. orig. : *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig 1898].

Schaefer et al. 2009 : M. Schaefer, S. Black, L. Scheuer, *Juvenile Osteology : A Laboratory and Field Manual*, Amsterdam 2009.

Skias 1898 : A. N. Skias, « Παναρχαία έλευσινιακή νεκρόπολις », *Αρχαιολογική Εφημερίς* 37 (1898), p. 29-122.

Skias 1912 : A. N. Skias, « Νεώτεροι ανασκαφαί έν τή παναρχαία έλευσινιακή νεκροπόλει », *Αρχαιολογική Εφημερίς* 51 (1912), pp. 1-39.

Smithson 1968 : E. L. Smithson, « The tomb of a Rich Athenian Lady, ca. 850 B.C. », *Hesperia* 37(1) (1968), p. 77-116.

Smithson 1969 : E. L. Smithson, « The Grave of an Early Athenian Aristocrat », *Archaeology* 22(1) (1969), p. 18-25.

Smithson 1974 : E. L. Smithson, « A Geometric Cemetery on the Areopagus: 1897, 1932, 1947 », *Hesperia* 43 (1974), p. 325-390.

Sourvinou-Inwood 1983 : C. Sourvinou-Inwood, « A Trauma in Flux: Death in the Eighth Century and After » dans R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the eighth century B. C: tradition and innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981*, Stockholm 1983,

p. 33-49.

White et al. 2016 : T. White, M. Black et P. Folkens, *Traité d'ostéologie humaine*, trad. fr. J.-P. Beauthier, P. Lefèvre et F. Beauthier, Paris 2016 [ed. orig. : *Human Osteology*, San Diego 1991].

Young 1939 : R. S. Young, *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well* (Hesperia Supp. 2), Princeton 1939.

Young 1949 : R. S. Young, « An Early Geometric Grave Near the Athenian Agora », *Hesperia* 18 (1949), p. 275-297.

Annexes



(Fig. 1 : Sélection d'objets issus de la « Boots Grave » (Agora Image 2012.52.0323 (XXXIII-11)). Source : <https://agora.ascsa.net/>)



(Fig. 2 : Sélection d'objets issus de la « Tomb of a Rich Athenian Lady » (Agora Image 2004.02.0009 (LCT-105)). Source : <https://agora.ascsa.net/>).

QUAND LES SOURCES CONDUISENT À UNE ERREUR SUR LA PERSONNE : LE RÔLE OUBLIÉ DE JEAN FORRETIER DANS LES ORIGINES DE LA MANUFACTURE DE LA SAVONNERIE

La manufacture de la Savonnerie a fait l'objet, au cours des XIX^e et XX^e siècles, de plusieurs publications importantes dont les auteurs se sont efforcés de publier tous les documents disponibles établissant l'existence d'une manufacture en « façon de Turquie » à Paris avant la manufacture royale de Chaillot¹. Ces sources leur ont permis d'affirmer que c'est Pierre Dupont, fils de François Dupont, trésorier de la gendarmerie de Henri III, et Guillette Guiot, qui, reconnu tapissier ordinaire du roi en tapis « façon de Perse et autres ouvrages du Levant » dès 1605, en fut à l'origine. Cette information est reprise maintes fois dans l'historiographie. Toutefois, l'exploitation de ces mêmes sources, la redécouverte d'un *factum*, ainsi que la poursuite du dépouillement des archives des notaires parisiens permettent de faire sortir de l'ombre un autre personnage jusqu'alors inconnu, un dénommé Jean Forretier. Celui-ci obtint aussi le titre convoité de tapissier ordinaire du roi en « façon de Turquie » par Henri IV. Strict contemporain de Pierre Dupont, on trouve encore sa signature sur des actes après l'installation de ce dernier au Louvre. Dès lors, on peut se demander s'il n'a pas lui aussi joué un rôle dans l'installation d'un atelier de tapis dits de Turquie au Louvre et si les érudits et historiens des XIX^e et XX^e siècles n'ont pas commis une erreur en s'intéressant au seul Dupont, et n'ont pas été encouragés dans cette voie par les écrits de celui-ci.

Pierre Dupont est en effet un artisan ayant laissé plusieurs témoignages sur son activité, notamment *La Stromatourgie ou de l'excellence de la manufacture des tapiz dits de Turquie nouvellement établie en France sous la conduite de noble homme Pierre Dupont tapissier ordinaire du roi*

1. Autrefois commune à l'extérieur de Paris, Chaillot est désormais un quartier de la capitale. Dès 1607, Isaac-Martin Mannoir s'associa avec François de la Planche et Marc de Comans, tapissiers flamands des Gobelins, pour fonder une « savonnerie » sur cette colline. Cette fabrique de savons périclita et disparut dès 1609. En 1615, Mannoir céda le terrain à Marie de Médicis pour fonder un orphelinat. Le 5 septembre 1626, Pierre Dupont et Simon Lourdet s'associèrent pour fonder la manufacture royale de la Savonnerie. Pierre Verlet, *The Savonnerie : its history, the Waddesdon collection* (The James A. de Rothschild Collection at Waddesdon Manor), Londres et Fribourg, 1982, p. 29.

Valérie

Font

Doctorante contractuelle à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE-PSL) et membre du laboratoire de recherche *Savoir et Pratiques du Moyen Âge à l'époque contemporaine* (SAPRAT) depuis 2020, Valérie Font réalise actuellement une thèse intitulée *Aux origines de la manufacture de la Savonnerie : Pierre Dupont et le tapis dit « façon de Perse et du Levant » sous les règnes de Henri IV et de Louis XIII*, sous la direction de Guy-Michel Leproux et Audrey Nassieu Maupas. Dans la continuité de son travail de recherche en Master à l'Université Paul Valéry de Montpellier, qui avait pour thème la tapisserie de lisse au XVII^e siècle entre Paris et Aubusson, elle poursuit son exploration du domaine textile par le tapis. Elle s'intéresse plus généralement au décor intérieur, au commerce et aux échanges, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle.

*esdits ouvrages*². Cet ouvrage, dont le titre laisse supposer une présentation technique et professionnelle de son activité, est en réalité une autobiographie. Pierre Dupont revendique son statut et se présente à son avantage. Il explique qu'il avait commencé des études mais, ne souhaitant pas se retrouver « oisif et sans occupation il s'adonna de lui-même à plusieurs ouvrages »³. Son travail l'aurait fait connaître de personnages importants :

« [...] feu Madame de Chasteauneuf comme elle estoit Dame vertueuse [...] prit ledit Dupont à son service pour luy faire quelques paires d'illuminures et autres ouvrages [...]. Il fit veoir à ladite Dame [...] quelques eschantillons de toutes sortes d'ouvrages de Turquie [...] elle presenta à la Roynne Mère, qui les fit veoir tout à l'heure au feu Roy. Lequel peu de jour après allant voir les peintures de sa Galerie & de sa salle des Antiques que feu M. Bunel son peintre faisoit [...] vit un fonds de chaise fait d'ouvrage de Turquie [...] »⁴.

Ainsi, parmi ses connaissances, il est possible d'identifier Marie de La Châtre, la reine Marie de Médicis et Jacob Bunel, peintre du roi. Ceux-ci auraient fait l'éloge de sa personne auprès du roi qui, ayant vu un de ses meubles, convoqua le tapissier en audience. D'après son récit, il a alors pu donner la preuve de son talent. Mandaté par le roi, Jean de Fourcy, surintendant des Bâtiments, fit construire pour Pierre Dupont un logement et une boutique-atelier au Louvre. Cet enchaînement d'événements

2. Le terme de *stromatourgie* vient du grec *strôma* qui signifie « tapis ». On connaît trois éditions de cet ouvrage : 1631, 1632 et 1633.

3. Pierre Dupont, *La Stromatourgie ou de l'excellence de la manufacture des tapis dits de Turquie nouvellement établie en France sous la conduite de noble homme Pierre Dupont tapissier ordinaire du roy esdits ouvrages*, à Paris en la Galerie du Louvre, en la maison de l'auteur, 1632, p. 1 du 4^e parterre.

4. *Ibidem*, p. 2-3 du 4^e parterre.

aurait eu lieu entre 1604 et 1608, date du brevet du roi⁵. Il convient cependant d'exploiter ce récit avec prudence car le récit de Dupont reste partial.

État de la question

C'est au xix^e siècle que Jules Guiffrey et Alfred Darcel décidèrent de rassembler les sources textuelles existantes sur cet artisan du Louvre, notamment les lettres patentes du 22 décembre 1608 qui contiennent le rappel des privilèges et obligations que tout artisan du roi logé dans la galerie devait observer, ou encore son brevet de logement dans la galerie du Louvre le 4 janvier 1608⁶. Pierre Dupont occupa toute sa vie son logement du Louvre et parvint par brevet royal à le transmettre à son fils Louis. Les autres pièces justificatives présentées en annexe renvoient au conflit qui opposa Pierre Dupont et Simon Lourdet, son ancien apprenti devenu associé pour la manufacture de la Savonnerie. Jules Guiffrey avait auparavant publié une étude sur les artisans installés dans la « Galerie du bord de l'Eau », dans laquelle il mentionne le brevet de logement ainsi que la date, qui fait de Dupont le quatrième entrepreneur à prendre possession de

5. « [...] sa Majesté commanda sur l'heure audit sieur de Fourcy de faire bastir un des logis de dessous sa Galerie [...] ce fut en l'an 1604 » Pierre Dupont, *La Stromatourgie...*, 1632, p. 3 du 4^e parterre.

6. « [...] ayant résolu de retirer en ses logis et boutiques qui se font au-dessous de la grande Galerie de son chasteau du Louvre aucuns ouvriers des plus rares et excellens ès arts et mestiers plus agréables à Sa Majesté, advertie de la suffisance et capacité de Pierre Dupont, tapissier ordinaire en tapis de Turquie et façons de Levant, et ayant résolu de s'en servir, mesme le loger près sadicte Majesté [...] ». Jules Guiffrey, Alfred Darcel, *La Stromatourgie de Pierre Dupont et documents relatifs à la fabrication des tapis de Turquie en France au xvi^e siècle*, Société de l'histoire de l'art français, Paris, 1882, p. 49.

son espace alloué par le roi⁷. L'auteur n'y présente aucun document d'archives et ne fournit pas davantage d'informations sur ce personnage⁸. Ainsi le tapissier étant connu et documenté, il serait aisé de conclure, comme ces érudits du XIX^e siècle, que la production de tapis en façon de Perse et du Levant ne pouvait compter en ce début du XVII^e siècle qu'avec lui. Toutefois, Guiffrey et Darcel ont aussi publié un privilège du roi mentionnant le nom de Forretier sans chercher à l'identifier, se contentant de conclure qu'« étant mort avant que rien n'ait pu être établi ni de son côté ni de celui de P. Dupont, celui-ci ne l'a pas rencontré comme un adversaire dans les contestations qui occupèrent une grande période de sa vie »⁹. Ce privilège avait été transcrit avant eux par Jacques-Joseph Champollion-Figeac qui avait édité des registres de la commission consultative sur le fait du commerce et de l'industrie¹⁰.

7. Jules Guiffrey, « Logements d'artistes au Louvre. Liste générale des brevets de logement », *Nouvelles archives de l'art français : recueil de documents inédits*, 1873, p. 1-163.

8. Georges Huard, réalisa plus tard une étude précise axée sur le XVII^e siècle et compléta la liste établie par Guiffrey. Il identifia le logement et l'atelier-boutique de Pierre Dupont, spacieux et lumineux, à l'extrémité est de la galerie en direction des Tuileries. Georges Huard, « Les logements des artisans dans la Grande Galerie du Louvre sous Henri IV et Louis XIII », *Bulletin de la Société de l'histoire de l'art français*, 1939 (1940), p. 18-36.

9. Jules Guiffrey, Alfred Darcel, *La Stromatourgie de Pierre Dupont et documents relatifs à la fabrication des tapis de Turquie en France au XVII^e siècle*, Société de l'histoire de l'art français, 1882, pl. XXII.

10. Jacques-Joseph Champollion-Figeac, *Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Mélanges historiques*, t. IV, Paris, 1848, p. 1-282. Cette commission, instituée en 1601 par Henri IV, exista jusqu'à 1607 et peut-être 1610, selon Étienne Pariset dans son *Histoire de la fabrique lyonnaise : Étude sur le régime social et économique de l'industrie de la soie à Lyon depuis le XIV^e siècle*, Lyon, 1901.

Institution révélatrice de la volonté royale de promouvoir les manufactures dans le domaine des arts, celle-ci rechercha, par le biais d'artisans experts, les plus talentueux et originaux fabricants et techniciens de l'époque. C'est ainsi que le 23 juillet 1604 un certain Jean Forretier, tapissier de haute lisse, habitant de Melun, obtint le titre de « tapissier ordinaire du roi en façon de Levant » avec les privilèges qui l'accompagnaient.

Erreur sur la personne

Une relecture complète des registres conservés permet aujourd'hui de préciser le déroulement de la sélection de ces ouvriers à travers l'exemple de Forretier. Celui-ci est mentionné pour la première fois lors de la commission du 30 avril 1604, sous le nom de « Jean Fourtier ». Après cette audience, il revint le 4 juin à Paris présenter sa technique. Il exposa son savoir-faire au travers d'« un mémoire en forme d'articles » et demanda la reconnaissance de sa dextérité et la protection du roi¹¹. L'artisan devait ainsi donner la preuve de sa détermination et se présenter plusieurs fois devant la commission. Le 23 juillet 1604, le seul « entrepreneur des tapis façon de Turquie » connu à cette date obtint la reconnaissance et les privilèges convoités. La commission lui octroyait une pension de « trois mil livres ou telle autre somme qui luy plaira », nécessaire à l'achat de ses matières premières, ce qui devait lui permettre, « de fere tendre, filler et tordre et laines et soyes en la façon et selon qu'il jugera estre requis pour employer esdites

11. Ce document de quelques pages, non conservé aujourd'hui, devait être similaire à celui présenté par Pierre Dupont et Simon Lourdet pour appuyer leur volonté de créer la manufacture de la Savonnerie à Chaillot le 27 avril 1627. Arch. nat., E 91 C. La série E correspond au Conseil du roi et plus précisément aux minutes du Conseil, c'est-à-dire les arrêts simples en finance.

manufactures »¹². Il s'installa à Paris dans un logement choisi par les conseillers du roi et sur lequel nous ne disposons d'aucune indication. Une mention ajoutée postérieurement à la délibération du mardi 23 juillet 1604, indique :

« depuis sur la requeste fete par ledit Fortier messieurs ont ordonné qu'aujourd'huy advis seroit adjoustez ses mots comme premier et inventeur de l'art de faire tappis façon de Turquie et à fond d'or soye et laine en ce royaume et le premier qui a esté presenté pour establir l'art des tapis ainsy qu'il est porté en l'article du dix septiesme aoust MVI^c sept. Fol. 18 du 3^{esme} registre »¹³.

Les registres de délibérations ne sont pas conservés pour l'année 1607. Par l'ajout des termes de « premier inventeur » à son titre, Jean Forretier semblait vouloir appuyer sa nouvelle fonction. Darcel et Guiffrey, mais aussi Michel¹⁴, connaissaient donc cette source, mais n'ayant jamais trouvé la preuve d'une quelconque production, ils ont conclu que Forretier n'avait finalement pas pu s'installer à Paris.

Une nouvelle lecture des évènements grâce à un document inédit

Avant le travail de Jean Vittet en 1993 il n'existait, sur les origines de la manufacture de la Savonnerie au Louvre, qu'une seule version, celle racontée par Pierre Dupont

12. « *Registre contenant les deliberations et actes de la chambre establee par le roy Henri IV sur le fait du commerce* », 20 juillet 1602-26 octobre 1604. Paris, BnF, département des Manuscrits, Français 5288.

13. *Ibidem*, en marge du folio 92.

14. Francisque Michel, *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en occident, principalement en France pendant le Moyen Age*, t. II, Paris, 1854.

dans son autobiographie¹⁵. Bien que le propos de son étude ne concerne pas le premier atelier de la Galerie du bord de l'eau, l'auteur expose le contenu d'un autre témoignage jusqu'ici inconnu et jamais publié, celui du *Principal Factum...*¹⁶. Ici, Pierre Dupont offre une relation différente des événements survenus lors de son installation au Louvre. Chronologiquement, ce texte intervient avant la Stomatourgie et y évoque l'un de ses concurrents directs :

« Un nommé Jean Fortier tapissier de haute lisse ayant veu quelques eschantillons dudit Dupont, sans avoir descouvert sa méthode, ny les outils dont il travailloit, jugea en luy-mesme que cela se faisoit du bout des doigts, & qu'ayant desja l'avantage de sçavoir tellement quellement monter un mestier, qu'il seroit seul dans Paris, & qu'il feroit mieux ses affaires en ouvrages de Turquie, qu'en haute lisse, s'adressa à ceste Chambre, exposa qu'il sçavoit des miracles, demanda merveilles sur l'exhibition desdits eschantillons. De quoy adverty ledit Dupont [...] se presente à ladite chambre, remonstre la mauvaise foy dudit Fortier, en voulant se parer de l'ouvrage d'autrui sur quoy il fut dit, que lesdits Dupont et Fortier feroient experience en presence de deux des Messieurs, à quoy

15. Jean Vittet, *Nouvelles recherches sur les entrepreneurs de la manufacture royale de la Savonnerie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire de D.E.A de l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction d'Antoine Schnapper, Paris, 1993.

16. Pierre Dupont, *Principal Factum de l'origine de la manufacture des tapis de Turquie en France, Pour Pierre Dupont, tapissier ordinaire du roi esdits ouvrages, premier inventeur d'icelle et Simon Lourdet son associé*, in-4. Paris, BnF, 4-FM-11127. Ce factum sans date, mais qui pourrait avoir été rédigé avant 1627, permettrait d'affiner la chronologie des événements qui opposèrent Pierre Dupont et Simon Lourdet. À cette date, les deux hommes ne se trouvaient peut-être pas encore en conflit puisque Dupont présente comme son seul concurrent Jean Forretier.

ledit Dupont obtempera, & [...] commença et acheva une pièce composée de quatre sortes d'ouvrages de Turquie, en or, argent et soye [...]. Ladite piece estant achevée, fut monstrée audit Fortier, pour sçavoir s'il en pourroit faire de mesme, à quoy ayant respondu que non, ladite chambre ayant recogneu son incapacité, le rebutta ; & ensuite ledit Dupont présenté [...] avec son ouvrage au roy : sa Majesté le retint dès lors pour son tapissier ordinaire esdits ouvrages du Levant »¹⁷.

Plus loin Dupont ajoute :

« [...] à la vérité pour l'unique paragon de sa capacité, il fit un misérable tapis [...], à peine pouvoit-il couvrir le dessus d'une petite table, tant il estoit expérimenté à bien prendre ses mesures, & dresser ses compartimens, ausquels il n'y avoit ny mesure ny reigle ; car ce qui devoit estre rond se rendoit ovalle, & le carré en table longue ; de sorte que l'on n'y cognoissoit ny forme ny figure aucune. Ledit Dupont n'eust mis telles choses en avant [...] taschent aujourd'huy que les choses sont en estat d'estre jugées, à tromper et decevoir le public par une mauvaise manière [...] »¹⁸.

Nous n'avons pas la mention de Pierre Dupont dans les registres de la commission avant 1604, et Jean Forretier est, on l'a vu, le premier à avoir été reconnu officiellement par les institutions royales. Ce n'est qu'après que Pierre Dupont demanda une audience auprès de la commission. Nous savons qu'avant de résider au Louvre, il était à la tête d'un petit atelier. Se pourrait-il qu'il n'ait connu l'existence de la commission des manufactures qu'avec la reconnaissance de Jean Forretier ? C'est en tout cas ce que la chronologie des événements laisse sous-entendre. Son concurrent obtint ses privilèges au moment même où les logements de la

galerie étaient à pourvoir. Cela explique l'énergie avec laquelle Dupont tenta de le discréditer. Nous ne conservons pas les registres de délibération pour la fin de l'année 1604 ; il nous est donc impossible de connaître les conclusions exactes de celle-ci vis-à-vis de ces deux tapissiers. En revanche, plusieurs actes notariés permettent de prouver que Forretier a bien obtenu un privilège, qu'il a établi son atelier dans la capitale et y a développé une production alors que Pierre Dupont était au Louvre. En effet, un marché qu'il passa le 24 octobre 1606 avec François Rousselet, contrôleur des fortifications d'Île-de-France et de Picardie, concerne une commande royale¹⁹. Il y exige que le tapis ne soit présenté au roi qu'en sa présence, ce qui pourrait témoigner de la concurrence entre tapissiers qui régnait alors et peut être mis en relation avec la mention marginale du registre de la commission du commerce dans laquelle il demande à être désigné comme « premier inventeur de l'art de faire tapis... ». Cet acte n'est pas le marché originel. S'il rappelle les termes du contrat, c'est que Forretier demanda une avance afin de mener à bien cette commande. Celle-ci pourrait dater des années 1604-1605, au moment où le tapissier venait d'obtenir son privilège et que Pierre Dupont ne s'était pas encore fait connaître. Il a pu souhaiter, en 1606, prouver sa dextérité au souverain alors qu'il avait été écarté des artisans royaux du Louvre et le convaincre que la commission ne s'était pas trompée. Il s'écoula dix mois entre l'acte notarié mentionnant ce tapis aux armes royales et l'ajout de la mention marginale dans le registre de la commission présentée plus haut. Un temps durant lequel Jean Forretier a pu achever son ouvrage, le présenter au roi ou à François Rousselet et être convoqué en commission au mois d'août 1607 afin d'apporter une précision à

17. Pierre Dupont, *Principal Factum...*, p. 2.

18. *Ibidem*, p. 6 et 7.

19. Arch. nat., Min. cent., XXIII, 232, François Rousselet était le gendre d'Ambroise Paré, médecin du roi Henri IV, car il avait épousé Catherine Paré.

son titre de tapissier ordinaire du roi. Jean Forretier, nouvel entrepreneur parisien, s'était engagé auprès de la commission à faire travailler la jeunesse du royaume. Plusieurs contrats d'apprentissage retrouvés au sein des minutes des notaires parisiens indiquent qu'il forma dès 1605 de jeunes garçons dont les noms et lieux de naissances montrent qu'ils étaient français²⁰. Ces mêmes documents établissent qu'il habitait au faubourg Saint-Jacques. De plus, à partir de 1607, son nom est présent dans les minutes du bailliage du Palais, cour de justice qui administrait les petits litiges des faubourgs sud de la capitale²¹.

Lorsque Pierre Dupont écrit : « ensuite ledit Dupont présenté [...] avec son ouvrage au roy : sa Majesté le retint dès lors pour son tapissier ordinaire esdits ouvrages du Levant », il est possible d'imaginer qu'il dise la vérité, mais il est difficile de ne retenir que ses seules allégations. Dans ce conflit entre artisans, les historiens ont accordé trop de crédit à un récit autobiographique qui par définition manquait d'objectivité et ont arrêté leurs recherches à cette seule version. Pierre Dupont est l'un des seuls artisans du roi de la période à nous avoir laissé un témoignage direct sur sa personne et son activité, publié par ses soins²². Afin d'avoir une lecture des événements la plus juste possible, il convient donc de confronter ce témoignage, capital mais suspect de partialité, aux autres sources disponibles.

20. Arch. nat., Min. cent., CXII, 251, 21 mai et 2 juin 1605.

21. La consultation des archives judiciaires du bailliage permet d'appréhender le quotidien de ces commerces et leur clientèle composée de membres de la noblesse. Arch. nat., Z² 2776.

22. Valérie Font, « La renaissance du tapis "façon de Turquie" en France à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle », 6^e rencontre de Bournazel, colloque international, à paraître.

Bibliographie

CHAMPOLLION-FIGEAC Jean-François, *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque Royale et des archives ou des bibliothèques des départements*, t.4, 1841-1874.

DUPONT Pierre, *La Stromatourgie ou de l'excellence de la manufacture des tapis dits de Turquie [...]*, Paris, 1632.

DUPONT Pierre, *Principal Factum de l'origine de la manufacture des tapis de Turquie en France, Pour Pierre Dupont, tapissier ordinaire du roi esdits ouvrages, premier inventeur d'icelle et Simon Lourdet son associé*, in-4. Paris, BnF, 4-FM-11127.

FAGNIEZ Gustave, *L'économie en France sous Henri IV (1589-1610)*, Paris, 1883.

GUIFFREY Jules, DARCEL Alfred, « La Stromatourgie de Pierre Dupont : documents relatifs à la fabrication des tapis de Turquie en France au XVII^e siècle », *Société de l'Histoire de l'Art français*, 1882.

GUIFFREY Jules, « Logements d'artistes au Louvre. Liste générale des brevets de logement sous la grande galerie du Louvre depuis 1608 jusqu'en 1871 accompagné de nombreux documents, la plupart inédits sur le même sujet », *Nouvelles archives de l'art français*, 1873, p. 1-221.

HUARD Georges, « Les logements des artisans dans la Grande Galerie du Louvre sous Henri IV et Louis XIII », *Bulletin de la Société de l'histoire de l'art français*, (1939), 1940, p. 18-36.

MICHEL Francisque, *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en occident, principalement en France pendant le Moyen Age*, t. II, Paris, 1854.

Registre contenant les deliberations et actes de la chambre establee par le roy Henri IV sur le fait du commerce, 20 juillet 1602-26 octobre 1604, Bnf, Département des Manuscrits, Paris, côte Français 5288.

VERLET Pierre, *The Savonnerie : its history, the Waddesdon collection* (The James A. de Rothschild Collection at Waddesdon Manor), Londres et Fribourg, 1982.

VITTET Jean, *Nouvelles recherches sur les entrepreneurs de la manufacture royale de la Savonnerie aux xvii^e et xviii^e siècles*, mémoire de D.E.A de l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction d'Antoine Schnapper, Paris, 1993.

MILIEU PÉRINATAL ET DÉVELOPPEMENT DU NOURRISSON : CONTINUUM OU RUPTURE. CHERCHEZ L'ERREUR.

Introduction

Cet article présente sous le prisme de l'erreur la question explorée dans notre travail de thèse intitulé « *Influence du Milieu pré et postnatal sur la mise en place des rythmes alimentaires et des capacités motrices du Nouveau-né et du Nourrisson de 3 mois (IMN)* ». Pour répondre aux hypothèses identifiées, le protocole d'expérimentation porte essentiellement sur le recueil de données d'observation de la dyade mère-enfant. La pertinence comme la validité scientifiques des résultats sont donc intrinsèquement liées à l'absence d'erreurs dans la collecte de ces données ainsi qu'à leur analyse critique. Après avoir restitué le contexte sociétal et scientifique du sujet, nous rappellerons nos questionnements de départ pour ensuite présenter la méthodologie selon 3 axes : 1- les modalités expérimentales pour obtenir des résultats justes et les outils pour optimiser la fiabilité des données, 2- les biais identifiés et les stratégies pour limiter leur impact, source potentielle d'erreurs, 3- enfin, nous évoquerons le choix d'une temporalité expérimentale garante d'un regard critique pour éviter les erreurs d'interprétation.

Contexte : enjeux de santé publique & enjeux scientifiques

S'intéresser à l'influence éventuelle du milieu pré et post natal sur le développement du nouveau-né et ses apprentissages, c'est inscrire notre recherche dans le champ de l'épigénétique¹ non-communicable diseases, which develop over the life course in high income and emerging countries. It implies a change in paradigm forming a basis for prevention policies across the globe. It also impacts psychological, social, economic, ethical and legal sciences. In line with the unanticipated underpinning epigenetic mechanisms are also the social issues (including public policies. Les travaux de Barker montrent dès le milieu du XX^e siècle des corrélations statistiques entre des caractéristiques de la vie fœtale et l'état de santé post natal du nourrisson et même plus tard de l'adulte. L'épigénétique confirme l'influence de l'environnement non pas sur le code génétique mais sur l'expression des gènes impliqués et donc sur les caractères visibles (phénotype)³.

Lolita

N'Sonde

Lolita N'SONDE, ingénieure agronome et enseignante, est doctorante en psychologie cognitive au sein du laboratoire CHArt (Cognitions Humaine et Artificielle)¹. Son parcours académique et professionnel est guidé par la compréhension des processus à l'œuvre dans les apprentissages. En 1998, elle étudie les leviers sociologiques du changement en agriculture. Par la suite, elle accompagne des agriculteurs motivés par une agriculture biologique. Elle sensibilise également cuisiniers et mangeurs de la restauration collective pour l'apprentissage de nouvelles habitudes alimentaires. Son approche transdisciplinaire² de la mise en place et l'évolution du comportement alimentaire, la conduit en 2021 à démarrer une thèse sur les apprentissages du bébé, sous la direction de Joëlle Provasi, psychologue du développement, et Michèle Chabert, neurophysiologiste du comportement alimentaire.

1. Tutelles : EPHE-PSL, Université Paris Est Créteil, Université Paris 8 et CY Cergy Paris Université.

2. « La transdisciplinarité veut déborder les champs disciplinaires afin d'envisager l'objet d'étude dans sa complexité et surtout dans son caractère absolu (tel un système) »⁴².

Ces avancées scientifiques nourrissent le concept de l'origine développementale des maladies et de la santé (DOHAD)^{1, 4-5} à savoir que l'état de santé d'un individu est influencé par son environnement, y compris celui de sa vie *in utero*. En effet, des études menées sur des mères ayant vécu la famine et la malnutrition en période de guerre (Pays-Bas, 1943-44)^{6,7} révèlent des corrélations notamment en nutrition entre le contexte de famine et des caractéristiques phénotypiques significativement présentes dans la descendance des mères concernées par la famine. Des travaux plus récents pour identifier la période dite des 1000 jours², de la conception aux 2 ans de la vie humaine⁴, comme une période clé, propice aux modifications épigénétiques dont les répercussions peuvent impacter jusqu'à la vie adulte. Notre « fenêtre d'observation » se situe exactement dans cette période clé.

Nos travaux s'inscrivent également au cœur d'enjeux de santé publique puisque l'OMS³ rappelle que l'explosion des maladies non transmissibles (hypertension artérielle, diabète, pathologies cardiovasculaires...) est responsable de près de 74% de la mortalité mondiale⁴. Or, ces problématiques de santé sont en partie imputables à des facteurs environnementaux tels que le développement de la sédentarité⁵ (absence de l'activité physique⁶), ainsi qu'à des comportements alimentaires inadaptés qui

1. Developmental Origins of Health and Diseases.
2. <https://www.1000-premiers-jours.fr/fr/> (consulté le 14/09/2023).
3. Organisation Mondiale pour la Santé
4. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases> (consulté le 14/09/2023).
5. La sédentarité est « toute situation d'éveil caractérisée par une dépense d'énergie inférieure ou égale à 1,5 MET (Metabolic Equivalent of Task) en position assise, inclinée ou allongée »⁴³
6. L'activité physique est toute activité du système locomoteur qui se traduit par une dépense énergétique minimale⁴⁴ en opposition à la sédentarité.

conduisent au surpoids voire à l'obésité, qui touchent des personnes de plus en plus jeunes. Dans ce contexte, les mesures de prévention visent à anticiper le plus en amont possible les facteurs environnementaux délétères. La Haute Autorité de Santé (2019) édicte ainsi des recommandations et particulièrement à destination des femmes enceintes en ciblant deux leviers : le comportement alimentaire et l'activité physique. Il est préconisé pendant toute la grossesse « une alimentation équilibrée et variée » ainsi que « 30 minutes d'activités physiques d'intensité modérée par jour », dans le but d'améliorer les bénéfices en termes de santé obstétrique, psychique et physique de la mère et de l'enfant.

Notre expérimentation vise précisément à observer l'activité physique et le comportement alimentaire des femmes enceintes lors du 3^e trimestre puis à suivre leur descendance de la naissance jusqu'aux 3 mois. L'originalité de nos travaux⁹ réside dans le fait de tenter d'explicitier le lien entre le profil de la mère et celui de son nourrisson au regard de l'activité physique et du comportement alimentaire de cette dernière⁹. L'activité physique de la femme enceinte est bien entendu étudiée comme un levier de meilleure santé obstétricale¹⁰, et comme un levier pour enrayer la sédentarité, le surpoids, mais aucun travaux n'atteste de la continuité entre le profil d'activité physique de la mère et celui du nouveau-né. Des expériences montrent que le fœtus réagit aux changements de position de la mère¹¹. Mais ces stimulations rythmiques du système vestibulaire⁷ perçues par le fœtus constituent-elles pour autant un apprentissage moteur ? C'est une des hypothèses que nous allons traiter. Enfin la physiologie du comportement alimentaire a

7. C'est un organe sensoriel situé dans l'oreille interne qui contribue à la perception des mouvements et à l'équilibre chez la plupart des mammifères.

clairement été établie chez le rat puis chez l'humain¹²⁻¹³ adulte dit sain⁸ (sans troubles du comportement alimentaire). Les travaux de Schaal et Lecanuet ont montré que l'appareil sensoriel du fœtus perçoit les saveurs dès la vie intra-utérine¹⁴, en revanche, peu de travaux renseignent le lien entre les conduites alimentaires de la mère et celles du nouveau-né pour les rythmes des repas⁷⁻¹⁵ and a breastfeeding was 76.0 ± 12.6 g (range: 0-240 g).

Notre recherche s'articule autour de 4 hypothèses concernant les capacités motrices et les rythmes alimentaires

Le rythme intrinsèque des tétées chez le nouveau-né et le nourrisson décrit-il une succession non-aléatoire de repas ?

Les besoins nutritionnels et énergétiques de la femme enceinte augmentent tout au long de la grossesse avec ceux du fœtus.¹⁴ C'est en effet à partir de la barrière hémato-placentaire¹⁶ que le sang maternel du cordon alimente le fœtus en fonction de ses besoins. Cette augmentation des besoins fœtaux et maternels peut provoquer des changements dans le comportement alimentaire maternel (fréquence et taille des repas, choix alimentaires); ces changements sont intimement liés à l'homéostasie⁹. La succession des repas chez la femme enceinte si elle est conforme à celle observée chez l'adulte dit « sain », n'est pas aléatoire¹². Les repas sont déclenchés physiologiquement par des stimuli conditionnés ou par un signal

métabolique de la faim : « l'hypoglycémie préprandiale »¹⁷⁻¹³a spontaneous prandial pattern was recreated in 6 young, normal-weight men who were deprived of time cues and had blood withdrawn continuously at a frequency of one tube every 5 min. Meals were consumed ad libitum and dinner was requested voluntarily. Data from a second experiment, conducted in 8 subjects, were used to confirm the changes in leptin during the intermeal interval (IMI). Cette hypoglycémie est de faible amplitude et fait suite à l'utilisation quasi-complète du bol alimentaire précédent¹². Il existe ainsi une corrélation positive entre l'apport nutritionnel et énergétique d'un repas et l'intervalle de temps qui sépare le début de ce repas du début du repas suivant ; plus un repas est nutritif et plus le repas suivant survient tard¹⁸. Les stimuli environnementaux régulièrement associés à l'acte alimentaire deviennent des stimuli conditionnés du repas : ce sont l'heure, les odeurs culinaires ou l'agitation sociale liée au repas ; la personne mange alors souvent avant même de percevoir l'hypoglycémie de faim. Si le nombre et l'heure des repas sont fixes, les modifications des besoins nutritionnels de la personne entraînent une modification de la taille des repas ; chaque repas permet d'attendre l'heure du repas suivant sans avoir faim¹⁹. Ainsi, dans des conditions « idéales », les besoins de la femme enceinte et du fœtus en croissance sont parfaitement satisfaits. Selon les habitudes comportementales de la future mère, le contrôle de la prise alimentaire joue alors soit sur le nombre des repas, soit sur leur taille, parfois sur les deux mais toujours pour satisfaire les besoins énergétiques et nutritionnels de la dyade²⁰. Ce contrôle de la prise alimentaire observé chez l'adulte sain se vérifie-t-il chez le nouveau-né et le nourrisson de 3 mois ? Et ce, alors que les recommandations données ces dernières décennies aux futurs parents oscillent encore entre l'allaitement à la demande (au sein et/ou

8. IMC (Indice de Masse Corporelle est calculé en divisant le poids en kg par le carré de la taille, exprimé en cm) conforme et sans troubles du comportement alimentaire. Il y a surpoids quand l'IMC est égal ou supérieur à 25. (<https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight> (consulté le 14/09/2023)

9. L'homéostasie correspond à tous les processus de régulation physiologique qui permettent le maintien de l'équilibre intérieur d'un organisme vivant. (Larousse)

au biberon) et l'allaitement toutes les 3-4 heures, en rappelant que le nouveau-né exprime sa faim en s'agitant, en portant son poing à la bouche ou en pleurant ²¹.

Observe-t-on une continuité entre le rythme des repas de la femme enceinte et sa descendance ?

Chaque repas procure du plaisir et apporte de l'énergie. L'alimentation dite « saine » ou physiologique correspond à une régulation du bilan d'énergie (entrées et sorties en lien avec l'activité physique). Mais, comme tout être humain, la femme enceinte peut aussi décider de manger sans faim mais motivée par le plaisir de manger un aliment agréable au goût ou à l'inverse, se restreindre pour limiter sa prise de poids. Les consommations d'aliments en dehors des besoins nutritionnels correspondent à des grignotages ; leur répétition peut induire une prise de poids. À l'inverse la restriction volontaire constitue une forme de régime restrictif. Ces deux conduites opposées et indépendantes des besoins physiologiques peuvent exister chez la femme enceinte dont le corps se transforme et qui peut perdre ses repères. On peut ainsi schématiquement identifier trois profils de prise alimentaire²² de la femme enceinte : prise conditionnée socialement ou physiologiquement, le grignotage (ou désinhibition) et la restriction. Peut-on alors observer une continuité entre le rythme alimentaire de la mère et la mise en place des rythmes des tétées du nouveau-né ou du nourrisson ?

Y a-t-il continuité au sein de la dyade entre le profil de l'activité physique de la femme enceinte et les capacités motrices du nouveau-né et du nourrisson ?

Les bénéfices des activités physiques pratiquées pendant et après la grossesse sont avérés pour la santé maternelle²³. Pendant la grossesse, les mouvements du corps de la mère, et tout spécialement

la marche, sont une source potentielle de stimulations multimodales (vestibulaires, kinesthésiques, auditives...) et rythmiques pour le fœtus²⁴. Mais, à notre connaissance, l'impact de ces activités physiques maternelles sur le développement des capacités motrices du fœtus, du nouveau-né puis du nourrisson n'a pas été étudié. Il est avéré que le fœtus perçoit les mouvements de sa mère¹¹ : l'enregistrement des fluctuations du rythme cardiaque in utero a en effet permis de montrer que le fœtus perçoit les mouvements de la mère : le passage de la position assise à debout, de la position debout statique à la marche, de la marche active à la position debout statique, de la position debout statique à la position assise²⁵. En suivant ainsi la sensibilité du fœtus aux stimuli vestibulaires liés aux mouvements de la mère, il a été montré que le fœtus est particulièrement sensible aux accélérations ou ondulations dues à des mouvements passifs de balancier lorsque la mère est sur un fauteuil à bascule ou une balancelle²⁶. rigorous examination of brain function, structure, and attending factors through multidisciplinary research has helped identify the substrates of alcohol-related damage in the brain. One main area of this research has focused on the neuropsychological sequelae of alcoholism, which has resulted in the description of a pattern of sparing and impairment that provided an essential understanding of the functional deficits as well as of spared capabilities that could be useful in recovery. These studies have elucidated the component processes of memory, problem solving, and cognitive control, as well as visuospatial, and motor processes and their interactions with cognitive control processes. Another large area of research has focused on observable brain pathology, using increasingly sophisticated imaging technologies—progressing from pneumoencephalography to computed tomography, magnetic resonance imaging (MRI). De plus, la continuité transnatale

entre les mouvements spontanés du fœtus et ceux du nouveau-né a été démontrée²⁷. La variabilité des mouvements du fœtus est nécessaire pour le développement des structures du système nerveux central, pendant la vie utérine et lors de l'adaptation à la vie néo natale²⁸. Pour autant existe-t-il un lien entre la quantité de stimulations vestibulaires provoquées par l'activité physique de la mère et les capacités motrices du fœtus, et donc du nouveau-né ?

Existe-t-il un lien entre les stimulations vestibulaires provoquées par la marche de la mère et la réponse du bébé à des bercements ?

L'observation des nouveau-nés atteste de leurs capacités à moduler le rythme de leurs activités telles les mouvements en réponse à des stimuli rythmiques issus de leur environnement²⁴. Dans de nombreuses cultures, les nouveau-nés sont apaisés, calmés par des bercements. Or, il apparaît que le rythme des bercements est proche du rythme de la marche maternelle²⁹. La marche des mères pendant la grossesse provoque systématiquement et très régulièrement une stimulation vestibulaire sur le fœtus. Il a été démontré que cette stimulation vestibulaire de la marche ne modifiait pas le rythme cardiaque du fœtus¹¹ ; cela semble indiquer que la marche de la mère n'est pas associée à une situation d'alerte pour le fœtus. On pourrait dès lors concevoir que le rythme de la marche induise un état de bien-être chez le fœtus voire un apprentissage à être bercé et à associer le mouvement perçu à un état de bien-être. En effet, les effets bénéfiques des bercements ont déjà été démontrés pour les enfants nés prématurément : meilleur gain de poids, moins d'épisodes d'apnée du sommeil³⁰. Aussi on peut considérer que le fœtus apprendrait à être bercé si la mère marche pendant la grossesse. En considérant le continuum transnatal entre le fœtus et

le nouveau-né, ce dernier serait alors en mesure de réagir rapidement (se calmer) en réponse à des bercements lors des moments de pleurs. C'est ce lien que nous voulons établir.

Méthodologie pour une collecte de données fiables

Pour vérifier ces hypothèses, la méthodologie envisagée doit réduire les erreurs de mesure pour obtenir des résultats les plus fiables possibles. Il s'agit de limiter au maximum l'impact de l'erreur humaine à chaque étape de collecte de données du protocole.

Recrutement pour garantir l'hétérogénéité de la population

L'échantillon de départ est soigneusement constitué avec la plus grande variabilité possible au regard des 2 critères : activité physique et comportement alimentaire. Cette exigence se traduit par un recrutement pertinent des femmes enceintes en s'associant à un partenaire clinique expérimenté : la maternité de la Pitié Salpêtrière. Sa taille (2400 accouchements annuels), son territoire, sa classification en niveau 2a¹⁰, garantissent le recrutement d'une diversité de profils socio culturels et optimisent la probabilité d'avoir une population variée au regard des deux critères observés. En effet le service gynécologie obstétrique suit des femmes à grossesse dite à risque compte tenu de l'obésité¹¹ ou la sédentarité liée à

10. Les maternités de niveau 2a « sont dotées d'une unité de néonatalogie ». <https://www.ameli.fr/paris/assure/sante/themes/grossesse/preparation-parentalite> (consulté le 07/09/2023).

11. Le « service accueille en collaboration avec le service de Nutrition du Professeur Jean-Michel OPPERT les femmes présentant des particularités pondérales » <https://gynecologieobstetrique-psl.aphp.fr/naitre-a-lhopital-pitie-salpetriere/lobesite/> (consulté le 07/09/2023).

une mobilité réduite¹². L'enjeu est d'avoir un échantillon qui recouvre différents degrés de capacités motrices et d'activités physiques, allant des mères sédentaires en fauteuil roulant aux mères à l'activité physique intense. L'échantillon doit inclure aussi des profils de conduites alimentaires variés en référence à la typologie utilisée par le questionnaire *three factor*³¹ : de la femme dite restreinte parce qu'elle contrôle en permanence sa prise alimentaire, à la femme dite désinhibée qui mange sans relation directe avec ses besoins physiologiques. Tant pour les mères que pour les nouveau-nés, nés à terme, les individus présentant des pathologies, validés par le corps médical, ne seront pas intégrés dans le protocole, afin de ne pas inclure des critères supplémentaires de variabilité.

Optimiser l'objectivité des données : des outils de collecte validés et des outils connectés

Afin d'obtenir des données fiables, les outils sélectionnés ont déjà été éprouvés dans d'autres recherches. Pour la motricité et le comportement alimentaire des femmes enceintes, nous utilisons les versions françaises de 2 auto-questionnaires validés : pour l'activité physique³² il s'agit du *pregnancy physical activity questionnaire* et pour le comportement alimentaire, du *three factor questionnaire*³¹. Lors du recrutement au 8ème mois de grossesse, à la maternité ou à leur domicile, les futures mères rempliront en autonomie les formulaires au format papier ou électronique.

12. « Le service de gynécologie obstétrique de la Pitié Salpêtrière a développé un accueil spécifique et un parcours de soins adapté aux personnes vivant en situation de handicap moteur ou sensoriel » <https://gynecologieobstetrique-psl.aphp.fr/accueil-specifique-personnes-presentant-handicap/#1465555966480-6ae61f87-baa4> (consulté le 07/09/2023).

Certaines données d'activité seront collectées de façon automatisée pendant 7 jours via une montre connectée Garmin® portée. Cette dernière enregistrera le nombre de pas, la fréquence cardiaque de la mère et retransmettra sans intervention humaine les données vers la base de données.

Des collectes de données objectivées par des enregistrements vidéo

La même rigueur méthodologique est adoptée pour la collecte des données issues des nouveau-nés et nourrissons. La vidéo est utilisée pour enregistrer les mouvements des bébés puis analyser et interpréter à l'aveugle ces enregistrements selon des grilles préétablies et validées. En effet, les outils d'observation mobilisés sont des outils utilisés soit par des chercheurs (mini skate appelé *crawliskate*³³ ©), soit par le corps médical lors des bilans pédiatriques (échelle de Brazelton³⁴). Ainsi, au cours des 3 premiers jours de vie à la maternité, nous observons : 1- la marche spontanée du nouveau-né positionné sur le « *crawliskate*© » 2- la réaction au bercement selon l'échelle de Brazelton : le nouveau-né en pleurs est bercé dans une balancelle automatique et un expérimentateur note le délai du retour au calme 3- les mouvements spontanés²⁷ du nouveau-né lors d'un état d'éveil calme. Les conditions d'observation contrôlées optimisent la reproductibilité de ces observations. Une salle dédiée est utilisée, l'emplacement du bébé est prédéfini ainsi que la position des caméras. Par ailleurs, pour faciliter la collaboration du bébé³⁵, son bien être est optimisé (lumière douce, bébé très peu vêtu, présence des parents et expérimentateurs en nombre minimum)³⁴. Pour limiter l'erreur, les vidéos sont anonymisées et analysées en aveugle par 2 chercheurs.

Concernant le rythme des repas, des pesées sont réalisées à domicile par les parents à l'aide d'une balance connectée qui

enregistre automatiquement les données (heure, poids). Les pesées avant et après tétées permettent de déduire la quantité de lait ingérée. Ces enregistrements seront réalisés sur 7 jours consécutifs pour obtenir un nombre suffisant de points et pouvoir établir les droites de corrélations entre taille du repas (quantité bue) et intervalle de temps postprandial.



(Observation de la marche spontanée d'un nouveau-né positionné sur le « crawliskate © »¹³.)

Méthodologie pour une collecte de données fiables qui limite les biais

La méthodologie aussi objective soit-elle n'échappe pas aux biais. Nous nous sommes donc attachés à les identifier pour limiter leur impact sur les données collectées.

Un biais de recrutement

La participation au protocole est volontaire et consentie, dès lors il n'est pas à exclure que lorsque l'on utilise un outil tel que le questionnaire³⁶⁻³⁷, l'enquêtée en l'occurrence les femmes enceintes puissent être influencées par le biais «de désirabilité», c'est à dire la motivation à apporter des réponses qu'elles interprètent comme attendues par l'enquêteur³⁸, que ce soit en face à face ou lors du remplissage en

13. Nouveau-né typique (autour de 2 jours), positionné à plat ventre sur le crawliskate©, un dispositif coïné par J. Provasi, adapté aux nouveau-nés et aux jeunes nourrissons qui facilite la propulsion et permet donc de tester la marche quadrupède.

autonomie³⁹. C'est pourquoi les questions sont redondantes. Plusieurs questions interrogent en fait la même pratique que ce soit le questionnaire activité physique ou alimentation. Par ailleurs, les attentes sociétales qui valident le bien-fondé de l'activité physique et le « bien manger » influencent aussi les réponses des enquêtées. Un préalable au remplissage est donc rappelé pour indiquer que pour les chercheurs il n'y pas de bonne réponse, et pour insister sur l'objectif de connaître l'enquêtée comme un objectif en soi d'avancement de la science.

Modification des comportements par l'intégration dans le protocole

La collecte automatisée des données via la montre connectée ou la balance connectée est en partie une réponse pour pallier ces biais. Mais l'enregistrement d'une pratique est touché par un autre biais : la conscience d'enregistrer la pratique peut la modifier. Ainsi, une femme peut modifier sa relation à l'allaitement faussant ainsi son profil. Les données seront alors justes, mais la pratique aura été modifiée. Pour limiter cette dérive possible, les enregistrements s'inscrivent dans un temps long de 7 jours afin de permettre au sujet d'oublier l'enregistrement et de garantir une quantité de données suffisante pour considérer comme négligeable l'influence du sujet.

« Le biais de désirabilité des nourrissons »

L'observation des nouveau-nés nécessite également beaucoup de patience et surtout un cadre clairement identifié pour les critères de reproductibilité. En effet, les observations ont lieu en présence des parents, notamment de la mère ou de la personne qui pourvoit au soin de l'enfant. Il est demandé à cette dernière de ne pas interagir avec le nouveau-né ou le nourrisson pour ne pas l'influencer³⁴. Les nouveau-nés et nourrissons peuvent être plus ou moins motivés à coopérer en

fonction de la réaction de leur « référent émotionnel » qui reste la mère ou le « porteur de soin ».

Traitement statistique en analyse multidimensionnelle

Il s'agit de caractériser le profil d'activité physique de la mère, du nouveau-né et du nourrisson et également le profil du rythme alimentaire de la mère et du nourrisson. Ensuite des corrélations seront à rechercher entre les profils de la mère et sa descendance, le profil du nouveau-né et du nourrisson, etc. Le profil du rythme alimentaire du nourrisson aura été établi au préalable en recherchant une succession non aléatoire de ses tétées c'est-à-dire une corrélation entre les intervalles de temps entre les tétées et l'énergie ingérée. Pour limiter les erreurs dans le choix des méthodes statistiques à utiliser, cette analyse se fera en partenariat avec des biostatisticiens qui ne sont pas membres de l'équipe de recherche de départ.

Méthodologie pour une interprétation juste des résultats fiables

Observation à 3 mois

La méthodologie dans le recueil des données répond à une exigence de rigueur pour des résultats justes, qui rendent compte de la réalité. Ainsi, si notre protocole s'arrête à la naissance et que nos hypothèses se vérifient, nous concluons que le profil de la femme enceinte détermine le profil de son nouveau-né. Ce faisant, nous commettrions une erreur d'interprétation puisque nous ne pouvons limiter l'environnement d'un humain à la vie intra utérine. Pour garantir une interprétation sans erreur des facteurs d'influence du développement du nourrisson, les données concernant le nourrisson sont recueillies bien entendu à la naissance (3 jours à la maternité) mais également après quelques mois de vie en l'occurrence à 3 mois. Il ne faut pas prendre le risque de nier l'environnement

post-natal : la vie humaine démarre certes dans le milieu intra-utérin mais elle se poursuit dans un milieu beaucoup plus large et multifactoriel. Ainsi, à 3 mois, la motricité est de nouveau observée dans la même salle d'observation, avec les mêmes outils. Pour les rythmes des tétées, 1 série d'enregistrements des pesées est réalisée sur 7 jours consécutifs pendant chacun des 3 premiers mois.

On peut interroger la pertinence du choix de l'observation à 3 mois. En effet, les modifications épigénétiques peuvent avoir des conséquences à plus ou moins long terme⁷. Cette échéance est pertinente pour l'observation du rythme des repas et de la motricité. Jusqu'à 3 mois, l'alimentation se fait statistiquement quasi exclusivement au lait, et l'observation des mouvements spontanés selon Prechtl⁴⁰ est standardisée pour cette même période. Au-delà une variabilité de pratique d'alimentation et d'outils d'observation du développement moteur obligerait à une modification du protocole d'observation. Cette échéance est donc intéressante pour pouvoir comparer les résultats obtenus à la naissance, c'est-à-dire fruits de l'influence du milieu prénatal ; avec les résultats obtenus à 3 mois, après l'ajout du milieu post-natal.

Conclusion

En prolongeant l'observation du nouveau-né jusqu'au 3^e mois de vie : le développement du nourrisson pourrait alors s'écarter du profil de la mère et faire ainsi apparaître son profil comme « des erreurs rectifiées ». Nous intégrons ainsi une dimension « éthique » à notre démarche selon le mot de G. Toulouse, à savoir « La science, c'est se donner les moyens d'approcher la vérité. L'éthique, c'est se donner les moyens d'approcher l'agir juste »⁴¹.

Notre recherche se veut une pré-étude en vue d'observer des échantillons plus larges (en termes de taille d'échantillon

mais aussi de territoire géographique) pour préciser, affiner nos résultats et pourquoi pas renforcer la dimension longitudinale en poursuivant les observations des bébés au-delà de 3 mois.

Ce travail s'inscrit dans une vision du développement du nourrisson comme le début de l'expression d'une vie singulière en devenir... un processus dynamique aux influences multiples qui n'exclut pas l'intérêt de préciser la part de la périnatalité dans ce processus. Nous nous inscrivons ainsi dans cette vision du développement intitulé « *life course health development* ».

Bibliographie

1. Rial-Sebbag, E., Guibet Lafaye, C., Simeoni, U. & Junien, C. DOHaD et information épigénétique. *Medecine/Sciences* **32**, 100–105 (2016).
2. Barker, D. J. P. *The origins of the developmental origins theory. J. Intern. Med.* **261**, 412–417 (2007).
3. Hussain, N. Epigenetic influences that modulate infant growth, development, and disease. *Antioxidants Redox Signal.* **17**, 224–236 (2012).
4. Simeoni, U. Le développement et les 1000 premiers jours: Une opportunité de prévention précoce en santé. *Spirale* **92**, 42–44 (2020).
5. Camerota, M. & Willoughby, M. T. Applying Interdisciplinary Frameworks to Study Prenatal Influences on Child Development. *Child Dev. Perspect.* **15**, 24–30 (2021).
6. Lumey, L. H. *et al.* Glucose tolerance in adults after prenatal exposure to famine [1] (multiple letters). *Lancet* **357**, 472–473 (2001).
7. Charles, M. M., Junien, C. C., Charles, M. & Junien, C. To cite this version : de santé publique. (2020).
8. Rial-Sebbag, E., Guibet Lafaye, C., Simeoni, U. & Junien, C. DOHaD et information épigénétique - Enjeux sociétaux. *médecine/sciences* **32**, 100–105 (2016).
9. Guinhouya, B. C., Duclos, M., Enea, C. & Storme, L. Beneficial Effects of Maternal Physical Activity during Pregnancy on Fetal, Newborn, and Child Health: Guidelines for Interventions during the Perinatal Period from the French National College of Midwives. *J. Midwifery Women's Heal.* **67**, S149–S157 (2022).
10. Wang, Y., Wu, L., Wu, X. & Zhou, C. The Association between Physical Exercise during Pregnancy and Maternal and Neonatal Health Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials. *Computational and Mathematical Methods in Medicine* vol. 2022 (2022).
11. Lecanuet, J. P. & Jacquet, A. Y. Fetal responsiveness to maternal passive swinging in low heart rate variability state: Effects of stimulation direction and duration. *Dev. Psychobiol.* **40**, 57–67 (2002).
12. Le Magnen, J. Les mécanismes de régulation du bilan d'énergie. *hal-00898184* **24**, 671–692 (1984).
13. Chapelot, D., Aubert, R., Marmonier, C., Chabert, M. & Louis-Sylvestre, J. An endocrine and metabolic definition of the intermeal interval in humans: Evidence for a role of leptin on the prandial pattern through fatty acid disposal. *Am. J. Clin. Nutr.* **72**, 421–431 (2000).
14. Lecanuet, J. P. & Schaal, B. Fetal sensory competencies. *European Journal of Obstetrics and Gynecology and Reproductive Biology* vol. 68 1–23 (1996).
15. Kent, J. C. *et al.* Volume and frequency of breastfeedings and fat content of breast milk throughout the day. *Pediatrics*

- 117, (2006).
16. Hay, W. W. Metabolic interrelationships of placenta and fetus. *Placenta* **16**, 19–30 (1995).
 17. Campfield & Smith. Blood Glucose Dynamics and Control of Meal Initiation A Pattern Detection and Recognition Theory. *The american physiologixal society* (2003).
 18. Benyaich, A. & Benyaich, K. Les peptides orexigènes et anorexigènes impliqués dans la régulation centrale et périphérique du comportement alimentaire. *Prat. en Nutr. santé Aliment.* (2017).
 19. Luquet, S. Du nouveau dans la régulation de la prise alimentaire ? *Médecine/Sciences* **24**, 680–682 (2008).
 20. Plećaš, D., Plešinac, S. & Vučinić, O. K. Nutrition in pregnancy: Basic principles and recommendations. *Srp. Arh. Celok. Lek.* **142**, 125–130 (2014).
 21. Cyrulnik, B., Benachi, A. & Filliozat, I. Les 1000 premiers jours. *Ministère des Solidar. la Santé* 2–130 (2020).
 22. Cappelleri, J. C. *et al.* Psychometric analysis of the Three-Factor Eating Questionnaire-R21: Results from a large diverse sample of obese and non-obese participants. *Int. J. Obes.* **33**, 611–620 (2009).
 23. Leão, O. A. de A. *et al.* Effects of Regular Exercise During Pregnancy on Early Childhood Neurodevelopment: The Physical Activity for Mothers Enrolled in Longitudinal Analysis Randomized Controlled Trial. *J. Phys. Act. Heal.* **19**, 203–210 (2022).
 24. Provasi, J., Anderson, D. I. & Barbu-Roth, M. Rhythm perception, production, and synchronization during the perinatal period. *Front. Psychol.* **5**, 1–16 (2014).
 25. Boyer, P. *Le développement du bébé de la vie foetale à la marche.* (2019).
 26. Stegemann, J. P. The effects of vestibular rate and magnitude of acceleration on central pattern generation for chest wall kinematics in preterm infants. *Tissue Eng.* **23**, 1–7 (2007).
 27. Einspieler, C. & Prechtl, H. F. R. Fetal Movements. Though They May Be Spontaneous, Yet There is Method in Them. in 177–189 (2010). doi:10.1007/174_2010_18.
 28. Prechtl, H. F. R. The behavioural states of the newborn infant (a review). *Brain Res.* **76**, 185–212 (1974).
 29. Provasi, J. Comment le rythme vient aux Bébés ? *Spirale* **76**, 50–63 (2016).
 30. Provasi, J., Blanc, L. & Carchon, I. The importance of rhythmic stimulation for preterm infants in the NICU. *Children* vol. 8 (2021).
 31. Stunkard, A. J. & Messick, S. The three-factor eating questionnaire to measure dietary restraint, disinhibition and hunger. *J. Psychosom. Res.* **29**, 71–83 (1985).
 32. Chasan-Taber, L. *et al.* Development and validation of a pregnancy physical activity questionnaire. *Med. Sci. Sports Exerc.* **36**, 1750–1760 (2004).
 33. Forma, V. *et al.* What Does Prone Skateboarding in the Newborn Tell Us About the Ontogeny of Human Locomotion? *Child Dev.* **90**, 1286–1302 (2019).
 34. Fabre-Grenet, M. L'échelle d'évaluation du comportement néonatal ou échelle de Brazelton: La NBAS (Neonatal Behavior Rating Scale). *Devenir* **30**, 209–224 (2018).

35. Couchenour, D. & Chrisman, J. K. Neonatal Behavioral Assessment Scale. *SAGE Encycl. Contemp. Early Child. Educ.* (2016) doi:10.4135/9781483340333.n273.
36. Bispo Júnior, J. P. Social desirability bias in qualitative health research. *Rev. Saude Publica* **56**, 101 (2022).
37. Teh, W. L. *et al.* Measuring social desirability bias in a multi-ethnic cohort sample: its relationship with self-reported physical activity, dietary habits, and factor structure. *BMC Public Health* **23**, 1–11 (2023).
38. Butori, R., Parguel, B., Butori, R., Parguel, B. & Impact, D. Les biais de réponse - Impact du mode de collecte des données et de l'attractivité de l'enquêteur. 1–19 (2012).
39. Barros, R., Moreira, P. & Oliveira, B. Effect of social desirability on dietary intake estimated from a food frequency questionnaire. *Acta Med. Port.* **18**, (2005).
40. Einspieler, C. & Prechtl, H. F. R. Prechtl's assessment of general movements: A diagnostic tool for the functional assessment of the young nervous system. *Ment. Retard. Dev. Disabil. Res. Rev.* **11**, 61–67 (2005).
41. Toulouse, G. Le mouvement éthique dans les sciences. *Rev. du MAUSS* **30**, 405–416 (2007).
42. Dupuy, L. Co, multi, inter, ou trans-disciplinarité? La confusion des genres 1–4 (2004).
43. OMS. Lignes directrices de l'OMS sur l'activité physique et la sédentarité. OMS (2020).
44. Thivel, D. & Fillon, A. Physical activity, inactivity, sedentary behaviors and health: What are we talking about? *Cah. Nutr. Diet.* **56**, 25–29 (2021).

RETOUR SUR LE DÉROULEMENT DE LA JOURNÉE DU 17 AVRIL 2023

Le 17 avril dernier s'est déroulée l'édition 2023 de la journée transversale des doctorants de l'École Pratique des Hautes Études. Cette édition a réuni les trois mentions de l'école doctorale 472 : « Histoire, textes et documents » (HTD), « Religions et systèmes de pensée » (RSP) et « Systèmes intégrés, environnement et biodiversité » (SIEB) autour de la thématique de « *l'erreur* ». C'est donc dans un esprit de rencontre et de partage que s'est déroulée cette journée, introduite par un mot d'ouverture d'Yves Bruley, VP chargé des relations internationales, suivi d'une introduction à la journée proposée par Stéphanie Duprouw, membre du comité d'organisation.

La session inaugurale (A), modérée par Andy Serin, portait le titre évocateur des « Causes de l'erreur ». Cette séance avait pour vocation d'explorer les fondements philosophiques et socioculturels qui sous-tendent l'occurrence de l'erreur, question à laquelle les quatre premières interventions ont apporté d'intéressantes pistes de réflexion.

Ainsi Manon Gibot, (RSP) a commencé la session en proposant un sujet réflexif sur la notion de l'« Imperium : erreur de définition, errance existentielle ». S'en est suivi l'intervention d'Olga Boiche (HTD) portant sur une explication codicologique des erreurs écrites « Les sources turciques des XI^e XIII^e siècles écrits en oghouz(e)-turkmène : erreur, ignorance ou omission volontaires ? ». Martin Munoz Ledo (HTD) a ensuite conduit une présentation sur l'histoire des relations nationales nommé « La diplomatie face à ses erreurs. Les négociations diplomatiques entre le Directoire et la Papauté ». Enfin, Laura Agnel (HTD) a conclu la première session de la journée en discutant sur la diffusion des savoirs et des journaux de voyages au Japon « Le rituel des Namahage à travers le regard de Sugae Masumi (1754-1829) : erreur d'interprétation et début de l'ethnographie au Japon ».

À la suite de la session A, une pause méridienne a pu donner lieu à des discussions intersectionnelles enrichissantes et s'est révélée être un moment particulièrement agréable pour les papilles.

En début d'après-midi, s'est tenue la deuxième session (B) intitulée « Erreur morale, religieuse, éthique », dirigée par Laura Agnel. Au cours de cette séance, l'accent a été mis sur la notion d'erreur en tant que composante de la norme, ou intégrée dans un système de croyances morales ou éthiques. Les quatre présentations qui ont suivi ont illustré cette problématique à travers l'analyse de différentes religions.

Marina Padolfino (RSP) a commencé la session en expliquant son objet d'étude sur les religions japonaises et le Shintô médiéval : « Yoshida Kanetomo et la neutralisation de l'erreur religieuse dans le Japon Médiéval ». Puis Etienne Marq

(RSP) a discuté d'une étude de cas traitant du christianisme au Japon « L'erreur dans la rhétorique missionnaire : le catholicisme intransigeant au Japon dans les écrits de deux prêtres (1893-1907) ». Andy Serin (RSP) a ensuite développé le thème de la tolérance à l'erreur religieuse en commentant le discours de Pierre Bayle « Tolérance religieuse et droit à l'erreur chez Pierre Bayle (XVIIe siècle) ». Baptiste Milani (RSP) a enfin conclu la deuxième session par sa présentation en philosophie des religions « Où est l'erreur ? Le malin génie des Pères de l'Église... congédié par Descartes »

La session finale (C), sous la modération d'Aysu Saban, a offert une opportunité d'ouverture sur le thème « L'esprit critique face aux données de la recherche ». Cette séance de clôture nous a permis de réexaminer la notion d'erreur sous ses diverses facettes, en tant que forme ou interprétation.

Asel Akbanova, (HTD) a commencé en proposant de déterminer l'erreur dans un cadre musicologique : « L'erreur dans l'interprétation musicale : le cas du Clavier bien tempéré de Jean Sébastien Bach ». Marco Riccardo (HTD) a poursuivi en scrutant les aspects codicologiques et philologiques à travers une réflexion intitulée « Toute innovation est-elle une erreur ? Remarques sur la transmission des Questions Homériques par Porphyre de Tyr ». Valentine Benoliel (HTD) a ensuite proposé un élément de discussion sur l'erreur dans un cadre archéologique : « La place de « l'erreur » dans l'interprétation des tombes grecques : les cas de la « *Tomb of a Rich Athenian Lady* » et de la « *Boots Grave* » à Athènes ». Valérie Font (HTD) a développé le thème de la session en discutant d'une période particulière de l'histoire de l'art dans l'artisanat tapissier français : « Quand les sources conduisent à une erreur sur la personne : le rôle oublié de Jean Forretier dans la naissance de la manufacture de la Savonnerie ». Lolita N'Sonde (SIEB) a terminé la dernière session en exposant son projet de thèse en psychologie cognitive sur le développement alimentaire et les capacités motrices chez les nouveau-nés humains : « Milieu périnatal et développement du nourrisson : continuum ou rupture ? Cherchez l'erreur ».

Le directeur de l'école doctorale Christophe Grellard et la responsable de la mention RSP Séverine Mathieu ont clôturé le colloque en soulignant la qualité de l'organisation ainsi que l'intérêt tout particulier des différentes interventions que la thématique de l'erreur a permis de faire dialoguer dans un cadre multidisciplinaire. Le président de l'EPHE-PSL a, lui aussi, tenu à féliciter tous les participants de cette rencontre et appuyé les propos de M. Grellard et Mme Mathieu.

Au sein du comité d'organisation, nous sommes pour notre part très honorés de la confiance qui nous a été accordée dans le cadre de la mise en place de la journée, et très satisfaits du succès de cet événement et de la qualité des interventions.

MILIEU PÉRINATAL ET DÉVELOPPEMENT DU NOURRISSON : CONTINUUM OU RUPTURE. CHERCHEZ L'ERREUR.

Introduction

Cet article présente sous le prisme de l'erreur la question explorée dans notre travail de thèse intitulé « *Influence du milieu pré et postnatal sur la mise en place des rythmes alimentaires et des capacités motrices du nouveau-né et du nourrisson de 3 mois (IMN)* ». Pour répondre aux hypothèses identifiées, le protocole d'expérimentation porte essentiellement sur le recueil de données d'observation de la dyade mère-enfant. La pertinence comme la validité scientifiques des résultats sont donc intrinsèquement liées à l'absence d'erreurs dans la collecte de ces données ainsi qu'à leur analyse critique. Après avoir restitué le contexte sociétal et scientifique du sujet, nous rappellerons nos questionnements de départ pour ensuite présenter la méthodologie selon 3 axes : 1- les modalités expérimentales pour obtenir des résultats justes et les outils pour optimiser la fiabilité des données, 2- les biais identifiés et les stratégies pour limiter leur impact, source potentielle d'erreurs, 3- enfin, nous évoquerons le choix d'une temporalité expérimentale garante d'un regard critique pour éviter les erreurs d'interprétation.

Contexte : enjeux de santé publique & enjeux scientifiques

S'intéresser à l'influence éventuelle du milieu pré et postnatal sur le développement du nouveau-né et ses apprentissages, c'est inscrire notre recherche dans le champ de l'épigénétique.¹ Les travaux de Barker montrent dès le milieu du XX^e siècle des corrélations statistiques entre des caractéristiques de la vie fœtale et l'état de santé postnatal du nourrisson et même plus tard de l'adulte. L'épigénétique confirme l'influence de l'environnement non pas sur le code génétique mais sur l'expression des gènes impliqués et donc sur les caractères visibles (phénotype)³. Ces avancées scientifiques nourrissent le concept de l'origine développementale des maladies et de la santé (DOHAD)⁴⁻⁵ à savoir que l'état de santé d'un individu est influencé par son environnement, y compris celui de sa vie *in utero*. En effet, des études menées sur des mères ayant vécu

a. Developmental Origins of Health and Diseases.

Lolita

N'Sonde

Lolita N'SONDE, ingénieure agronome et enseignante, est doctorante en psychologie cognitive au sein du laboratoire CHArt (Cognitions Humaine et Artificielle)^a. Son parcours académique et professionnel est guidé par la compréhension des processus à l'œuvre dans les apprentissages. En 1998, elle étudie les leviers sociologiques du changement en agriculture. Par la suite, elle accompagne des agriculteurs motivés par une agriculture biologique. Elle sensibilise également cuisiniers et mangeurs de la restauration collective pour l'apprentissage de nouvelles habitudes alimentaires. Son approche transdisciplinaire^b de la mise en place et l'évolution du comportement alimentaire, la conduit en 2021 à démarrer une thèse sur les apprentissages du bébé, sous la direction de Joëlle Provasi, psychologue du développement, et Michèle Chabert, neurophysiologiste du comportement alimentaire.

a. Tutelles : EPHE-PSL, Université Paris Est Créteil, Université Paris 8 et CY Cergy Paris Université.

b. « La transdisciplinarité veut déborder les champs disciplinaires afin d'envisager l'objet d'étude dans sa complexité et surtout dans son caractère absolu (tel un système) »⁴².

la famine et la malnutrition en période de guerre (Pays-Bas, 1943-44)⁶⁻⁷ révèlent des corrélations notamment en nutrition entre le contexte de famine et des caractéristiques phénotypiques significativement présentes dans la descendance des mères concernées par la famine. Des travaux plus récents identifient la période dite des 1000 jours^b, de la conception aux 2 ans de la vie humaine⁴, comme une période clé, propice aux modifications épigénétiques dont les répercussions peuvent impacter jusqu'à la vie adulte. Notre « fenêtre d'observation » se situe exactement dans cette période clé.

Nos travaux s'inscrivent également au cœur d'enjeux de santé publique puisque l'OMS^c rappelle que l'explosion des maladies non transmissibles (hypertension artérielle, diabète, pathologies cardiovasculaires...) est responsable de près de 74% de la mortalité mondiale^d. Or, ces problématiques de santé sont en partie imputables à des facteurs environnementaux tels que le développement de la sédentarité^e (absence de l'activité physique), ainsi qu'à des comportements alimentaires inadaptés qui conduisent au surpoids voire à l'obésité, qui touchent des personnes de plus en plus jeunes. Dans ce contexte, les mesures de prévention visent à anticiper le plus en amont possible les facteurs environnementaux délétères. La Haute Autorité de Santé (2019) édicte ainsi des recommandations et particulièrement à

b. <https://www.1000-premiers-jours.fr/fr/> (consulté le 14/09/2023).

c. Organisation Mondiale pour la Santé

d. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases> (consulté le 14/09/2023).

e. La sédentarité est « toute situation d'éveil caractérisée par une dépense d'énergie inférieure ou égale à 1,5 MET (Metabolic Equivalent of Task) en position assise, inclinée ou allongée »⁴³

f. L'activité physique est toute activité du système locomoteur qui se traduit par une dépense énergétique minimale⁴⁴ en opposition à la sédentarité.

destination des femmes enceintes en ciblant deux leviers : le comportement alimentaire et l'activité physique. Il est préconisé pendant toute la grossesse d'avoir « une alimentation équilibrée et variée » ainsi que « 30 minutes d'activités physiques d'intensité modérée par jour », dans le but d'améliorer les bénéfices en termes de santé obstétrique, psychique et physique de la mère et de l'enfant.

Notre expérimentation vise précisément à observer l'activité physique et le comportement alimentaire des femmes enceintes lors du 3^e trimestre puis à suivre leur descendance de la naissance jusqu'aux 3 mois. L'originalité de nos travaux⁹ réside dans le fait de tenter d'explicitier le lien entre le profil de la mère et celui de son nourrisson au regard de l'activité physique et du comportement alimentaire de cette dernière⁹. L'activité physique de la femme enceinte est bien entendu étudiée comme un levier de meilleure santé obstétricale¹⁰, et comme un levier pour enrayer la sédentarité, le surpoids, mais aucun travaux n'atteste de la continuité entre le profil d'activité physique de la mère et celui du nouveau-né. Des expériences montrent que le fœtus réagit aux changements de position de la mère¹¹. Mais ces stimulations rythmiques du système vestibulaire^g perçues par le fœtus constituent-elles pour autant un apprentissage moteur ? C'est une des hypothèses que nous allons traiter. Enfin la physiologie du comportement alimentaire a clairement été établie chez le rat puis chez l'humain¹²⁻¹³ adulte dit sain^h (sans troubles du comportement alimentaire). Les travaux

g. C'est un organe sensoriel situé dans l'oreille interne qui contribue à la perception des mouvements et à l'équilibre chez la plupart des mammifères.

h. IMC (Indice de Masse Corporelle est calculé en divisant le poids en kg par le carré de la taille, exprimé en cm) conforme et sans troubles du comportement alimentaire. Il y a surpoids quand l'IMC est égal ou supérieur à 25. (<https://www.who.int/fr/news-room/>

de Schaal et Lecanuet ont montré que l'appareil sensoriel du fœtus perçoit les saveurs dès la vie intra-utérine¹⁴, en revanche, peu de travaux renseignent le lien entre les conduites alimentaires de la mère et celles du nouveau-né pour les rythmes des repas.⁷⁻¹⁵

Notre recherche s'articule autour de 4 hypothèses concernant les capacités motrices et les rythmes alimentaires

Le rythme intrinsèque des tétées chez le nouveau-né et le nourrisson décrit-il une succession non-aléatoire de repas ?

Les besoins nutritionnels et énergétiques de la femme enceinte augmentent tout au long de la grossesse avec ceux du fœtus.¹⁴ C'est en effet à partir de la barrière hémato-placentaire¹⁶ que le sang maternel du cordon alimente le fœtus en fonction de ses besoins. Cette augmentation des besoins fœtaux et maternels peut provoquer des changements dans le comportement alimentaire maternel (fréquence et taille des repas, choix alimentaires); ces changements sont intimement liés à l'homéostasieⁱ. La succession des repas chez la femme enceinte si elle est conforme à celle observée chez l'adulte dit « sain », n'est pas aléatoire¹². Les repas sont déclenchés physiologiquement par des stimuli conditionnés ou par un signal métabolique de la faim : « l'hypoglycémie préprandiale ». ¹⁷⁻¹³ Cette hypoglycémie est de faible amplitude et fait suite à l'utilisation quasi-complète du bol alimentaire précédent¹². Il existe ainsi une corrélation positive entre l'apport nutritionnel et énergétique d'un repas et l'intervalle de temps qui sépare le début de ce repas du début du repas suivant ; plus un repas

est nutritif et plus le repas suivant survient tard¹⁸. Les stimuli environnementaux régulièrement associés à l'acte alimentaire deviennent des stimuli conditionnés du repas : ce sont l'heure, les odeurs culinaires ou l'agitation sociale liée au repas ; la personne mange alors souvent avant même de percevoir l'hypoglycémie de faim. Si le nombre et l'heure des repas sont fixes, les modifications des besoins nutritionnels de la personne entraînent une modification de la taille des repas ; chaque repas permet d'attendre l'heure du repas suivant sans avoir faim¹⁹. Ainsi, dans des conditions « idéales », les besoins de la femme enceinte et du fœtus en croissance sont parfaitement satisfaits. Selon les habitudes comportementales de la future mère, le contrôle de la prise alimentaire joue alors soit sur le nombre des repas, soit sur leur taille, parfois sur les deux mais toujours pour satisfaire les besoins énergétiques et nutritionnels de la dyade²⁰. Ce contrôle de la prise alimentaire observé chez l'adulte sain se vérifie-t-il chez le nouveau-né et le nourrisson de 3 mois ? Et ce, alors que les recommandations données ces dernières décennies aux futurs parents oscillent encore entre l'allaitement à la demande (au sein et/ou au biberon) et l'allaitement toutes les 3-4 heures, en rappelant que le nouveau-né exprime sa faim en s'agitant, en portant son poing à la bouche ou en pleurant ²¹.

Observe-t-on une continuité entre le rythme des repas de la femme enceinte et sa descendance ?

Chaque repas procure du plaisir et apporte de l'énergie. L'alimentation dite « saine » ou physiologique correspond à une régulation du bilan d'énergie (entrées et sorties en lien avec l'activité physique). Mais, comme tout être humain, la femme enceinte peut aussi décider de manger sans faim mais motivée par le plaisir de manger un aliment agréable au goût ou à l'inverse, se restreindre pour limiter sa prise de poids.

fact-sheets/detail/obesity-and-overweight (consulté le 14/09/2023)

i. L'homéostasie correspond à tous les processus de régulation physiologique qui permettent le maintien de l'équilibre intérieur d'un organisme vivant. (Larousse)

Les consommations d'aliments en dehors des besoins nutritionnels correspondent à des grignotages ; leur répétition peut induire une prise de poids. À l'inverse la restriction volontaire constitue une forme de régime restrictif. Ces deux conduites opposées et indépendantes des besoins physiologiques peuvent exister chez la femme enceinte dont le corps se transforme et qui peut perdre ses repères. On peut ainsi schématiquement identifier trois profils de prise alimentaire²² de la femme enceinte : prise conditionnée socialement ou physiologiquement, le grignotage (ou désinhibition) et la restriction. Peut-on alors observer une continuité entre le rythme alimentaire de la mère et la mise en place des rythmes des tétées du nouveau-né ou du nourrisson ?

Y a-t-il continuité au sein de la dyade entre le profil de l'activité physique de la femme enceinte et les capacités motrices du nouveau-né et du nourrisson ?

Les bénéfices des activités physiques pratiquées pendant et après la grossesse sont avérés pour la santé maternelle²³. Pendant la grossesse, les mouvements du corps de la mère, et tout spécialement la marche, sont une source potentielle de stimulations multimodales (vestibulaires, kinesthésiques, auditives...) et rythmiques pour le fœtus²⁴. Mais, à notre connaissance, l'impact de ces activités physiques maternelles sur le développement des capacités motrices du fœtus, du nouveau-né puis du nourrisson n'a pas été étudié. Il est avéré que le fœtus perçoit les mouvements de sa mère¹¹ : l'enregistrement des fluctuations du rythme cardiaque *in utero* a en effet permis de montrer que le fœtus perçoit les mouvements de la mère : le passage de la position assise à debout, de la position debout statique à la marche, de la marche active à la position debout statique, de la position debout statique à la position assise²⁵. En suivant ainsi la sensibilité du fœtus aux stimuli vestibulaires liés aux

mouvements de la mère, il a été montré que le fœtus est particulièrement sensible aux accélérations ou ondulations dues à des mouvements passifs de balancier lorsque la mère est sur un fauteuil à bascule ou une balancelle²⁶. De plus, la continuité transnatale entre les mouvements spontanés du fœtus et ceux du nouveau-né a été démontrée²⁷. La variabilité des mouvements du fœtus est nécessaire pour le développement des structures du système nerveux central, pendant la vie utérine et lors de l'adaptation à la vie néo natale²⁸. Pour autant, existe-t-il un lien entre la quantité de stimulations vestibulaires provoquées par l'activité physique de la mère et les capacités motrices du fœtus, et donc du nouveau-né ?

Existe-t-il un lien entre les stimulations vestibulaires provoquées par la marche de la mère et la réponse du bébé à des bercements ?

L'observation des nouveau-nés atteste de leurs capacités à moduler le rythme de leurs activités telles les mouvements en réponse à des stimuli rythmiques issus de leur environnement²⁴. Dans de nombreuses cultures, les nouveau-nés sont apaisés, calmés par des bercements. Or, il apparaît que le rythme des bercements est proche du rythme de la marche maternelle²⁹. La marche des mères pendant la grossesse provoque systématiquement et très régulièrement une stimulation vestibulaire sur le fœtus. Il a été démontré que cette stimulation vestibulaire de la marche ne modifiait pas le rythme cardiaque du fœtus¹¹ ; cela semble indiquer que la marche de la mère n'est pas associée à une situation d'alerte pour le fœtus. On pourrait dès lors concevoir que le rythme de la marche induise un état de bien-être chez le fœtus voire un apprentissage à être bercé et à associer le mouvement perçu à un état de bien-être. En effet, les effets bénéfiques des bercements ont déjà été démontrés pour les enfants nés

prématurément : meilleur gain de poids, moins d'épisodes d'apnée du sommeil³⁰. Aussi on peut considérer que le fœtus apprendrait à être bercé si la mère marche pendant la grossesse. En considérant le continuum transnatal entre le fœtus et le nouveau-né, ce dernier serait alors en mesure de réagir rapidement (se calmer) en réponse à des bercements lors des moments de pleurs. C'est ce lien que nous voulons établir.

Méthodologie pour une collecte de données fiables

Pour vérifier ces hypothèses, la méthodologie envisagée doit réduire les erreurs de mesure pour obtenir des résultats les plus fiables possibles. Il s'agit de limiter au maximum l'impact de l'erreur humaine à chaque étape de collecte de données du protocole.

Recrutement pour garantir l'hétérogénéité de la population

L'échantillon de départ est soigneusement constitué avec la plus grande variabilité possible au regard des deux critères : activité physique et comportement alimentaire. Cette exigence se traduit par un recrutement pertinent des femmes enceintes en s'associant à un partenaire clinique expérimenté : la maternité de la Pitié Salpêtrière. Sa taille (2400 accouchements annuels), son territoire, sa classification en niveau 2a, garantissent le recrutement d'une diversité de profils socioculturels et optimisent la probabilité d'avoir une population variée au regard des deux critères observés. En effet le service gynécologie obstétrique suit des femmes à grossesse dite à risque compte

j. Les maternités de niveau 2a « sont dotées d'une unité de néonatalogie ». <https://www.ameli.fr/paris/assure/sante/themes/grossesse/preparation-parentalite> (consulté le 07/09/2023).

tenu de l'obésité^k ou la sédentarité liée à une mobilité réduite^l. L'enjeu est d'avoir un échantillon qui recouvre différents degrés de capacités motrices et d'activités physiques, allant des mères sédentaires en fauteuil roulant aux mères à l'activité physique intense. L'échantillon doit inclure aussi des profils de conduites alimentaires variés en référence à la typologie utilisée par le questionnaire *three factor*³¹ : de la femme dite restreinte parce qu'elle contrôle en permanence sa prise alimentaire, à la femme dite désinhibée qui mange sans relation directe avec ses besoins physiologiques. Tant pour les mères que pour les nouveau-nés, nés à terme, les individus présentant des pathologies, validés par le corps médical, ne seront pas intégrés dans le protocole, afin de ne pas inclure des critères supplémentaires de variabilité.

Optimiser l'objectivité des données : des outils de collecte validés et des outils connectés

Afin d'obtenir des données fiables, les outils sélectionnés ont déjà été éprouvés dans d'autres recherches. Pour la motricité et le comportement alimentaire des femmes enceintes, nous utilisons les versions françaises de deux auto-questionnaires validés : pour l'activité physique³² il s'agit du *pregnancy physical activity*

k. Le « service accueille en collaboration avec le service de Nutrition du Professeur Jean-Michel OPPERT les femmes présentant des particularités pondérales » <https://gynecologieobstetrique-psl.aphp.fr/naitre-a-lhopital-pitie-salpetriere/lobesite/> (consulté le 07/09/2023).

l. « Le service de gynécologie obstétrique de la Pitié Salpêtrière a développé un accueil spécifique et un parcours de soins adapté aux personnes vivant en situation de handicap moteur ou sensoriel » <https://gynecologieobstetrique-psl.aphp.fr/accueil-specifique-personnes-presentant-handicap/#1465555966480-6ae61f87-baa4> (consulté le 07/09/2023).

questionnaire et pour le comportement alimentaire, du *three factor questionnaire*³¹. Lors du recrutement au huitième mois de grossesse, à la maternité ou à leur domicile, les futures mères rempliront en autonomie les formulaires au format papier ou électronique.

Certaines données d'activité seront collectées de façon automatisée pendant 7 jours *via* une montre connectée Garmin® portée. Cette dernière enregistrera le nombre de pas, la fréquence cardiaque de la mère et retransmettra sans intervention humaine les données vers la base de données.

Des collectes de données objectivées par des enregistrements vidéo

La même rigueur méthodologique est adoptée pour la collecte des données issues des nouveau-nés et nourrissons. La vidéo est utilisée pour enregistrer les mouvements des bébés puis analyser et interpréter à l'aveugle ces enregistrements selon des grilles préétablies et validées. En effet, les outils d'observation mobilisés sont des outils utilisés soit par des chercheurs (mini skate appelé *crawliskate*³³ ©), soit par le corps médical lors des bilans pédiatriques (échelle de Brazelton³⁴). Ainsi, au cours des 3 premiers jours de vie à la maternité, nous observons : 1- la marche spontanée du nouveau-né positionné sur le « *crawliskate* © » 2- la réaction au bercement selon l'échelle de Brazelton : le nouveau-né en pleurs est bercé dans une balancelle automatique et un expérimentateur note le délai du retour au calme 3- les mouvements spontanés²⁷ du nouveau-né lors d'un état d'éveil calme. Les conditions d'observation contrôlées optimisent la reproductibilité de ces observations. Une salle dédiée est utilisée, l'emplacement du bébé est prédéfini ainsi que la position des caméras. Par ailleurs, pour faciliter la collaboration du bébé³⁵, son bien être est optimisé (lumière douce, bébé très peu vêtu, présence des

parents et expérimentateurs en nombre minimum)³⁴. Pour limiter l'erreur, les vidéos sont anonymisées et analysées en aveugle par deux chercheurs.

Concernant le rythme des repas, des pesées sont réalisées à domicile par les parents à l'aide d'une balance connectée qui enregistre automatiquement les données (heure, poids). Les pesées avant et après tétées permettent de déduire la quantité de lait ingérée. Ces enregistrements seront réalisés sur 7 jours consécutifs pour obtenir un nombre suffisant de points et pouvoir établir les droites de corrélations entre taille du repas (quantité bue) et intervalle de temps postprandial.



© *Crawliskate* co-inventé par M. Barbu-Roth et J. Provasi³³

(Observation de la marche spontanée d'un nouveau-né positionné sur le « *crawliskate* © »^m.)

Méthodologie pour une collecte de données fiables qui limite les biais

La méthodologie aussi objective soit-elle n'échappe pas aux biais. Nous nous sommes donc attachés à les identifier pour limiter leur impact sur les données collectées.

Un biais de recrutement

La participation au protocole est volontaire et consentie, dès lors il n'est pas à exclure

m. Nouveau-né typique (autour de 2 jours), positionné à plat ventre sur le *crawliskate*©, un dispositif coinventé par J. Provasi, adapté aux nouveau-nés et aux jeunes nourrissons qui facilite la propulsion et permet donc de tester la marche quadrupède.

que lorsque l'on utilise un outil tel que le questionnaire³⁶⁻³⁷, l'enquêtée en l'occurrence les femmes enceintes puissent être influencées par le biais « de désirabilité », c'est à dire la motivation à apporter des réponses qu'elles interprètent comme attendues par l'enquêteur³⁸, que ce soit en face à face ou lors du remplissage en autonomie³⁹. C'est pourquoi les questions sont redondantes. Plusieurs questions interrogent en fait la même pratique que ce soit le questionnaire activité physique ou alimentation. Par ailleurs, les attentes sociétales qui valident le bien-fondé de l'activité physique et le « bien manger » influencent aussi les réponses des enquêtées. Un préalable au remplissage est donc rappelé pour indiquer que pour les chercheurs il n'y pas de bonne réponse, et pour insister sur l'objectif de connaître l'enquêtée comme un objectif en soi d'avancement de la science.

Modification des comportements par l'intégration dans le protocole

La collecte automatisée des données via la montre connectée ou la balance connectée est en partie une réponse pour pallier ces biais. Mais l'enregistrement d'une pratique est touché par un autre biais : la conscience d'enregistrer la pratique peut la modifier. Ainsi, une femme peut modifier sa relation à l'allaitement faussant ainsi son profil. Les données seront alors justes, mais la pratique aura été modifiée. Pour limiter cette dérive possible, les enregistrements s'inscrivent dans un temps long de 7 jours afin de permettre au sujet d'oublier l'enregistrement et de garantir une quantité de données suffisante pour considérer comme négligeable l'influence du sujet.

« Le biais de désirabilité des nourrissons »

L'observation des nouveau-nés nécessite également beaucoup de patience et surtout un cadre clairement identifié pour les critères de reproductibilité. En effet,

les observations ont lieu en présence des parents, notamment de la mère ou de la personne qui pourvoit au soin de l'enfant. Il est demandé à cette dernière de ne pas interagir avec le nouveau-né ou le nourrisson pour ne pas l'influencer³⁴. Les nouveau-nés et nourrissons peuvent être plus ou moins motivés à coopérer en fonction de la réaction de leur « référent émotionnel » qui reste la mère ou le « porteur de soin ».

Traitement statistique en analyse multidimensionnelle

Il s'agit de caractériser le profil d'activité physique de la mère, du nouveau-né et du nourrisson et également le profil du rythme alimentaire de la mère et du nourrisson. Ensuite des corrélations seront à rechercher entre les profils de la mère et sa descendance, le profil du nouveau-né et du nourrisson, etc. Le profil du rythme alimentaire du nourrisson aura été établi au préalable en recherchant une succession non aléatoire de ses tétées c'est-à-dire une corrélation entre les intervalles de temps entre les tétées et l'énergie ingérée. Pour limiter les erreurs dans le choix des méthodes statistiques à utiliser, cette analyse se fera en partenariat avec des biostatisticiens qui ne sont pas membres de l'équipe de recherche de départ.

Méthodologie pour une interprétation juste des résultats fiables

Observation à 3 mois

La méthodologie dans le recueil des données répond à une exigence de rigueur pour des résultats justes, qui rendent compte de la réalité. Ainsi, si notre protocole s'arrête à la naissance et que nos hypothèses se vérifient, nous concluons que le profil de la femme enceinte détermine le profil de son nouveau-né. Ce faisant, nous commettrions une erreur d'interprétation puisque nous ne pouvons limiter l'environnement d'un humain à la vie intra-utérine. Pour

garantir une interprétation sans erreur des facteurs d'influence du développement du nourrisson, les données concernant le nourrisson sont recueillies bien entendu à la naissance (3 jours à la maternité) mais également après quelques mois de vie en l'occurrence à 3 mois. Il ne faut pas prendre le risque de nier l'environnement postnatal : la vie humaine démarre certes dans le milieu intra-utérin mais elle se poursuit dans un milieu beaucoup plus large et multifactoriel. Ainsi, à 3 mois, la motricité est de nouveau observée dans la même salle d'observation, avec les mêmes outils. Pour les rythmes des tétées, une série d'enregistrements des pesées est réalisée sur 7 jours consécutifs pendant chacun des 3 premiers mois.

On peut interroger la pertinence du choix de l'observation à 3 mois. En effet, les modifications épigénétiques peuvent avoir des conséquences à plus ou moins long terme⁷. Cette échéance est pertinente pour l'observation du rythme des repas et de la motricité. Jusqu'à 3 mois, l'alimentation se fait statistiquement quasi exclusivement au lait, et l'observation des mouvements spontanés selon Prechtl⁴⁰ est standardisée pour cette même période. Au-delà une variabilité de pratique d'alimentation et d'outils d'observation du développement moteur obligerait à une modification du protocole d'observation. Cette échéance est donc intéressante pour pouvoir comparer les résultats obtenus à la naissance, c'est-à-dire fruits de l'influence du milieu prénatal, avec les résultats obtenus à 3 mois, après l'ajout du milieu post-natal.

Conclusion

En prolongeant l'observation du nouveau-né jusqu'au troisième mois de vie : le développement du nourrisson pourrait alors s'écarter du profil de la mère et faire ainsi apparaître son profil comme « des erreurs rectifiées ». Nous intégrons ainsi une dimension « éthique » à notre

démarche selon le mot de G. Toulouse, à savoir « La science, c'est se donner les moyens d'approcher la vérité. L'éthique, c'est se donner les moyens d'approcher l'agir juste »⁴¹.

Notre recherche se veut une pré-étude en vue d'observer des échantillons plus larges (en termes de taille d'échantillon mais aussi de territoire géographique) pour préciser, affiner nos résultats et pourquoi pas renforcer la dimension longitudinale en poursuivant les observations des bébés au-delà de 3 mois.

Ce travail s'inscrit dans une vision du développement du nourrisson comme le début de l'expression d'une vie singulière en devenir, un processus dynamique aux influences multiples qui n'exclut pas l'intérêt de préciser la part de la périnatalité dans ce processus. Nous nous inscrivons ainsi dans cette vision du développement intitulé « *life course health development* ».

Bibliographie

1. Rial-Sebbag, E., Guibet Lafaye, C., Simeoni, U. & Junien, C. DOHaD et information épigénétique. *Medecine/Sciences* **32**, 100–105 (2016).
2. Barker, D. J. P. *The origins of the developmental origins theory. J. Intern. Med.* **261**, 412–417 (2007).
3. Hussain, N. Epigenetic influences that modulate infant growth, development, and disease. *Antioxidants Redox Signal.* **17**, 224–236 (2012).
4. Simeoni, U. Le développement et les 1000 premiers jours: Une opportunité de prévention précoce en santé. *Spirale* **92**, 42–44 (2020).
5. Camerota, M. & Willoughby, M. T. Applying Interdisciplinary Frameworks to Study Prenatal Influences on Child Development. *Child Dev. Perspect.* **15**, 24–

30 (2021).

6. Lumey, L. H. *et al.* Glucose tolerance in adults after prenatal exposure to famine [1] (multiple letters). *Lancet* **357**, 472–473 (2001).

7. Charles, M. & Junien, C. Les origines développementales de la santé (DOHaD) et l'épigénétique: Une révolution pour la prévention des maladies chroniques de l'adulte. *Quest. santé publique* 1–4 (2012) doi:10.1051/qsp/2012018.

8. Rial-Sebbag, E., Guibet Lafaye, C., Simeoni, U. & Junien, C. DOHaD et information épigénétique - Enjeux sociétaux. *Médecine/Sciences* **32**, 100–105 (2016).

9. Guinhouya, B. C., Duclos, M., Enea, C. & Storme, L. Beneficial Effects of Maternal Physical Activity during Pregnancy on Fetal, Newborn, and Child Health: Guidelines for Interventions during the Perinatal Period from the French National College of Midwives. *J. Midwifery Women's Heal.* **67**, S149–S157 (2022).

10. Wang, Y., Wu, L., Wu, X. & Zhou, C. The Association between Physical Exercise during Pregnancy and Maternal and Neonatal Health Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials. *Computational and Mathematical Methods in Medicine* vol. 2022 (2022).

11. Lecanuet, J. P. & Jacquet, A. Y. Fetal responsiveness to maternal passive swinging in low heart rate variability state: Effects of stimulation direction and duration. *Dev. Psychobiol.* **40**, 57–67 (2002).

12. Le Magnen, J. Les mécanismes de régulation du bilan d'énergie. *hal-00898184* **24**, 671–692 (1984).

13. Chapelot, D., Aubert, R., Marmonier, C., Chabert, M. & Louis-Sylvestre, J. An

endocrine and metabolic definition of the intermeal interval in humans: Evidence for a role of leptin on the prandial pattern through fatty acid disposal. *Am. J. Clin. Nutr.* **72**, 421–431 (2000).

14. Lecanuet, J. P. & Schaal, B. Fetal sensory competencies. *European Journal of Obstetrics and Gynecology and Reproductive Biology* vol. 68 1–23 (1996).

15. Kent, J. C. *et al.* Volume and frequency of breastfeedings and fat content of breast milk throughout the day. *Pediatrics* **117**, (2006).

16. Hay, W. W. Metabolic interrelationships of placenta and fetus. *Placenta* **16**, 19–30 (1995).

17. Campfield & Smith. Blood Glucose Dynamics and Control of Meal Initiation A Pattern Detection and Recognition Theory. *The american physiologixal society* (2003).

18. Benyaich, A. & Benyaich, K. Les peptides orexigènes et anorexigènes impliqués dans la régulation centrale et périphérique du comportement alimentaire. *Prat. en Nutr. santé Aliment.* (2017).

19. Luquet, S. Du nouveau dans la régulation de la prise alimentaire ? *Médecine/Sciences* **24**, 680–682 (2008).

20. Plečaš, D., Plešinac, S. & Vučinić, O. K. Nutrition in pregnancy: Basic principles and recommendations. *Srp. Arh. Celok. Lek.* **142**, 125–130 (2014).

21. Cyrulnik, B., Benachi, A. & Filliozat, I. Les 1000 premiers jours. *Ministère des Solidar. la Santé* 2–130 (2020).

22. Cappelleri, J. C. *et al.* Psychometric analysis of the Three-Factor Eating Questionnaire-R21: Results from a large diverse sample of obese and non-obese participants. *Int. J. Obes.* **33**, 611–620 (2009).

23. Leão, O. A. de A. *et al.* Effects of Regular Exercise During Pregnancy on Early Childhood Neurodevelopment: The Physical Activity for Mothers Enrolled in Longitudinal Analysis Randomized Controlled Trial. *J. Phys. Act. Heal.* **19**, 203–210 (2022).
24. Provasi, J., Anderson, D. I. & Barbu-Roth, M. Rhythm perception, production, and synchronization during the perinatal period. *Front. Psychol.* **5**, 1–16 (2014).
25. Boyer, P. *Le développement du bébé de la vie foetale à la marche.* (2019).
26. Stegemann, J. P. The effects of vestibular rate and magnitude of acceleration on central pattern generation for chest wall kinematics in preterm infants. *Tissue Eng.* **23**, 1–7 (2007).
27. Einspieler, C., Prechtl, H.F.R. Fetal Movements. Though They May Be Spontaneous, Yet There is Method in Them. In: Prayer, D. (eds) Fetal MRI. *Medical Radiology* (2010). Springer, Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/174_2010_18
28. Prechtl, H. F. R. The behavioural states of the newborn infant (a review). *Brain Res.* **76**, 185–212 (1974).
29. Provasi, J. Comment le rythme vient aux bébés ? *Spirale* **76**, 50–63 (2016).
30. Provasi, J., Blanc, L. & Carchon, I. The importance of rhythmic stimulation for preterm infants in the NICU. *Children* vol. **8** (2021).
31. Stunkard, A. J. & Messick, S. The three-factor eating questionnaire to measure dietary restraint, disinhibition and hunger. *J. Psychosom. Res.* **29**, 71–83 (1985).
32. Chasan-Taber, L. *et al.* Development and validation of a pregnancy physical activity questionnaire. *Med. Sci. Sports Exerc.* **36**, 1750–1760 (2004).
33. Forma, V. *et al.* What Does Prone Skateboarding in the Newborn Tell Us About the Ontogeny of Human Locomotion? *Child Dev.* **90**, 1286–1302 (2019).
34. Fabre-Grenet, M. L'échelle d'évaluation du comportement néonatal ou échelle de Brazelton: La NBAS (Neonatal Behavior Rating Scale). *Devenir* **30**, 209–224 (2018).
35. Couchenour, D. & Chrisman, J. K. Neonatal Behavioral Assessment Scale. *SAGE Encycl. Contemp. Early Child. Educ.* (2016) doi:10.4135/9781483340333.n273.
36. Bispo Júnior, J. P. Social desirability bias in qualitative health research. *Rev. Saude Publica* **56**, 101 (2022).
37. Teh, W. L. *et al.* Measuring social desirability bias in a multi-ethnic cohort sample: its relationship with self-reported physical activity, dietary habits, and factor structure. *BMC Public Health* **23**, 1–11 (2023).
38. Butori, R., Parguel, B., Butori, R., Parguel, B. & Impact, D. Les biais de réponse - Impact du mode de collecte des données et de l'attractivité de l'enquêteur. 1–19 (2012).
39. Barros, R., Moreira, P. & Oliveira, B. Effect of social desirability on dietary intake estimated from a food frequency questionnaire. *Acta Med. Port.* **18**, (2005).
40. Einspieler, C. & Prechtl, H. F. R. Prechtl's assessment of general movements: A diagnostic tool for the functional assessment of the young nervous system. *Ment. Retard. Dev. Disabil. Res. Rev.* **11**, 61–67 (2005).
41. Toulouse, G. Le mouvement éthique dans les sciences. *Rev. du MAUSS* **30**, 405–416 (2007).

42. Dupuy, L. Co, multi, inter, ou trans-disciplinarité ? La confusion des genres 1–4 (2004).
43. OMS. Lignes directrices de l'OMS sur l'activité physique et la sédentarité. *OMS* (2020).
44. Thivel, D. & Fillon, A. Physical activity, inactivity, sedentary behaviors and health: What are we talking about? *Cah. Nutr. Diet.* **56**, 25–29 (2021).

RETOUR SUR LE DÉROULEMENT DE LA JOURNÉE DU 17 AVRIL 2023

Le 17 avril dernier s'est déroulée l'édition 2023 de la journée transversale des doctorants de l'École Pratique des Hautes Études. Cette édition a réuni les trois mentions de l'école doctorale 472 : « Histoire, textes et documents » (HTD), « Religions et systèmes de pensée » (RSP) et « Systèmes intégrés, environnement et biodiversité » (SIEB) autour de la thématique de l'erreur. C'est donc dans un esprit de rencontre et de partage que s'est déroulée cette journée, introduite par un mot d'ouverture d'Yves Bruley, vice-président chargé des relations internationales, suivi d'une introduction à la journée proposée par Stéphanie Deproux, membre du comité d'organisation.

La session inaugurale (A), modérée par Andy Serin, portait le titre évocateur des « Causes de l'erreur ». Cette séance avait pour vocation d'explorer les fondements philosophiques et socioculturels qui sous-tendent l'occurrence de l'erreur, question à laquelle les quatre premières interventions ont apporté d'intéressantes pistes de réflexion.

Ainsi Manon Gibot, (RSP) a commencé la session en proposant un sujet réflexif sur la notion de l'« *Imperium* : erreur de définition, errance existentielle ». S'en est suivi l'intervention d'Olga Boiche (HTD) portant sur une explication codicologique des erreurs écrites « Les sources turciques des XI^e XIV^e siècles écrits en oghouz(e)-turkmène : erreur, ignorance ou omission volontaires ? ». Martin Muñoz Ledo (HTD) a ensuite conduit une présentation sur l'histoire des relations nationales nommée « La diplomatie face à ses erreurs. Les négociations diplomatiques entre le Directoire et la Papauté ». Enfin, Laura Agnel (HTD) a conclu la première session de la journée en discutant sur la diffusion des savoirs et des journaux de voyages au Japon « Le rituel des *Namahage* à travers le regard de Sugae Masumi (1754-1829) : erreur d'interprétation et début de l'ethnographie au Japon ».

À la suite de la session A, une pause méridienne a pu donner lieu à des discussions intersectionnelles enrichissantes et s'est révélée être un moment particulièrement agréable pour les papilles.

En début d'après-midi, s'est tenue la deuxième session (B) intitulée « Erreur morale, religieuse, éthique », dirigée par Laura Agnel. Au cours de cette séance, l'accent a été mis sur la notion d'erreur en tant que composante de la norme, ou intégrée dans un système de croyances morales ou éthiques. Les quatre présentations qui ont suivi ont illustré cette problématique à travers l'analyse de différentes religions.

Marina Padolfino (RSP) a commencé la session en expliquant son objet d'étude sur les religions japonaises et le shintō médiéval : « Yoshida Kanetomo et la neutralisation de l'erreur religieuse dans le Japon médiéval ». Puis Étienne Marq

(RSP) a discuté d'une étude de cas traitant du christianisme au Japon « L'erreur dans la rhétorique missionnaire : le catholicisme intransigeant au Japon dans les écrits de deux prêtres (1893-1907) ». Andy Serin (RSP) a ensuite développé le thème de la tolérance à l'erreur religieuse en commentant le discours de Pierre Bayle « Tolérance religieuse et droit à l'erreur chez Pierre Bayle (XVII^e siècle) ». Baptiste Milani (RSP) a enfin conclu la deuxième session par sa présentation en philosophie des religions « Où est l'erreur ? Le malin génie des Pères de l'Église... congédié par Descartes »

La session finale (C), sous la modération d'Aysu Saban, a offert une opportunité d'ouverture sur le thème « L'esprit critique face aux données de la recherche ». Cette séance de clôture nous a permis de réexaminer la notion d'erreur sous ses diverses facettes, en tant que forme ou interprétation.

Asel Akbanova, (HTD) a commencé en proposant de déterminer l'erreur dans un cadre musicologique : « L'erreur dans l'interprétation musicale : le cas du *Clavier bien tempéré* de Jean-Sébastien Bach ». Marco Riccardo (HTD) a poursuivi en scrutant les aspects codicologiques et philologiques à travers une réflexion intitulée « Toute innovation est-elle une erreur ? Remarques sur la transmission des *Questions Homériques* par Porphyre de Tyr ». Valentine Benoliel (HTD) a ensuite proposé un élément de discussion sur l'erreur dans un cadre archéologique : « La place de « l'erreur » dans l'interprétation des tombes grecques : les cas de la « *Tomb of a Rich Athenian Lady* » et de la « *Boots Grave* » à Athènes ». Valérie Font (HTD) a développé le thème de la session en discutant d'une période particulière de l'histoire de l'art dans l'artisanat tapissier français : « Quand les sources conduisent à une erreur sur la personne : le rôle oublié de Jean Forretier dans la naissance de la manufacture de la Savonnerie ». Lolita N'Sonde (SIEB) a terminé la dernière session en exposant son projet de thèse en psychologie cognitive sur le développement alimentaire et les capacités motrices chez les nouveau-nés humains : « Milieu périnatal et développement du nourrisson : continuum ou rupture ? Cherchez l'erreur ».

Le directeur de l'école doctorale Christophe Grellard et la responsable de la mention RSP Séverine Mathieu ont clôturé le colloque en soulignant la qualité de l'organisation ainsi que l'intérêt tout particulier des différentes interventions que la thématique de l'erreur a permis de faire dialoguer dans un cadre multidisciplinaire. Le président de l'EPHE-PSL a, lui aussi, tenu à féliciter tous les participants de cette rencontre et appuyé les propos de M. Grellard et Mme Mathieu.

Au sein du comité d'organisation, nous sommes pour notre part très honorés de la confiance qui nous a été accordée dans le cadre de la mise en place de la journée, et très satisfaits du succès de cet événement et de la qualité des interventions.

École Pratique des Hautes Études

ISSN 2823-8516

f X in @ ▶

www.ephe.psl.eu



École Pratique
des Hautes Études

PSL 